

اتحاف السادة المفتين بشرح إحياء علوم الدين

تصنيف خاتمة المحققين وعمدة ذوي الفضائل من المدققين
العلامة السيد محمد بن محمد الحسيني الزبيدي الشهير بمرتضى
رحمه الله وأتابه من فيض فضله جزيل الرضا آمين .

تنبیه

حيث تحقق أن الشارح لم يستكمل جميع الأحياء في بعض مواضع من شرحه
فتتبعاً للفائدة وضعنا الأحياء المذكور في هامش هذا الشرح ولأجل زيادة الفائدة
بدأنا في أول الهامش بوضع كتاب تعريف الأحياء بفضائل الأحياء للأستاذ الفاضل
العلامة الشيخ عبد القادر بن شيخ عبد الله بن شيخ بن عبد الله العيدروس باعلوي
قدس الله سره .

وبالهامش أيضاً بعد تمام الكتاب المذكور كتاب الاملا عن اشكالات الأحياء
تصنيف الامام الغزالي رد به على بعض اعتراضات أوردها بعض المعاصرين له على
بعض مواضع من الأحياء وقد صار وضع كتاب الاملا بأول هامش الصحيفة ومتم
الأحياء بآخره وفصل بينها بجلية .

دار الفكر

للطباعة والنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر * الواجب الوجود ذاتي الجود * سبحان من تعالى في أزل الازل * فلا يزال ليس له قبل وليس له بعد * فهو الأول بلا أولية * والاخر بلا آخرية وصالواته وتسليماته على عبده الذي بين معالم التوحيد * وشاد دعائم الدين * وساد عند مولاه كافة الصفوة من العبيد * سيدنا ومولانا محمد الحبيب الحميد * وعلى آله وصحبه وأتباعه على التأييد * آمين (وبعد) فهذا شرح كتاب قواعد العقائد وهو الثاني من كتاب احياء علوم الدين * للامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي الطوسي رحمه الله تعالى المتكفل لبيان القواعد الدينية * المشتمل على محاسن معتقدات الطائفة السنية العلية * التي هي غاية مطامح انظار العلماء العاملين * وفي تحصيلها فتوح باب الرشاد واليقين * استمدت في تفصيل مجملها وايضاح مبهمها وتبيين مشكلها بالكتب المؤلفة في طريقتي امامي السنة والهدى وبدرى المعالي في سماء الاهتداء والافتداء * الامام أبي الحسن الاشعري والامام أبي منصور الماتريدي مستعينا بحول الله وقوته * متوكلاً عليه راجياً بحسن معونته * انه بالفضل جدير * وعلى ما يشاء قدر * وهذا تفصيل أسامي الكتب المشار اليها * ليعتمد الواقف على نقوله المعتمد عليها * وهي سوى ما ذكر بيانه في مقدمة شرح كتاب العلم فن كتب الاشاعرة كتاب الاسماء والصفات للامام أبي منصور وعبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي وهو أجمع كتاب رأيت في الفن وكتاب السنة للامام أبي القاسم هبة الله بن الحسن الطبري اللالكائي والتذكرة القشيرية للامام أبي نصر عبد الرحيم بن عبد الكريم القشيري والمدخل الاوسط الى علم الكلام للامام أبي بكر محمد بن الحسن بن فوران والكافي في العقائد والتصافي للامام الفقيه أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الصمد الاسكاف النيسابوري وعدة العقائد والقوائد باثبات الشواهد للامام يوسف بن ذوناس الفندلاقي المالكي ومعتقد أهل السنة والجماعة للامام ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني واعتقاد أهل السنة للامام زين الاسلام أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري

وتعبر المطالب في شرح عقيدة ابن الحاجب لمحمد بن عبد الرحمن البكي قاضي الجماعة بتونس وإمعان الأدلة في قواعده عقائد أهل السنة لأنام الحرمين وشرحه للإمام شرف الدين بن التلمساني وشرح الكبير الشريف أبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي وحاشية العلامة أبي الوفاء الحسن بن مسعود اليوسفي عليه ومختصر شرح السنوسي على الجزائرية لابن تركي وهذا يد شرح جوهرة التوحيد للبرهان القاني والحاشية على أم البراهين للشهاب أحمد بن محمد الغنيمي والعقيدة للإمام أبي اسحق الشيرازي صاحب التنبية والعقيدة للإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام وشرح عقيدة المصنف لبعض العلماء الفضلاء وهي عقيدة صغيرة الحجم في نحو ورقة وشارحها ألفه بمكة في رابع رجب سنة خمس وعشرين وثمانمائة سمى منار سبل الهدى في مجلد ومشكاة الأنوار وكمياء السعادة والمقصود الأسنى في معاني أسماء الله الحسنى والمعارف العقلية ولباب الحكمة الإلهية والمنقذ من الضلال والمقصود عن الأحوال والجامع العوام في علم الكلام والاربعين في أصول الدين سبعتهم للمصنف وكتاب أسرار التنزيل للفخر الرازي ومجبة الحق ومنجاة الخلق لأبي الخير أحمد بن اسمعيل الطالقاني القزويني وتبيين كذب المفتري على الإمام أبي الحسن الأشعري للحافظ ابن عساكر وتأويل التشابهات لشمس الدين ابن اللبان ومن كتب الماتريدي شرح عقيدة الإمام أبي جعفر الطحاوي لأبي المحاسن محمود بن أحمد بن مسعود القونوي الحنفي وشرح العقائد النسفية لمؤلفه الإمام نجم الدين عمر بن محمد النسفي وللإمام حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي والإمام شهاب الدين أحمد بن أبي المحاسن الطيبي الأسدي الحنفي وللإمام السكستلي والإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وحاشية أحمد بن موسى الخبالي عليه وكتاب السامرة للكمال بن الهمام مع شرح تليذه ابن أبي شريف عليه وشرح الفقه الأكبر للعلامة ملا علي القاري ونظام الفرائد وجمع الفوائد للفاضل عبد الرحيم بن علي الرومي وإشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة بياض زاده جمع فيه الكتب الخمسة المنسوبة للإمام وشرحها والعمدة للإمام ناصر الحق نور الدين أبي المحاسن أحمد بن محمود الصابوني البخاري وهو غير عمدة النسفي وشرح بحر الكلام للبخاري وتلخيص الأدلة للصفار وغير هؤلاء مما سيأتي التصريح بالنقل عنها في مواضع من هذا الكتاب

(مقدمة وفيها فصول الفصل الأول في ترجمة أباي السنة أبي الحسن الأشعري وأبي منصور الماتريدي)
فأما أبو الحسن الأشعري فهو الإمام الناصر للسنة أمام المتكلمين علي بن اسمعيل بن أبي بشر اسحق بن سالم ابن اسمعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري واسم أبي موسى عبد الله بن قيس صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنه ترجمه الحافظان أبو القاسم ابن عساكر في كتاب تبيين المفتري على أبي الحسن الأشعري وأبو عبد الله الذهبي في تاريخ الإسلام وقبلهما الحافظ أبو بكر الخطيب في التاريخ ثم التاج السبكي في الطبقات والعماد بن كثير الحافظ في الطبقات أيضا ما بين مطول ومختصر ما حاصله ولد سنة ستين ومائتين وقيل سنة سبعين والاول أشهر أخذ علم الكلام أولا عن شيخه أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة ثم فارق له لما رآه ورجع عن الاعتزال وأظهر ذلك إظهارا فصحا منبر البصرة يوم الجمعة ونادى بأعلى صوته من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن وإن الله لا يرى في الدار الآخرة إلا بصار وإن العباد يخلقون أفعالهم وهما أنا نائب من الاعتزال معتقد الرد على المعتزلة ثم شرع في الرد عليهم والتصنيف على خلافهم ودخل بغداد وأخذ الحديث عن زكريا بن يحيى الساجي أحد أئمة الحديث والفقه وعن أبي خليفة الجمحي وسهل بن سرح ومحمد بن يعقوب المقرئ وعبد الرحمن بن خلف الضبي البصريين وروى عنهم كثيرا في تفسيره وصنف بعد رجوعه من اعتزاله الموحز وهو في ثلاث مجلدات كتاب مفيد في الرد على الجهمية والمعتزلة ومقالات الإسلاميين وكتاب الابانة وقال الخطيب هو بصرى سكن بغداد إلى أن توفي وكان يجلس في أيام الجمع في حلقة أبي اسحق

المروزي الفقيه في جامع المنصور ومن أخذ عنه أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد
 الطائي وأبو الحسن الباهلي وبن دار بن الحسن الصوفي وأبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري وهؤلاء
 الأربعة أخص أصحابه فابن مجاهد هو شيخ أبي بكر الباقلاني وهو مالكي كما صرح به عياض في المدارك
 والباهلي شيخ الاستاذين أبي اسحق الاسفرايني وأبي بكر بن فورك وشيخ الباقلاني أيضا لأنه أخص
 بابن مجاهد والاستاذان أخص بالباهلي ومن اتخذ من عن الأشعري الاستاذ أبو سهل الصعلوكي وأبو
 بكر القفال وأبو زيد المروزي وأبو عبد الله بن خفيف الشيرازي وزاهر بن أحمد السرخسي والحافظ
 أبو بكر الجرجاني الأسماعيلي والشيخ أبو بكر الأودفي والشيخ أبو محمد الطبري العراقي وأبو جعفر
 السلمي النقاش وغيرهم هؤلاء أصحابه وأما الذين جالسوا أصحابه وأصحاب أصحابه وهم جرافهم كثيرون
 على طبقاتهم وأما اجتهد الشيخ في العبادة والتأله فأمر غريب ذكر بن دار أنه أنه مكث عشرين
 سنة يصلي الصبح بوضوء العشاء وكان يأكل من غلة قرية وقفها جده بلال بن أبي بردة على نسائه قال وكانت
 نفقته في كل سنة سبعة عشر درهما كل شهر درهم وشئ يسير قال ابن كثير قال الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرايني كنت في جنب أبي الحسن الباهلي كقطرة في البحر وسمعتة يقول كنت أمان في جنب أبي الحسن
 الأشعري كقطرة في البحر وقال القاضي الباقلاني أحسن أحوالي أن أفهم كلام أبي الحسن الأشعري
 وقال ابن السبكي ومن أراد معرفة قدر الأشعري وإن عتلى قلبه من حبه فعليه بكتاب تبين المفترى للحافظ أبي
 القاسم بن عساكر وهو من أجل الكتب وأعظمها فائدة وأحسنها ويقال لا يكون الفقيه شافعيًا على
 الحقيقة حتى يحصل هذا الكتاب وكان مشيختنا بأمروا الطلبة بالنظر فيه قال وقد زعم بعض الناس أن
 الشيخ كان مالكي المذهب وليس ذلك بصحيح إنما كان شافعيًا تفقه على أبي اسحق المروزي نص
 على ذلك الاستاذ أبو بكر بن فورك في طبقات المتكلمين والاستاذ أبو اسحق الاسفرايني فيما نقله الشيخ
 أبو محمد الجويني في شرح الرسالة والمالكي هو القاضي أبو بكر الباقلاني شيخ الأشاعرة اه قلت والذي
 قال أنه مالكي المذهب جماعة منهم القاضي عياض فذكره في طبقاتهم في كتابه المدارك واعتمد عليه وتبعه
 على ذلك غير واحد ومنهم أبو عبد الله محمد بن موسى بن عماد الكلاعي البورقي وهو من أئمة المالكية فإنه
 صرح في ترجمة الشيخ بأنه كان مالكي المذهب في الفروع وحكى أنه سمع الإمام رافع الجمال يقول ذلك
 هكذا نقله الذهبي قال ابن السبكي وقد وقع لي أن سبب الوهم فيه أن القاضي أبا بكر كان يقال له الأشعري
 لشدة قيامه في نصرة مذهب الشيخ وكان مالكيًا على الصحيح الذي صرح ابن السمعاني في القواطع وغيره
 من النقلة الاثبات ورافع الجمال قرأ على من قرأ على القاضي فأظن البورقي سمع رافعا يقول الأشعري مالكي
 فتوهمه يعني الشيخ وإنما يعني رافع القاضي أبا بكر هذا ما وقع لي ولا أشك فيه والبورقي رجل معتزل بعيد
 الدار عن بلاد العراق متأخر عن زمان أصحاب الشيخ وأصحاب أصحابه فيبعد عليه تحقيق حاله وقد تقدم
 كلام الشيخ أبي محمد الجويني عن الاستاذ أبي اسحق وكفى به فانه أعرف من رافع ولا أحد في عصر الاستاذ
 أخبر منه بحال الشيخ إلا أن يكون الباقلاني اه وهذا الذي ذكره آخره مسلم ولكن توجهه لكلام رافع
 مستبعد كما لا يخفى ولم لا يكون الشيخ عارفا بالمذهبيين يفتيهم ما كما كان ابن دقيق العيد وغيره من جهابذة
 العلماء ويكون دعوى كل من الفريقين صحيحا فتأمل وقال ابن كثير ذكر والشيخ أبي الحسن الأشعري
 ثلاثة أحوال أولها حال الاعتزال التي رجح عنها لاحتالة الحال الثاني اثبات الصفات العقلية السبعة وهي
 الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وتأويل الجزئية كالوجه واليد والقدم
 والساق ونحو ذلك والحال الثالث اثبات ذلك كله من غير تكيف ولا تشبيه جريا على منوال السلف وهي
 طريقته في الابانة التي صنفها آخرًا وشرحها الباقلاني ونقلها ابن عساكر وهي التي مال إليها الباقلاني
 وإمام الحرمين وغيرهما من أئمة أصحاب المتقدمين في أواخر أقوالهم والله أعلم واختلف في وفاته على

أقوال فقال الأستاذ ابن فورك والحافظ أبو يعقوب اسحق بن إبراهيم القراب وأبو محمد بن حزم أنه مات
سنة أربع وعشرين وثلاثمائة وقال غيرهم سنة ثلاثين وقيل سنة ثمان وثلاثين وقيل سنة عشرين والأول
أشهر قلت وصححه ابن عساكر * وأما الإمام أبو منصور الماتريدي فهو محمد بن محمد بن محمود الحنفي المتكلم
وماتريد ويقال ماتريد بالثناة الفوقية بدل الدال في آخره محلة بسمرقند أوقرية بها ويلقب بإمام
الهدى وترجمه الإمام المحدث يحيى الدين أبو محمد عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله بن سالم بن أبي الوفا
القرشي الحنفي في الطبقات المسمى بالجواهر المضئية والإمام مجد الدين أبو الندى اسمعيل بن إبراهيم
ابن محمد بن علي بن موسى الكاكي البليسي القاهري الحنفي في كتاب الأنساب كل منهما على الاختصار
وكذا يوجد بعض أحواله في أنساب كتب المذهب وحاصل ما ذكره أنه كان إماما جليلا مناضلا عن
الدين موطلا لعقائد أهل السنة قطع المعتزلة وذوى البدع في مناظراتهم وخصمهم في محاوراتهم حتى
أسكنهم تخرج بالإمام أبي نصر العياضي وكان يقال له إمام الهدى وله مصنفات منها كتاب التوحيد
وكتاب المقالات وكتاب رد أوائل الأدلة للكعبى وكتاب بيان وهم المعتزلة وكتاب تأويلات القرآن وهو كتاب
للإيضاح فيه كتاب بل لا يدانيه شيء من تصنيف من سبقه في ذلك الفن وله غير ذلك وكانت وفاته سنة ثلاث
وثلاثين وثلاثمائة بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل وقبره بسمرقند كذا وجد بخط الحافظ قطب
الدين عبد الكريم بن المنير الحلبي الحنفي ووجدت في بعض المراجع زيادة محمد بن محمد بن محمود وبالأصاري
في نسبه فان مع ذلك فلا ريب فيه فإنه ناصر السنة وقامع البدعة ويحيى الشريعة كما أن كنيته تدل على
ذلك أيضا ووجدت في كلام بعض الأجلة من شيوخ الطريقة أنه كان مهدي هذه الأمة في وقته
ومن شيوخه الإمام أبو بكر أحمد بن اسحق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز وأما شيخه
الذكر أبو نصر العياضي الذي تخرج به هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر
ابن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي ذكره الأديبي
في تاريخ سمرقند وقال كان من أهل العلم والجهاد ولم يكن أحد يضاهيه علما وورعه وجلادته وشهامته
إلى أن استشهد خلفه أربعين رجلا من أصحابه كانوا من أقران أبي منصور الماتريدي وله ولدان
فقيهان فاضلان أبو بكر محمد وأبو أحمد ومن مشايخ الماتريدي نصير بن يحيى البلخي ويقال نصر
بكر مات سنة ثمان وستين ومائتين ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي فاضلي الري ترجمه
الذهبي في الميزان وقال حدث عن وكيع وطبقته وقد تقدم ذكره في الباب السادس من كتاب العلم
في قصة دخول حاتم الأصم عليه فاما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم
تفقهوا على الإمام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني وهو على الإمامين أبي يوسف ومحمد بن
الحسن وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضا على الإمامين أبي مطيع الحكيم بن عبد الله البلخي
وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي وأخذ محمد بن مقاتل أيضا عن محمد بن الحسن أربعمائة عن
الإمام أبي حنيفة قال ابن البياضي من علمائنا وليس الماتريدي من أتباع الأشعري لكونه أول من
أظهر مذهب أهل السنة كما نطن لأن الماتريدي مفصل لمذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه المظهرين
قبل الأشعري مذهب أهل السنة فلا يخالو زمان من القائلين بنصرة الدين وإظهاره كما في التبصرة
النسفية وكيف لا وقد سبقه أيضا في ذلك الإمام أبو محمد عبد الله بن سعيد القطان وله قواعد وكتب
وأصحاب ومخالفات للحنفية لا تبلغ عشر مسائل كما في سبر الظهيرية والإمام أبو العباس أحمد بن إبراهيم
القلانسي الرازي وله أيضا قواعد وكتب وأصحاب وألف الإمام ابن فورك كتاب اختلاف الشيوخ
القلانسي والأشعري كما في التبصرة النسفية اه قلت أما عبد الله بن سعيد القطان فهو أبو محمد المعروف
بأبن كلاب بالضم والتشديد ويقال فيه عبد الله بن محمد أيضا أحد الأئمة المتكلمين ووفاته بعد الأربعين

ومائتين فيما يظهر ذكره أبو عاصم العبادي الشافعي في طبقة أبي بكر الصيرفي وابن النجار في تاريخ بغداد وذكر بينه وبين عباد بن سليمان مناظرة وعباد بن سليمان هذا من رؤس المعتزلة وابن كلاب من أئمة السنة كان يقول ان صفات الذات ليست هي الذات ولا غيرها ثم زاد على سائر أهل السنة فذهب كعباد بن سليمان ان كلامه تعالى لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الازال لحدوث هذه الامور وقدم الكلام النفسي وانما يتصف بذلك فيما لا يزال فالزمهما أئمتنا أن يكون القدر المشترك موجودا بغير واحد من خصوصياته فهذه هي مقالة ابن كلاب التي ألزمه أصحابنا وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول وكان عباد ينسب له الكفر لعله لتلك المقالة أولان المعتزلة بأسرهم يقولون للصفانية أعني مثبتى الصفات لقد كفرت النصارى بثلاث وكفرتم بسبع وهو تشنيع من سفهاء المعتزلة على الصفانية ما كفرت الصفانية ولا أشركت وانما وجدت وأثبتت صفات قديم واحد بخلاف النصارى فانهم أثبتوا قدماء فاني يستويان أو يتقاربان وقد ذكره والد الفخر الرازي في آخر كتاب غاية المرام في علم الكلام فقال ومن متكلمي أهل السنة في أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي ذم المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببسائنه وهو أخو يحيى بن سعيد القطان صاحب الجرح والتعديل اه قال التاج السبكي وكشفت عن يحيى بن سعيد القطان هل له أخ اسمه عبد الله فلم أتضحق الى الآن شيئا وان تحققت شيئا لحقته ان شاء الله قلت الرجل معروف بابن كلاب واسمه عبد الله واختلف في اسم أبيه على قولين محمد أو سعيد وظاهر سياق أئمة النسب ان كلاهما اسم جد له أو لقب جد له وان كان سبق في أول الترجمة خلاف ذلك فانه مبني على غير مشهور ويحيى بن سعيد القطان جد فروع وهو من موالي تميم ولم أر من ذكر له أبا اسمه عبد الله ولم يأت بهذه الغريبة الا والد الفخر فيحتاج الى متابعة قوية والله أعلم وأما أبو العباس القلانسي فانه من طبقة ابن فورك بل من طبقة أصحابه فكيف يصح قوله وقد سبقه أي الأشعري كما في التبصرة النسفية والذي يظهر أن صاحب المقالات انما هو والده أبو اسحق ابراهيم بن عبد الله القلانسي وهو أيضا في الطبقة الثانية من أصحاب أبي الحسن الأشعري معاصر لابن فورك ولا بد من التأمل والنظر في هذا المقام والله أعلم

(الفصل الثاني) اذا أطلق أهل السنة والجماعة المراتبهم الاشاعرة والماتريدية قال الخبالي في حاشيته على شرح العقائد الاشاعرة هم أهل السنة والجماعة هذا هو المشهور في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار وفي ديار ما وراء النهر يطلق ذلك على الماتريدية أصحاب الامام أبي منصور وبين الطائفتين اختلاف في بعض المسائل كمسئلة التكوين وغيرها اه وقال الكستلي في حاشيته عليه المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر الاقطار هم الاشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة أي طريق النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة أي طريقة الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني صاحب محمد بن الحسن صاحب الامام أبي حنيفة وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستنناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد والمحققين من الفريقين لا ينسب أحدهما الاخر الى البدعة والضلالة اه وقال ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقده واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وان اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك أو في لمية ما هنالك وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف الأول أهل الحديث ومعتمد مبادئهم الادلة السمعية أعني النكاتب والسنة والاجماع الثابتة أهل النظر العقلي والصناعة الفكرية وهم الأشعرية والحنفية وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطاب

يتوقف السمع عليه وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط والعقلية والسمعية في غيرها
وانتقوا في جميع المطالب الاعتقادية الا في مسألة التكوين ومسألة التقليد الثالثة أهل الوجدان
والكشف وهم الصوفية ومبادئهم مبادئ أهل النظر والحديث في البداية والكشف والالهام في النهاية
اه وليعلم أن كلا من الامامين أبي الحسن وأبي منصور رضى الله عنهما وجزاهما عن الاسلام خير المبدءا
من عندهما رأيا ولم يشتقا مذهباً انما هما مقرران لمذاهب السلف مناضلان عما كانت عليه أصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحدهما قام بنصرة فصوص مذهب الشافعي ومادلت عليه والثاني قام
بنصرة فصوص مذهب أبي حنيفة ومادلت عليه وناظر كل منهما ذوى البدع والضلالات حتى انقطعوا
وولوا منهزمين وهذا في الحقيقة هو أصل الجهاد الحقيقي الذي تقدمت الإشارة اليه فالانساب اليهما
انما هو باعتبار ان كلا منهما عقد على طريق السلف نطقاً وتمسك وأقام الحجج والبراهين عليه فصار
المقتدى به في تلك المسالك والدلائل يسمى أشعرياً وما تروى وذكروا العز بن عبد السلام أن عقيدة
الاشعري اجمع عليها الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة ووافقه على ذلك من أهل عصره
شيخ المالكية في زمانه أبو عمرو بن الحاجب وشيخ الحنفية جمال الدين الحصري وأقره على ذلك التقي
السبكي فيما نقله عنه ولده التاج وفي كلام عبد الله البور في المتقدم بذكره ما نصه أهل السنة من
المالكية والشافعية وأكثر الحنفية بلسان أبي الحسن الاشعري يناضلون ويحجته بحجته ثم قال ولم
يكن أبو الحسن أول منسكهم بلسان أهل السنة انما جرى على سنن غيره أو على نصرة مذهب معروف
فزاد المذهب حجة وبيانا ولم يبتدع مقالة اخترعها ولا مذهباً انفرده إلا ترى أن مذهب أهل المدينة
نسب الى مالك ومن كان على مذهب أهل المدينة يقال له مالكي ومالك انما جرى على سنن من كان
قبله وكان كثير الاتباع لهم الا انه لما زاد المذهب بيانا وبسطاً عزى اليه كذلك أبو الحسن الاشعري
لا فرق ليس له في مذهب السلف أكثر من بسطه وشرحه وتوابعه في نصرته ثم عُد خلقاً من أئمة
المالكية كانوا يناضلون عن مذهب الاشعري ويدعون من خالفه اه قال التاج المالكية أخص
الناس بالاشعري اذ لا تحفظ مالكا غير اشعري ويحفظ من غيرهم طوائف جنحوا امالي اعترال أو الى
تشبيهه وان كان من جنح الى هذين من رعا الفرق وذكرا ابن عساكر في التبيين أبا العباس الحنفي يعرف
بقاضي العسكرو وصفه بأنه من أئمة أصحاب الحنفية ومن المتقدمين في علم الكلام وحكى عنه جملة من
كلامه فمن قوله وجدت لأبي الحسن الاشعري كتباً كثيرة في هذا الفن يعني أصول الدين وهو قريب
من مائتي كتاب والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الاشعري كتاباً كبيراً التصحيح مذهب
المعتزلة فانه كان يعتقد مذهبهم ثم بين الله ضلالهم فبان عما اعتقده من مذهبهم وصنف كتاباً ناقضاً لما
صنف للمعتزلة وقد أخذ عامة أصحاب الشافعي عما استقر عليه مذهب أبي الحسن وصنف أصحاب الشافعي
كتباً كثيرة على وفق ما ذهب اليه الاشعري الا ان بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة خطأ أبا
الحسن في بعض المسائل مثل قوله التكوين والمكون واحد ونحوها فمن وقف على المسائل التي أخطأ
فيها أبو الحسن وعرف خطأه فلا بأس له بالنظر في كتبه فقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل
السنة والجماعة ونظروا فيها

(ذكر البحث عن تحقيق ذلك)

قال التاج السبكي سمعت الشيخ الامام الوالد يقول ما تضمنته عقيدة الطحاوي هو ما يعتقد الاشعري
لا يخالف الا في ثلاث مسائل اه قلت وكانت وفاة الطحاوي بمصر في سنة احدى وثلاثين وثلاثمائة فهو
معاصر لأبي الحسن الاشعري وأبي منصور الماتريدي ثم قال التاج السبكي وأنا أعلم أن المالكية
كلهم أشاعرة لا استثنى أحداً والشافعية غالبهم أشاعرة لا استثنى الا من لحق منهم بتجسيم أو اعترال

من لا يعبا الله به والحنفية أكثرهم أشاعة أعني يعتقدون عقيدة الأشعرى لا يخرج منهم الا من
 لحق منهم بالمعتزلة والحنابلة أكثر فضلاء متقدميهم أشاعة لا يخرج منهم الا من لحق بأهل التجسيم
 وهم في هذه الفرقة من الحنابلة أكثر من غيرهم وقد تأملت عقيدة أبي جعفر الطحاوي فوجدت
 الامر على ما قال الشيخ الامام الوالد وعقيدة الطحاوي زعم انها الذي عليه أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد
 ثم تصفحت كتب الحنفية فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبينهم خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة منها
 معنوية ستة مسائل والباقي لفظي وتلك الست المعنوية لا تقتضى مخالفتهم. م لنا ولا مخالفتنا لهم منها
 تكفيرا ولا تبديعا صرح بذلك الاستاذ أبو منصور البغدادى وغيره من أئمتنا وأئمتهم وهو غنى عن
 التصريح لوضوحه ومن كلام الحافظ الذهبي الاصحاب كلهم مع اختلافهم في بعض المسائل كلهم أجمعون
 على ترك تكفير بعضهم بعضا يجمعون بخلاف من عداهم من سائر الطوائف وجميع الفرق فانهم حين
 اختلفت بهم مستشعرات الاهواء والطرق كفر بعضهم بعضا ورأى تبريه ممن خالفه فرضا قال التاج
 السبكي ثم هذه المسائل الثلاثة عشر لم يثبت جميعها عن الشيخ ولا عن أبي حنيفة رضى الله عنهما ولكن
 الكلام بتقدير الصحة ولى قصيدة نونية جمعت فيها هذه المسائل وضمت اليها مسائل اختلفت الاشاعة
 فيها مع تصويب بعضهم بعضا في أصول العقيدة ودعواهم انهم أجمعون على السنة وقد ولى كثير من
 الناس بحفظ هذه القصيدة لاسيما الحنفية وشرحها من أصحابي الشيخ العلامة نور الدين محمد بن أبي
 الطيب الشيرازي الشافعي وهو رجل مقيم في بلاد كيلان ورد علينا دمشق في سنة سبع وخمسين
 وسبع مائة وأقام يلازم حلقتي نحو عام ونصف ولم أرفق من جاء من العجم في هذا الزمان افضل منه ولا
 أدين وأما أذكر لك قصيدتي في هذا المكان لتستفيد منها مسائل الخلاف وما اشتملت عليه

الورد خذك صبيغ من انسان * أم في الحدود شقائق النعمان
 والسيف لحظك سل من أجفان * فسطا كمثل مهند وسنان
 بالله ما خلقت لحاظك باطلا * وسدى تعالى الله عن بطلان
 وكذلك عقلك لم يركب يا أخي * عبثا وبودع داخل الجثمانى
 لكن ليسعد أوليشقى مؤمن * أو كافر فبنو الورى مصنفان
 كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمانى
 واعلم بان الحق ما كانت عليه * صحابة المبعوث من عدنان
 قد تزهوا الرجن عن شبه وقد * دانوا بما قد جاء في القرآن
 ومضوا على خير وما عقدوا * مجالس في صفات الخالق الديان
 وأنت على أعقابهم علماءنا * غرسوا ثمارا يجتنيها الجاني
 كالشافعي ومالك وكأحمد * وأبي حنيفة والرضي سفيان
 وكثرت الحق وداود ومن * يقفوا طرائقهم من الاعيان
 وأنى أبو الحسن الامام الأشعرى * مينا للحق اى بيان
 ومناضلا عليه أولئك الا * سلاف بالخير والافتقان
 ما ان يخالف مالك والشافعي * وأحمد بن محمد الشيباني
 لكن يوافق قولهم وزيد * حسنا وتحققا وفضل بيان

ومنها

ومنها والكل معتقدون أن الهنا * متوحد فرد قديم داني * حتى عليم قادر متكلم
 عال ولا يعنى علو مكان * بان له سمع وابصار يرى * جد جميع ما يجري من الانسان
 الى أن قال يا صاح ان عقيدة النعمان * نوالشعرى حقيقة الايمان

كلاهما والله صاحب سنة * جهدى نبي الله مقتديان * لاذا يبدع ذوا ولا هذا وان
تخسب سواه وهمت في الحسبان * من قال ان أبا حنيفة مبدع * رأيا فذلك قائل الهذيان
أوطن ان الاشعري مبدع * فلقد أساء وباء بالخسران * كل امام مقتدى ذو سنة
كالسيف مسلولا على الشيطان * والخلف بينهما قليل أمره * سهل بلا بدع ولا كفران
فيما يقل من المسائل عدة * ويهون عند تطاعن الافران * ولقد يؤل خلافها مالى
لفظ كالاستثناء في الايمان * وكنعان السعيد يضل أو * يشقى ونعمة كأفرخوان

الاشعري يقول أنا مؤمن ان شاء الله وأبو حنيفة يقول أنا مؤمن حقوا الاشعري يقول السعيد من كتب
في بطن أمه سعيدا والشقي من كتب في بطن أمه شقيا لا يتبدلان وأبو حنيفة يقول قد يكون سعيدا ثم
ينقلب والعباد بالله شقيا وبالعكس والاشعري يقول ليس على الكافر نعمة وكل ما يتقلب فيه استدراج
وأبو حنيفة يقول عليه نعمة ووافقه من الاشاعرة أبو بكر الباقلاني فهو مع الحنفية في هذه كما انما تريد
معنا في مسألة الاستثناء ثم ساق في قصيدته هذه المسائل التي عزيت الى الاشعري فنها انكار الرسالة بعد
الموت وهي من الكذب عليه وفي كتبه وكتب أصحابه خلاف ذلك ثم ذكر مسألة الرضا والارادة وقال
فاعلم ان المنقول عن أبي حنيفة اتحادهما وعن الاشعري افتراقهما وقيل ان أبا حنيفة لم يقل بالاتحاد
فيهما بل ذلك مكذوب عليه فعلى هذا انقطع النزاع وانما الكلام بتقد برحمة الاتحاد عنده وعند أكثر
الاشاعرة على ما يعزى الى أبي حنيفة من الافتراق منهم امام الحرمين وغيره آخرهم الشيخ يحيى الدين
النوروى رحمه الله تعالى قال هما شئ واحد ولكن أنالا اختار ذلك والحق عندي انهما مفترقان كما هو
منصوص الشيخ أبي الحسن ثم ذكر ما نسب الى الاشعري من عدم صحة ايمان المقلد وقد أنكر القشيري
ذلك في رسالته شكايه أهل السنة وقال انه مكذوب عليه ثم قال

وكذلك كسب الاشعري وانه * صعب ولكن قام بالبرهان

من لم يقل بالكسب مال الى اعترا * ل أو مقال الجبري الطغيان

كسب الاشعري كما هو مقرر في مكانه انه يضطر اليه من ينكر خلق الافعال وكون العبد مجبرا والاؤل
اعتزال والثاني جبر فكل أحد يشب واسطة لكن يعسر التعبير عنها وتداولها بالفرق بين حركة
المرتفع والمختار وقد اضطرر المحققون في تحرير هذه الواسطة والحنفية يسمونها الاختيار والذي تحرر
لنا ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب على لفظ الاختيار
لكونه منطوق القرآن والقوم أثر والفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد والقاضي أبي بكر مذهب
زيد على مذهب الاشعري فاعله رأى القوم ولا امام الحرمين والغزالي مذهب زيد على المذهبين جميعا
ويدنو كل الدنو من الاعتزال وليس هو هو ثم قال وقد عرفنا ان الشيخ الوالد كان يقول ان عقيدة
الطحاوي لم تشمل الاعلى ثلاث ولكنا نحن جمعنا الثلاث الاخر من كلام القوم أولها ان الرب تعالى له
عندنا أن يعذب الطائعين ويثيب العاصين كل نعمة منه فضل وكل نعمة منه عدل ولا يجزع عليه في ملكه
ولا ادعى له الى فعله وعندهم يجب تعذيب العاصي وانابة المطيع ويمتنع العكس

ووجوب معرفة الاله الاشعري * يقول ذلك بشريعة الديان

والعقل ليس بما كمل لكن له الا * دراك لاحكم على الحيوان

وقضوا بان العقل بوجهها وفي * كتب الفروع لعصمنا وجهان

وبأن أوصاف الفعال قديمة * ليست بمحدثات على الحدثان

وبأن مكتوب المصاحف منزل * عين الكلام لمنزل القرآن

وبالمعنى أنكر ذافان يصدق فقد * ذهب من التعداد مسئلتان

هذي ومسئلة الارادة قبلها * أمران فيما قال مكذوبان
وكما اتفق هاذالك عنهم هكذا * عنا اتفق مما يقال اثنان
قالوا ليس بجائر تكليف ما * لا يستطيع فتي من الفتيان
وعليه من أصحابنا شيخ العرا * ق وحجة الاسلام ذو الاتقان
(مسئلة) تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وحجة الاسلام
الغزالي وابن دقيق العيد

قالوا وتمتنع الصغار من نبيسي لاله وعندنا قولان * والمنع مروي عن الاستاذ وال
قاضي عياض وهو ذور حجان * وبه أقول وكان مذهب والدي * رفعا لرببتهم عن النقصان
والاشعري امامنا لكننا * في ذا نخالفه بكل لسان

الى أن قال هذا الامام وقبله القاضي يقولان البقا الحقيقة الرجان
وهما كبير الاشعرية وهو قاضي لبراند في الذات للامكان * والشيخ والاستاذ من هاتين في
عقد وفي أشياء مختلفان * وكذا ابن فورك الشهيد وحجة الا * سلام خصم الافك والبتهان

وابن الخطيب وقوله ان الوجو * د يزيد وهو الاشعري الثاني
والاختلاف في الاسم هل هو والشمسي واحد لاثنتان أو غيران

والاشعرية بينهم خلاف اذا * عدت مسائله على الانسان
بلغت مئين وكلهم ذو سنة * أخذت عن المبعوث من عدنان
وكذلك أهل الرأي مع أهل الحد * يث في الاعتقاد الحق متفقان
ما ان يكفر بعضهم بعضا ولا * أزرى عليه وسامه بهوان
الا الذين يجزل عنهم فهم * فيه تثبت عنهم الفتنان
هذا الصواب فلا تظن غيره * واعقد عليه بخنصر وبنان

ومنها

وهي طويلة أوردت منها القدر المذكور مع البيان الاجمالي وأما التفصيل في المسائل المختلف فيها بين
الفريقين فانها بلغت خمسين مسئلة وسأذكرها في فصل يختص به وهذه القصيدة على وزن قصيدة لابن
زفيل رجل من الحنابلة وهي ستة آلاف بيت رد فيها على الاشعري وغيره من أئمة السنة وجعلهم جهمية
تارة وكفارا أخرى وقد رد عليها شيخ الاسلام التقي السبكي في كتاب سماه السيف الصقيل ونحن نورد منه
ما ذكر في مقدمته في الجبل النافعة المفيدة وما أطن ولده التاج أراد في قصيدته المذكورة
كذب ابن فاعلة يقول بجهله * الله جسم ليس كالجسمان

الاشارة الى هذا الرجل وان لم يصرح به وهذا أول قصيدة ابن زفيل

ان كنت كاذبة الذي حدثتني * فعليسا اثم الكاذب الفتنان
جهنم بن صفوان وشيعته الاولى * بخدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى * والعرش أخلاوه من الرجان
والعبد عندهم فليس بفاعل * بل فعله كتحرك الرجان

الى آخر ما قال وهذا نص الشيخ تقي الدين السبكي في شرحه على هذه القصيدة لا تشغل من العلوم الاجما
ينفع وهو القرآن والسنة والفقه وأصول الفقه والنحو وبأخذها عن شيخ سالم العقيدة وتجنب علم
الكلام والحكمة اليونانية والاجتماع بمن هو فاسد العقيدة أو النظر في كلامه وليس على العقائد أضمر
من شين علم الكلام والحكمة اليونانية وهما في الحقيقة علم واحد وهو العلم الالهى لكن اليونان
طلبوه بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل وافتروا ثلاث فرق احداها غلب عليها جانب العقل

وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة استوى الامر ان عندها وهم الاشعرية
 وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبته والسالم من ذلك كله ما كان
 عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي رضي الله عنه
 ينهى الناس عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال في الفقه وهو طريق السلامة ولو بقي الناس
 على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة لكن حدثت بدع
 أو جبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم عن أن ترىخ بهم اقلوب المهتدين والفرقة
 الاشعرية هم المتوسطون في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء الحنابلة
 وسائر الناس وأما المعتزلة فكانت لهم دولة في أوائل المائة الثالثة ساعدتهم بعض الخلفاء ثم اتخذوا
 وكفى الله تعالى شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة المتكلمين
 من أهل الاسلام والاشعرية أعدلهما لانها بنت أصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح وأما
 الحكمة اليونانية فالناس مكنتون شرها لان أهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام
 وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينسبون الى أجدواً جدمبراً منهم وسبب نسبهم اليه انه قام في
 دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا
 الاعتقاد السيئ وصار المتأخرون منهم يتبع المتقدم الا من عصمه الله تعالى وما زالوا من حين نبغوا مستذلين
 ليس لهم رأس ولا من يناظر وانما في كل وقت لهم ثورات ويتعلقون ببعض اتباع الدول ويكفي الله تعالى
 شرهم وما تعلقوا بأحد الا وكانت عاقبته الى سوء وأفسدوا اعتقاد جماعة شذوذ من الشافعية وغيرهم
 ولا سيما من بعض المحدثين الذين نقصت عقولهم أو غلب عليها من أضلهم فاعتقدوا انهم يرون بالحديث
 ولقد كان أفضل المحدثين زمانه بدمشق ابن عساكر تمتنع من تحديشهم ولا يمكنهم يحضرون مجلسه وكان
 ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء
 واطلاع ولم يجد شيخاً يهديه وهو على مذهبهم وهو جسر منجبر دلته بر مذهبه ويجد أموراً بعيدة
 فبحسارته ياتزمها فقال بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وان الله سبحانه وتعالى ما زال فاعلا وان
 التسلسل ليس بحال فيمضى كما هو فيما سياتى وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم
 يقتصر على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال ان السفر لزيرة قبر النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال
 ان الطلاق الثلاث لا يقع وان من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق واتفق العلماء على حبسه
 الحبس الطويل لحبسه السلطان ومنعه من الكتابة في الحبس وأن لا يدخل عليه بدواة ومات في الحبس
 ثم حدث من أصحابه من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك الى الناس سرا ويكتم جهراً فم الضرر
 بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر فيها عقائده وعقائد غيره وزعم
 بجهله ان عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفاً في علم الكلام الذي نهى العلماء
 من النظر فيه لو كان حقاً وفي تقرير العقائد الباطلة فيه وبرعهم اوزيادة على ذلك وهي جل العوام
 على تكفير كل من سواه وسوى طائفته فهذه ثلاثة أمور هي مجامع ما تضمنته هذه القصيدة والاول من
 الثلاثة حرام لان النهي عن علم الكلام ان كان نهى تنزيه فيما تدعو الحاجة الى الرد على المبتدعة فيه
 فهو نهى تحريم فيما لاتدعو الحاجة اليه فكيف فيما هو باطل والثاني من العلماء مختلفون في التكفير
 به ولم ينته الى هذا الحد اجمع هذه المبالغة في بقاء الخلاف فيه نظر وأما الثالث فنحن نعلم بالقطع ان
 هؤلاء الطوائف الثلاثة الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون وليسوا بكافرين
 فالقول بأن جميعهم كفار وجل الناس على ذلك كيف لا يكون كفراً وقد قال صلى الله عليه وسلم اذا قال
 المسلم لا خية يا كافر فقد باء بها أحدهما او لضرورة أو جبت بأن بعض من كفرهم مسلم والحديث

في انه يوه بها أحدهما فيكون القائل هو الذي بامهاتم حكرو دامام الحرمين على السجري وأطال في العبارة وقد اقتصرنا على القدر المذكور ولا في است بصدق بيان اعتقادهم والرد على أقوالهم وله محل غير هذا والله أعلم

(الفصل الثالث في تفصيل ما أجل آت من ذكر المسائل المختلف فيها بين الاشاعرة والماتريدية ليكون المطالع لها على بصيرة) أعلم أنه تقدم النقل عن التقي السبكي ان الاختلاف بين الفريقين في ثلاث مسائل فيما استنبطه من عقيدة أبي جعفر الطحاوي وزادوله التاج ثلاثة أخرى استخرجها من كتاب الماتريدية وزاد غيره سبعة أخرى وأورد الفاضل عبد الرحيم بن علي الخنفي في كتابه نظم القرائد وجع الفوائد أربعين مسألة براهينها وحججها وأطال الكلام فيها جدا وكذا العلامة ملا علي القاري في شرح الفقه الاكبر وذكر العلامة ابن البيضا في كتابه اشارات المرام من عبارات الامام حسين مسألة ولنقتصر على ايراد عبارته باختصارها وجعلها ما تشتمل من الاقوال قال رحمه الله تعالى في الخلافات بين جمهور الماتريدية والاشعرية الوجود والوجود عين الذات في التحقيق واختاره الاشعري خلافا لهم والاسم اذا أريد به المدلول عين المسمى ولا ينقسم كالصفات الى ماهو عين والى ماهو غيره والى ما ليس هو ولا غيره واختاره كثير منهم ويعرف الصانع حق المعرفة واختاره بعضهم وهو الحق كما في المنافع لا مدى وصفات الافعال راجعة الى صفة ذاتية هي التكوين أي مبدأ الانحاج من العدم الى الوجود وليس عين المكون واختاره الحرث المحاسبي كما في معالم السنن للخطابي والبقاء هو الوجود المستمر وليس صفة زائدة واختاره الباقلاني والاستاذ وكثير منهم والسمع بالاجارحة صفة غير العلم وكذا البصر واختاره امام الحرمين والرازي وكثير منهم وليس ادراك الشم والذوق واللمس صفة غير العلم في شأنه تعالى وليس احساس الشيء باحدى الحواس الخمس علمية بل آتته والعقل ليس علمية بعض الضروريات واختاره كثير منهم ويجب بحجج العقل في مدة الاستدلال معرفة وجوده تعالى ووحدته وعلمه وقدرته وكلامه وارادته وحدوث العالم ودلالة المجزة على صدق الرسول ويجب تصديقه ويحرم الكفر والتكذيب لامر البعثة وبلوغ الدعوة والحسن بمعنى استحقاق المدح والثواب والقبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب على التكذيب عنده اجالا عقليا أي يعلم به حكم الصانع في مدة الاستدلال في هذه العشرة كما في التوضيح وغيره لا لاجاب العقل للحسن والقبح ولا مطلقا كما زعمته المعتزلة أما كيفية الثواب وكونه بالجنة وكيفية العقاب وكونه بالنار فشرعي واختار ذلك الامام القفال الشاشي والصيرفي والخلمبي وأبو بكر الفارسي والقاضي أبو حامد وكثير من متقدمهم كما في القواطع للامام أبي المفطر السمعاني الشافعي والكشف الكبير وهو مختار الامام القلانسي كما في التبصرة البغدادية ولا يجوز نسخ ما يقبل حسنه أو فحجه السقوط كوجوب الايمان وحرمة الكفر واختاره المذكورون والقبح والحسن بمعنى الامر والنهي لحكمة الامر الناهي والحسن بمعنى كون الفعل بحسب يدرك بالعقل اشتماله على عاقبة جيدة والقبح بمعنى كونه يدرك به عدم اشتماله على ذلك لما يتصور أن يفعله الله تعالى لكنه لحكمته لا يفعل ذلك كما في التبصرة والتعديل والتسديد وكل ما صدر منه تعالى فهو حسن اجاعا ويستحيل عقلا اتصافه تعالى بالجور وما لا ينبغي فلا يجوز تعذيب المطيع ولا العفو عن الكفر عقلا لمنافاته للحكمة فيجزم العقل بعدم جواز كافي التزيمات ولا يجوز التكليف بما لا يطاق لعدم القدرة أو الشرط واختاره الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني كما في التبصرة وأبو حامد الاسفرايني كما في شرح ابن السبكي لعقيدة أبي منصور وأفعاله تعالى معاملة بالمصالح والحكم تفضلا على العباد فلا يلزم الاستكمال ولا وجوب الاصلح واختاره صاحب انقاصد وفقهاؤهم كما في كاشف الطوابع ولا تؤول المتشابهات ويفوض أمرها الى الله تعالى مع التنزيه عن ارادة طواهرها واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والحرث المحاسبي والقطاني والقلانسي كما في التبصرة البغدادية ولا يسمع الكلام النفسي

بل الدال عليه واختاره الاستاذ ومن تبعه كافي التبصرة لابي المغين النسفي والنفسى ما ذكره الله عز وجل
 في الازل بلا صوت ولا حرف كافي الارشاد للامام ابي الحسن الرستغني وهو مذهب السلف كافي نهاية
 الاقدام وهو اخبار في الازل واختاره الاشعري كافي المنايع وكثير من الاشاعرة كافي الصحائف والروايات
 نوع مشاهدة للروح قديم شاهد الشيء بحقيقته وقديم شاهد بمثاله كافي التأويلات الماتريدية والتفسير
 واختاره مالك والشافعي والاستاذ والغزالي والدليل النقلى يفيد اليقين عند توارد الأدلة على معنى واحد
 بطرق متعددة وقرائن متضمنة واختاره صاحب الابكار والمقاصد وكثير من المتقدمين والمحبة بمعنى
 الاستحسان لا مطلق الارادة فلا يعلق بغير الطائفة واختاره كثير منهم والاستطاعة صالحة للضدين على البدل
 واختاره القلانسي وابن شريح البغدادي كافي التبصرة البغدادية وكثير منهم كافي شرح المواقف
 واختار العبد مؤثر القدرتان المؤثرتان في محلين وهو الكسب لمقارنة الاختيار بلا تأثير أصلا واختاره
 الباقلاني كافي المواقف وهو مذهب السلف كافي المنطوقة للمحقق المرغوي واختاره الاستاذ أبو اسحق
 الاسفرائيني وامام الحرمين في قوله الاخبار ان اختياره مؤثر في المراد بمعاونة قدرة الله تعالى ولا تجتمع القدرتان
 المؤثرتان بالاستقلال ولا يلزم تماثل القدرتين لان المماثلة بالمساواة من وجه يقوى المتمثلان فيه وان
 لم يكن من كل وجه ولا يزيد ولا ينقص الايمان أى التصديق البالغ حق الجزم واختاره امام الحرمين
 والرازي والآتدمي والنووي كافي شرح السبكي وغيره وليس مشكوكا متفاوت الافراد قوة وضعفاته
 في التصديق بمعنى العلم وهو شرط للتصديق بالكلام النفسى المعتبر في الايمان كافي التعديل والمسامرة
 على ما اختاره الاشعري في رواية الباقلاني وكثير منهم كافي المسامرة وغيره والتفاوت في العصر الاول بزيادة
 المؤمن به وبعده بحسب الكيفيات من الاشراف واستدامة الثمرات ويعتمد ايمان الثاني عن العمران
 تقليد المخبر واختاره مالك والشافعي وابن حنبل والقطاني والمحاسبي والكرائيسى والقلانسي كافي التبصرة
 البغدادية ولا يستشاع في الايمان بوجود اعتبار الحال لا يمامه الشك ولو باعتبار المسأل واختاره الباقلاني
 وابن مجاهد كافي التبصرة البغدادية والشقي في الحال قد يسعد واختاره الباقلاني كافي شرح السبكي وينعم
 الكافر في الدنيا لكونها نعمة في الحال وتقبل توبة اليأس واختاره كثير منهم كافي شرح المقاصد
 والانباء معصومون عن الصغائر قصدا وعن الكاثر قطعا واختاره الاستاذ قال النووي وهو مذهب
 المحققين من المتكلمين والمحدثين والذكورة شرط النبوة واختاره كثير منهم والمجتهد يخطئ ويصيب
 والحق عند الله واحد واختاره المحاسبي والقطاني والاستاذ أبو اسحق وعبد القاهر البغدادي وكثير منهم
 كافي الكشف الكبير وتصح امامة المفضل واختاره الباقلاني وكثير منهم كافي المواقف وبالموت يحصل
 الخروج للروح والازهاق لا قطع البقاء فهو وجودى كافي التبصرة النسفية واختاره القلانسي كافي
 التبصرة البغدادية والاعراض لا تعاد واختاره القلانسي وهو أحد الروايتين عن الاشعري كافي المواقف
 فهذه خمسة مسائل خلافية في التفاريع الكلامية ذهب اليه جمهور الماتريدية وخالفهم فيه جمهور
 الاشاعرة كل ذلك مأخوذ من كلام الامام أبي حنيفة ومستفادها منه امامن العبارة أو الاشارة أو الدلالة
 أو الاقتضاء أو مفهوم المخالفة فانه يعتبر اكثرها في الرواية والله أعلم

* (الفصل الرابع) * هذه المسائل التي تلقاها الامامان الاشعري والماتريدي هي أصول الاثمة ورجهم
 الله تعالى فالاشعري بنى كتبه على مسائل من مذهب الامام مالك والشافعي أخذ ذلك بوسائط فايدها
 وذهبوا والماتريدي كذلك أخذها من نصوص الامام أبي حنيفة وهي في خمسة كتب الفقه الاكبر والرسالة
 والفقه الاوسط وكتاب العلم والمتعلم والوصية نسبت الى الامام واختلف في ذلك كثيرا فذهب من ينكر عزوها
 الى الامام مطالقا وانما ليست من عمله ومنهم من ينسبها الى محمد بن يوسف البخاري المكنى بأبي حنيفة وهذا
 قول المغترلة لما فيها من ابطال نصوصهم الزائفة وادعائهم كون الامام منهم كافي المناقب المكررية وهذا

كذب منهم على الامام فانه رضى الله عنه وصاحبه اول من تكلم في اصول الدين وأتقنها بقواطع البراهين على رأس المائة الاولى في التبصرة البعدادية أول متكلمي أهل السنة من الفقهاء أبو حنيفة ألف فيه الفقه الاكبر والرسالة في نصرة أهل السنة وقدنا طرفة الخوارج والشبهة والقدرية والذهرية وكانت دعائهم بالبصرة فسافر اليها نيفا وعشرين مرة وفضمهم بالادلة الباهرة وبلغ في الكلام الى انه كان المشار اليه بين الانام واقننى به تلامذته الاعلام اه وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري انه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر وجاد بن أبي حنيفة قد خصموا بالكلام الناس أى الزموا المخالفين وهم أئمة العلم وعن الامام أبي عبد الله الصمري ان الامام أبا حنيفة كان متكلم هذه الامة في زمانه وفقهم في الحلال والحرام وقد علم مما تقدم ان هذه الكتب من تأليف الامام نفسه والصحيح ان هذه المسائل المذكورة في هذه الكتب من أمالي الامام التي أملاها على أصحابه كحماد وأبي يوسف وأبي مطيع الحكم ابن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ففهم الذين قاموا بحماتها وتلقاها عنهم جماعة من الأئمة كاسماعيل بن جاد ومحمد بن مقاتل الرازي ومحمد بن سماعة ونصير بن يحيى البلخي وشداد بن الحكم وغيرهم الى ان وصلت بالاسناد الصحيح الى الامام أبي منصور الماتريدي فن عزاهن الى الامام صح لكون تلك المسائل من أمالته ومن عزاهن الى أبي مطيع البلخي أو غيره ممن هو في طبقته أو ممن هو بعدهم صح لكونها من جمعه ونظير ذلك المسند المنسوب للامام الشافعي فانه من تخرج أبي عمر ومحمد بن جعفر ابن محمد بن مطر النيسابوري والابن العباس الاصم من أصول الشافعي ونحن نذكر لك من نقل من هذه الكتب واعتمد عليها في ذلك نفع الاسلام على بن محمد البزدوي قد ذكر في أول أصوله جملة من الفقه الاكبر وكتاب العالم والرسالة وذكر بعض مسائل الكتب المذكورة في كل من شروح الكافي لحسام الدين السفغاني والشامل للقوام الاتقاني والشافعي لجلال الدين الكولاني وبيان الاصول للقوام السكاكي والبرهان للتجاري والكشف لعلاء الدين النجاري والتقرير لأكمل الدين الباري وقد كرت الرسالة بتمامها في أواخر خزنة الاكمل للهمداني وذكرها الامام الناطقي في الاجناس وذكر كثير من مسائل كتاب العالم في المناقب للامام نجم الدين النسفي والخوارزمي والكشف لابي محمد الحارثي الحافظ وبعضها في نكاح أهل الكتاب في المحيط البرهاني وذكر بعض مسائل الفقه الاكبر شيخ الاسلام محمد بن الياس في فتاويه وابن الهمام في المسامرة وذكر بعض مسائل الفقه الايسر الامام أبو المعين النسفي في التبصرة في فصل التقليد وغيره ونور الدين البخاري في الكفاية في فصل التنزيه وحافظ الدين النسفي في الاعتماد شرح العمدة وكشف المنار والناطقي في الاجناس والقاضي أبو العلاء الصاعدي في كتاب الاعتقاد وأبو شجاع الناصري في البرهان الساطع شرح عقائد الطحاوي وأبو المحاسن محمود القنوي في شرحها أيضا وشرحه الفقيه عطاء بن علي الجوزجاني شرحا نفيسا وذكر الوصية بتمامها الامام صارم المصري في نظم الجمان ومن المتأخرين القاضي تقي الدين التميمي في الطبقات السنية والقاضي أبو الفضل محمد بن الشحنة الحلبي في أوائل شرح الهداية وذكر بعض مسائلها ابن الهمام في المسامرة وشرحها الشيخ أكمل الدين الباري فقد ذكر جملا من مسائل الكتب الخمسة منقولا عنها في نحو ثلاثين كتابا من كتب الأئمة وهذا القدر كاف في تلقى الامة لها بالقبول والله أعلم

*(الفصل الخامس) قال السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب اعلم ان لكل علم موضوعا ومبادئ ومسائل اذ جهات نوعت العلوم وتمايزت في الفهوم ثم من المعلوم ان الناظرين في هذا الشأن أعنى علم التوحيد والباحثين عنه على قسمين فمنهم من نظر نظرا عاما في المعلوم من حيث هو معلوم وان كان المقصود أولا بالذات العلم بواجب الوجود ومنهم من نظر نظرا خاصا وذلك فيما يجب لله ويستحيل عليه ويجوز في أفعاله وما يوصل الى ذلك اجالا وتفصيلا والعلم الحاصل من الاول هو المسمى بعلم الكلام والثاني يسمى بعلم العقائد

وهذا مندرج تحت الأول اندراج الاخص تحت الاعم ولذلك كانت المطالب التي نحصل من الاول أكثر لشمولها للشؤون الواجب وأحوال الممكن ولذلك حدد هذا العلم بأنه الباحث عن أحوال الواجب وأحوال الممكنات من حيث المبدأ أو المبادئ وما يعم قصد التحقيق وأما الثاني فلا يحصل منه إلا ما عبدنا باعتقاده فقط كما في هذه العقيدة يعني عقيدة ابن الحاجب والنسفية والامع وغيرها ويدل على هذا ما اقتصر عليه من ينكر طريق الكلام كما هو طريق الفقهاء والمحدثين وغيرهم حيث اقتصر وأعلى تحصيل العقائد من غير نظر في العالم بنظر المتكلم بل اقتصر وأعلى المبادئ السمعية وما قرب من المبادئ العقلية ولذلك يحد هذا العلم بأنه العلم بالأحكام الشرعية الاعتقادية عن قاطع عقلي أو سمعي أو وجداني فعن قاطع يخرج التقليد وعقلي يدخل المتكلم وسمعي يدخل المحدث ووجداني يدخل الصوفي وما حده المحقق سعد الدين الكلام حيث قال الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية فحده باعتبار المقصود منه والافهو مشكل لا مكان ورود منع الجميع وإذا تقرر هذا فنقول لا يكفي في معرفة موضوع هذا العلم أعني علم العقائد ومبادئه معرفة موضوع الكلام ومبادئه فلا بد من التعرض لذلك بخصوصه فموضوع علم العقائد ذات الواجب إذا نظر في علم العقائد يبحث عن لواحق الواجب الذاتية أعني صفاته وأفعاله وكل ما يبحث في علم عن لواحقه الذاتية فهو موضوع لذلك العلم لا يقال موضوع العلم لا يتبين وجوده في ذلك العلم بل في علم آخر ومن المعلوم أن العلم بوجود الصانع يتبين في هذا العلم فكيف يكون هذا موضوعه لا نأقول نمنع أن موضوع كل علم أنما يتبين وجوده في غيره ولنز سلفنا ذلك فتمنع أن صانع العالم يتبين وجوده في هذا العلم بل وجوده بدهسي والمذكور أنما هو على جهة التنبيه قال تعالى أفي الله شك وهذا قال جماعة من المحققين كابن البناء في مراسمه أو أنه مبين في علم آخر وهو علم الكلام الذي هو أوسع وأشمل كإنهنا عليه وأما مسائله فكل ما جعل الشرع العلم به إيمانا والجهل به كفرا وابتداعا وأما مبادئه فالقواطع العقلية والسمعية والادراكات الوجدانية والحسية

(الفصل السادس) اعلم أنه قد اصطاح أهل هذا الفن على ألفاظ فيما بينهم فلا بد في ابتداء التعليم من تعلمها ولذا كرهنا مشاهيرها فنحن العالم وهو ما نصب علماء على العلم بصانعه مأخوذ من العلم بمعنى العلامة فن ثم تعددت العوالم فيقال عالم الانسان وعالم الجن وعالم الملائكة وغيرهم كإنه عليه صاحب الكشاف ولما كان منشأ التسمية في الجميع العلامة وكانت في مجموع العوالم أجلى وأوضح خص المتكلمون العالم بحملته بما سوى واجب الوجود تغليباً واقتصاراً لأنه تعالى يعلم به من حيث أسمائه وصفاته وينقسم العالم أيضاً على قسمين كبير وهو الفلك وما حواه من جوهر وعرض وصغير وهو الانسان لأنه مخلوق على هيئة العالم الكبير وأوجد الله فيه كل ما أوجده في العالم الكبير ومنها الجوهر وهو ممكن قائم بنفسه هذا عند المتكلمين وينقسم إلى قسمين فرد وهو لا ينقسم حسا ولا وهما ولا عقلا وجسم وأقل ما تركب منه الجسم جوهران وقيل الجوهر ماهية إذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع وهو منحصر في خمسة هيولى وصورة وجسم ونفس وعقل لأنه إما أن يكون مجرداً أولاً والأول ما لا يتعلق بالبدن تعلق تدبير وتصرف أو يتعلق بالأول العقل والثاني النفس وغير المجرد ما مركب أولاً والأول الجسم والثاني ما حال أو محل الأول الصورة والثاني الهيولى وتسمى الحقيقة فالجوهر ينقسم إلى بسيط روحاني كالعقول والنفوس المجردة وإلى بسيط جسماني كالعناصر وإلى مركب في العقل دون الخارج كالمهايان الجوهرية المركبة من الجنس والفصل وإلى مركب منهما كالمولدات والممكن ما لا يقتضي وجوداً ولا عدماً لذاته والممكن بالذات ما يقتضي لذاته عدمه والقائم بنفسه هو ما يكون تحيزه بنفسه غير تابع في تحيزه لتحيز شيء آخر وقد يقال القائم بنفسه ما استغنى بذاته عن محل يقوم به ومنها العرض وهو في مقابلة الجوهر هو الممكن القائم بغيره ومعنى القائم بالغير هو أن يكون تابعا في تحيزه لتحيز غيره ومن ثم امتنع قيام العرض

بالعرض عند الحكم وقد يقال القيام بالغير هو الاختصاص الناعت وهذا التعريف أولى لشموله قيام الصفات الازلية دون الاول اذ هو مختص بالحدث الجسماني والعرض ينقسم عند المتكلمين الى أحد وعشرين نوعا وعند بعضهم ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين على خلاف في ذلك راجع في محله

(الفصل السابع) * اعلم ان الكتب الموضوعة في هذا الفن الذي هو علم العقائد على قسمين منهم من يخلطها من ذكر الادلة بالكلية كما فعل النسفي وابن الحماص والمصنف في هذه العقيدة المختصرة المذكورة هنا وكذا في الاربعين والعز بن عبد السلام وغيرهم ومنهم من يقتضب الادلة اقتضايا كما فعل امام الحرمين في اللمع وابن القشيري في التذكرة الشرقية والمصنف في الرسالة القدسية وهي التي بعدها المختصرة وغيرهم والاولون ذكروا المعقولات وأهملوها من الادلة ونهبوا على انه لا بد من تحصيلها بالقاطع وتركوها قابلة للجميع حتى يمكن تبينها بأي طريق من الطرق الثلاثة التي هي طريقة أهل الحديث وطريقة أهل النظر الشاملة للاشاعة والماتريديّة وطريقة أهل التصوف وهذه العقيدة المختصرة التي قدمها المصنف في هذا الكتاب وأهمل فيها الادلة بالكلية تعريضا بذلك فلنشرحها على الطرق الثلاث بحسب الامكان ولكن فلنعلم ان الوجدان الالهامي حصول العلم به قاصر على واجده فلا يمكن تعليمه ولكن ننبه عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ومن أجل ان هذه العقيدة على مذهب أهل السنة والجماعة تقتصر على ما بينهم من المتفق فيه والمختلف ولان تعرض خلاف غيرهم اذ هم خارجون عن الجماعة ولان ذكرهم يمنع المتقصر ويشوش على المقصود به تمت المقدمة بما فيها ولترجع الى المقصود من كلام المصنف ونقول قال الحافظ أبو القاسم بن عساكر في كتاب التبيين سمعت الشيخ الفقيه الامام سعد بن علي بن أبي القاسم ابن أبي هريرة الاسفرائيني البصري الشافعي بدمشق قال سمعت الامام الاوحد زين القراء جمال الحرم أبا الفتح عامر بن نجبان عامر الساري بمكة حرسها الله تعالى يقول دخلت المسجد الحرام يوم الاحد فيها بين الظهر والعصر الرابع عشر من شوال سنة خمس وأربعين وخمسمائة وكان في نوع تكسر ودوران رأس بحيث اني لا أقدر ان أقف أو اجلس لشدة ما في فكنت أطلب موضعاً أستريح فيه ساعة على جنب فرأيت باب بيت الجماعة للرباط الرامشي عند باب العروة مفتوحاً فقصده ودخلت فيه ووقعت على جنب الاعمى بجذاء الكعبة المشرفة مفترشاً يدي تحت خدي لكي لا يأخذني النوم فتقض طهاري فاذا رجلت من أهل البدعة معروف بهاجاء ونشر مصلاه على باب ذلك البيت وأخرج لويحاً من جيبه أظنه كان من الحجر وعليه كتابة فقبله ووضع بين يديه وصلى صلاة طويلة من سلاويده فيها على عادتهم وكان يسجد على ذلك اللوح في كل مرة واذا فرغ من صلاته سجد عليه وأطال فيه وكان يعمل خده من الجانبين عليه ويتضرع في الدعاء ثم رفع رأسه وقبله ووضع على عينيه ثم قبله ثانياً وأدخله في جيبه كما كان قال فلما رأيت ذلك كرهته واستوحشت ذلك وقلت في نفسي ليت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حياً فيما بيننا ليجزهم بسوء صنيعهم وما هم عليه من البدعة ومع هذا التفكير كنت أطرده النوم عن نفسي كي لا يأخذني فتفسد طهاري فبينما أنا كذلك اذ طرأ على النعاس وغلبني فكمأني بين اليقظة والنوم فرأيت عروسة واسعة فيها نام كثير من واقفون وفي يد كل واحد منهم كتاب يجلد تحلق كلهم على شخص فسألت الناس عن حالهم وعن في الحلقة قالوا هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وهؤلاء أصحاب المذاهب يريدون ان يقرؤا مذاهبهم واعتقادهم من كتبهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصححوها عليه قال فبينما أنا أنظر الى القوم اذ جاء واحد من أهل الحلقة ويده كتاب قبل ان هذا هو الشافعي رضي الله عنه فدخل في وسط الحلقة وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم قال فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في جلاله وكلامه متلبساً بالثياب البيض المغسولة النظيفة من العمامة والقميص وسائر الثياب على زي أهل التصوف فرد عليه الجواب ورحب به وقرأ الشافعي بين يديه وقرأ من الكتاب مذهبه واعتقاده عليه وبعد ذلك

جاء شخص آخر قبل هو أبو حنيفة رضي الله عنه ويده كتاب فسلم وقعد يجنب الشافعي وقرأ من الكتاب مذهبه واعتاده ثم أتى بعده كل صاحب مذهب الى ان لم يبق الا القليل وكل من يقرأ يقعد يجنب الآخر فلما فرغوا اذا واحد من المبتدعة الملقبة بالرافضة قد جاء وفي يده كراريس غير مجلدة فيها ذكر عقائدهم الباطلة وهم أن يدخل الحلقة يقرؤها على رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج اليه واحد ممن كان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وزجه وأخذ الكراريس من يده ورمى بها الى خارج الحلقة وطرده وأهانته قال فلما رأيت القوم قد فرغوا وما بقي أحد يقرأ عليه شيأ تقدمت قليلا وكان في يدي كتاب مجلد فنأديت وقلت يا رسول الله هذا الكتاب معتقدي ومعتقد أهل السنة لو أذنت لي حتى أقرأه عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وايش ذلك قلت يا رسول الله هو قواعد العقائد الذي صنفه الغزالي فأذنت لي في القراءة قال فقعدت وابتدأت (بسم الله الرحمن الرحيم)

*(كتاب قواعد العقائد * وفيه أربعة فصول)*

*(الفصل الاول * في ترجمة عقيدة أهل السنة في كلتي الشهادة التي هي أحد مباني الاسلام فنقول وبالله التوفيق الحمد لله المبدئ المعيد الفعال لما يريد) وذكر انه قرأ الخطبة والعقيدة حتى وصل الى قول الغزالي في العقيدة وانه تعالى بعث النبي الامي محمد صلى الله عليه وسلم الى كافة العرب والحجم والاناس والجن قال فلما بلغت الى هذا رأيت البشاشة والبشر في وجهه صلى الله عليه وسلم قال فالتفت الي وقال أين الغزالي فاذا بالغزالي كأنه واقف على الحلقة بين يديه فقال ها أنا ذا يا رسول الله وتقدم وسلم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فرد عليه الجواب وناول يده العززة والغزالي يقبل يده ويضع خديه عليها تبركابه ويده العززة المباركة ثم قعد قال فإرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر استبشارا بقراءة أحد مثل ما كان بقراءة عليه قواعد العقائد ثم انتهت من النوم وعلى عيني أثر الدمع مما رأيت من تلك الاحوال والمشاهدات والكرامات فانها كانت نعمة جسيمة من الله تعالى سمي في آخر الزمان مع كثرة الاهواء فنسأل الله تعالى أن يشتمنا على عقيدة أهل الحق وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم اه قوله في ترجمة أي بيان عقيدة وهي فعيلة من العقد هو الربط لغة ثم نقل لتصميم القلب على ادراك تصوري أو تصديقي والمراد بالعقيدة هنا هو ما يدن الانسان به واعتقده كذا عقد عليه قلبه وضميره وأهل السنة تقدم المراد بهم وأصل السنة الطريقة والمراد هنا طريقته صلى الله عليه وسلم خاصة وكلنا الشهادة هي لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي أحد مباني الاسلام اشارة الى حديث بنى الاسلام على خمس فذكر شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وقد تقدم الحديث وما فيه مفصلا في كتاب العلم وانما اقتصر على هاتين السكنتين لاشتمالهما على جميع مسائل التوحيد كما أشار له السنوسي وغيره وتفصيل ذلك أن معنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ماسواه ومفتقر اليه كل ماعداه الا الله ومعنى الالهية استغناء الاله عن كل ماسواه واقتدار كل ماعداه اليه فدخل تحت الاستغناء ثمانية وعشرون عقيدة الوجود والقدم والبقاء والمخالفة للعوادث والقيام بالنفس وجوب السمع له والبصر والكلام ولوازمها وهي كونه سميعا بصيرا متكلمًا وتنزهه عن الغرض في أفعاله وأحكامه وعن وجوب شيء عليه فعلا وتركه وعن كون شيء من المعكثات يؤثر بقوة أو دعهما الله فيه واضدادها فحملتها ثمانية وعشرون عقيدة ودخل تحت الافتقار اثنان وعشرون عقيدة الحياة وعموم القدرة والارادة والعلم ولوازمها وهي كونه خيا وقادرا ومريدا وعالما والوحدانية وحديث العالم بأسره وان لا تأثير لشي من الكائنات في أثرها بالطبع واضدادها فحملتها اثنان وعشرون عقيدة ودخل تحت قولنا محمد رسول الله اثنتا عشرة عقيدة وجوب الصدق للرسول والانبياء والامانة والتبليغ واضدادها والايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر وجواز وقوع

*(بسم الله الرحمن الرحيم)

*(كتاب قواعد العقائد

وفيه أربعة فصول)*

(الفصل الاول) في ترجمة

عقيدة أهل السنة في كلتي

الشهادة التي هي أحد

مباني الاسلام فنقول

وبالله التوفيق الحمد لله

المبدئ المعيد الفعال لما

يريد

الاعراض البشرية عليهم وعدم وقوعها فقد ظهر لك أن قولنا لا اله الا الله محمد رسول الله تتضمن اثنتين
 وستين عقيدة منها خمسة وعشرون عقيدة تحت لا اله الا الله واثنان عشرة عقيدة تحت محمد رسول الله كذا أملاه
 شيخ مشايخنا الشيخ على الطولوني المحدث من تقرر برشحه سيدى على الجزائرى المغربى الحنفى رحمه
 الله تعالى قوله وبالله التوفيق قال أبو البقاء هو الهداية الى وفق الشئ وقدره وما وافقه وقال غيره هو
 جعل الله فعل عبده موافقا لما يحبه ويرضاه وقوله المبدئ المعيد قال المصنف فى شرح أسماء الله الحسنى
 معناه الموجد لكن الإيجاد اذا لم يكن مسبوقا بمثله سعى ابداء واذا كان مسبوقا بمثله سعى إعادة والله
 تعالى بدأ خلق الناس ثم هو الذى يحشرهم والاشياء كلها منه بدت واليه تعود وبه بدت وبه تعود
 اه وقال أبو منصور البغدادى أجمع المسلمون على أن الله عز وجل هو المبدئ المعيد يبدأ الخلق ثم
 يعيده واختلفوا فى تأويل ذلك فقال الجمهور يبدأ الخلق بإيجاده أولا على غير مثال سبق ويعيده بعد
 أفنائه اياه كما كان قبل الفناء ومنهم من قال يبدأ الأبدان ويعيدها تارة بعد تارة توكيدا للحجة
 الفعال لما يريد أى لا تمتنع عليه مراد من أنفعاله وأفعال غيره وقال الفعال معناه يفعل ما يريد على
 ما يراه لا يعترض عليه أحد ولا يعالجه غالب فبدخل أوليائه الجنة لا يمنع ممانع ويدخل أعداءه النار
 لا ينصرهم منه ناصر ويعمل العصاة على ما يشاء الى أن يجازيهم ويعاجل بعضهم بالعقوبة اذا شاء فهو
 يفعل ما يريد (ذى العرش) أى خالقه ومالكه والعرش الجسم المحيط بسائر الاجسام سمي به لارتفاعه
 وقيل هو الفلك الاعلى والكبرى فلك الكواكب وورد فى الحديث ما السموات السبع والارضون
 السبع فى جنب الكرسى الاكلقة ملقاة فى أرض فلاذ والكبرى عند العرش كذلك وقال الراغب
 عرش الله مما لا يعلم البشر الا بالاسم وقال غيره العرش فى الاصل سر الملك فعبر به عن ملكوت ربنا
 لانه ملك الملوك واليه يشير قول البيضاوى وقيل المراد بالعرش الملك (المجيد) يحتمل أن يكون صفة
 للعرش ومجده علوه وعظمته أو صفة لله تعالى أى العظيم فى ذاته وصفاته فانه واجب الوجود قام
 بالقدرة والحكمة ونقل مكنى عن بعض انكار أن يكون المجيد نعنا للعرش لانه من صفات الله وهو ممنوع
 فان العرش قد وصف بالكريم فى آخر المؤمنين (والبطش الشديد) معطوف على ما قبله والبطش
 أخذ بعنف وصوله ومعنى سدة بطشه مضاعفة عنفه وهكذا فسر قوله تعالى ان بطش ربك لشديد فقال
 مضاعف عنفه وقال السمين ويقال هو سرعة الانتقام وعدم التأذة فى العفو وقوله ان بطش ربك
 لشديد تنبيه على انه سريع الانتقام كما صرح به فى غير موضع ولم يكفه ان ذكره بلفظ البطش حتى
 وصفه بالسدة وفى هذه الجمل اشارة الى أن جميع أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وانه تعالى لا يجب عليه
 شئ لانها دالة على أنه يفعل ما يريد (الهادى) أى المرشد يقال هدا هداية اذا أرشده (صفوة العبيد)
 أى خلاصتهم اسم من الاصطفاء وهو الاختيار والعبيد جمع للعبد (الى المنهج) بفتح الميم وسكون النون
 بالطريق الواضح وكذلك المنهاج والمنهج وقد خرج الطريق من حد منع فهو جاد وضوح واستبان وأنهم
 بالالف مثله (الرشيد) أى المستقيم المصلح (والمسلك السديد) من السداد وهو كل ما يسد به الخلل
 والمراد هنا الاستقامة فهو يرجع الى معنى الرشيد (المنعم عليهم) أى على العبيد (بعد شهادة التوحيد)
 الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصر أو بصيرة وقد يعبر بها عن الاقرار والبيان والحكم
 والاعلام والتوحيد مصدر وحده اذا أوقع نسبة الواحد الى موضوعه (بحراسة) أى حفظ وصيانة
 (عقائدهم) التى عقدوا عليها القلوب والضمائر (عن ظلمات) أى شبهات (التشكيك والترديد) أى
 ايقاع الشك والتردد فيها وتصميم القلب على ادراك تصورى أو تصديق والتصديق علم ان كان حزما
 ومطابقا عن موجب وجهل ان لم يطابق واعتقاد ان طابق لغير موجب ويسمى تقليدا وظن ان لم
 يحزم بها وكان راجحا (الدائق لهم) بمحض عنايته (الى اتباع) طريقة (رسوله) وحبيبه (المصطفى)

اذى العرش المجيد والبطش
 الشديد الهادى صفوة
 العبيد الى المنهج الرشيد
 والمسلك السديد المنعم
 عليهم بعد شهادة التوحيد
 بحراسة عقائدهم عن
 ظلمات التشكيك والترديد
 المسالك بهم الى اتباع رسوله
 المصطفى

المختار صلى الله عليه وسلم (واقفاه) أى اتباع (أنا رصبيه) جمع صاحب كركب وراكب وهم الذين
تسرفوا بمشاهدة وجهه وتلقى الأحكام عنه (الأكرمين المكرمين) أى المعظمين المجلين المفضلين
(بالتأييد) الإلهي (والتسديد) أى موافقة الصواب (المتجلي لهم) أى الظاهر لهم ومنه قوله تعالى فلما
تجلى ربه أى ظهر أمره (في ذاته) أى نفسه وعينه وهذا اللفظ ليس من كلام العرب إنما يستعمله
المتكلمون فيقولون ذات الشيء بالمعنى الذى ذكرناه ويستعملونه مفردا ومضافا لظاهر تارة ومضمر
أخرى وينكروا مقطوعا عن الإضافة ومعرفة ومعرفة بأل فيقولون ذاتك وذات من الذوات فيجرونه
مجرى النفس منه عليه الراغب (وأفعاله) الإبداعية (بمحاسن أوصافه) جمع وصف هو النعت مترادفان
وبعضهم جعل النعت أخص منه فلا يقال نعت الأفعاله هو محقق بخلاف الوصف والظاهر الأول
والمحاسن جمع حسن على غير قياس (التي لا يدركها) ادركا كما ينبغي ويليق (الامن) كان له قلب
واع متيقظ لتلقى أسرار تلك المحاسن بالانكشاف ثم (ألقى السمع) وأصغى (وهو شهيد) حاضر القلب وفي هذا
السياق رمز صريح الى انه لا يحيط مخلوق حق حقيقة ذات الخالق الإباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة
والادراك فأنما يكون في معرفة أسمائه وصفاته وكل يعطى على قدر مقامه واجتهاده فتفاوت المراتب
أنما هو في معرفة الأسماء والصفات فتأمل (المعرف إياهم في ذاته) تعريفا لا يشوبه شك ولا تردد
(انه) جل وعز (واحد) أكثر العلماء ان الواحد والاحد بمعنى واحد وقال الأزهرى الفرق بين الواحد
والاحد في صفاته تعالى ان الاحد بنى لنفى ما ذكر معه العدد والواحد اسم لفتح العدد وتقول ما أتانى
منهم واحد وجاءنى منهم واحد والواحد بنى لانقطاع الظاهر وعوز المثل وقال بعضهم الواحد فى الحقيقة
هو الشئ الذى لا جزء له أثبتة ثم يطلق فى كل موجود حتى انه مامن عدد الا ويصح وصفه فيقال عشرة
واحدة ومائة واحدة وقال الراغب الواحد لفظ مشترك يستعمل فى ستة أوجه الأول ما كان واحداً فى
الجنس أوفى النوع كقولنا الانسان والفرس واحد فى الجنس وزيد وعمر واحد فى النوع الثانى ما كان
واحداً بالاتصال امان حيث الخلقة كقولنا شخص واحد وامان حيث الصناعة كقولنا حرف واحد
الثالث ما كان واحد عدم نظيره اما فى الخلقة كقولنا الشمس واحدة وامان فى دعوى الفضيلة كقولنا
فلان واحد دهره مثل نسج وحده الرابع ما كان واحداً لامتناع التجزئ فيه اما لصغره كالهباء واما
لصلابته كاللماش الخامس للمبدأ اما للمبدأ الاعداد كقولنا واحد اثنان أولمبدأ الخط كقولنا النقطة
الواحدة والوحدة فى كلها عارضة قال واذا وصف الله تعالى به فغناه انه لا يجزى عليه التجزى ولا التكرار
وقال المصنف فى المقصد الاسنى الواحد هو الذى لا يتجزأ ولا يتثنى اما الذى لا يتجزأ فكما الجوهر الواحد
الذى لا ينقسم فيقال انه واحد بمعنى انه لا جزء له وكذلك النقطة لا جزء لها والله تعالى واحد بمعنى انه
يستحيل تقدير الانقسام فى ذاته وأما الذى لا يتثنى فهو الذى لا نظيره كالحشم مثلاً فانها وان كانت
قابلة للانقسام بالفعل بتجزئة فى ذاتها لانها من قبيل الاجسام فهي لا نظير لها الا انه يمكن أن يكون
لها نظير فان كان فى الوجود موجود منفرد ويتوحد بخصوص وجوده تفرداً أو وحدة (لا شريك له)
أى لا يتصور أن يشاركه غيره فيه أصلاً فهو الواحد المطلق أزلاً وأبداً والعبد إنما يكون واحداً اذا لم
يكن له فى أبناء جنسه نظير فى خصاله من خصال الخير وذلك بالاضافة الى أبناء جنسه وبالاضافة الى
الوقت اذ يمكن أن يظهر فى وقت آخر مثله وبالاضافة الى بعض الخصال دون الجميع فلا وحدة على
الاطلاق الا الله عز وجل اه وذكروا الشيخ أبو منصور البغدادى فى الفرق بين الواحد والاحد أقوالاً
منها قد تقدم ذكرها أنفاً ومنها ما لم يذكر من ذلك قال بعض المتكلمين انه واحد فى ذاته أحد فى
صفاته وقال آخرون انه واحد بلا كيف أحد بلا حيث وقال آخرون وصفه بأنه الواحد يدل على
أوليته وأزليته لان الواحد فى العدد أول الاعداد والاحد فى ذاته اشارة الى توحده فى صفاته وقال

واقفاه أنا رصبيه الاكرمين
المكرمين بالتأييد
والتسديد المتجلي لهم فى
ذاته وأفعاله بمحاسن اوصافه
التي لا يدركها الا من ألقى
السمع وهو شهيد المعرفة
إياهم انه فى ذاته واحد
لا شريك له

آخرون انه واحد بلا شريك في الصنع لانفراده بالخلق والاختراع ولذلك قال الله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا بتخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار أحد بنى الابتداء والانتها والتشبيه عنه لقوله تعالى قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد فلما نفى الشرك من الصنع والاختراع وصف نفسه بانه واحد ولم يأتني عن نفسه الابتداء والانتها ونفى التشبيه وصف نفسه بأنه أحد (فرد لا مثل له) يطلق الفرد في أوصافه تعالى و رادبه انه يخالف الأشياء كلها في الأزواج المنبى عليه بقوله ومن كل شيء خلقنا زوجين وقيل هو المستغنى عن كل شيء المنبى عليه بقوله ان الله لغنى عن العالمين واذا قيل انه منفرد بوحده انبى فعنه انه مستغنى عن كل تركيب وازدواج تنبىها على انه بخلاف كل موجود والمثلية عبارة عن المشابهة لغيره في معنى من المعاني أى معنى كان وهو أعم الالفاظ الموضوعية للمشابهة وسيأتى لذلك مزيد تحقيق * (تنبيه) * قال أبو منصور البغدادي قد أجمعت الامة على اطلاق اسم الفرد على الله تعالى وخالفهم عباد بن سليمان الصيرى من المعتزلة فانه زعم انه لا يجوز تسميته تعالى به وقال انما يصح اطلاق لفظ الفرد على الواحد الذى يجوز أن يكون له زوج لانهم يقولون في العدد فرد وزوج وقد أجمعت الامة قبل ظهور عباد على اطلاق هذا الاسم عليه في قولهم يا واحد يا فرد فلا اعتبار بخلاف المبتدع الضال لاهل الاجماع مع صحة معناه فيه لان الفرد هو الذى لا يتنصف والله سبحانه وتعالى ليس له نصف ولا شيء من الاجزاء والابغاض ويلزم على قوله المتقدم أن لا يسموا الاله واحدا لان الحساب قرنوا الواحد بالاثنين وأكثر منه فقالوا واحد واثنان كما قالوا فرد وزوج (صمد لا ضده) قيل في الصمد ثلاثة أقوال أحدها انه الذى لا يطعم روى ذلك عن الاعشى واستدل بقوله عز وجل وهو يطعم ولا يطعم وفي ذلك ابطال قول من زعم من النصارى ان عيسى عليه الصلاة والسلام اله وقال الله تعالى في عيسى وأمه عليهما الصلاة والسلام كأنيا كالان الطعام فبين ذلك أن الذى يأكل ويشرب لا يكون الها وفي ذلك دلالة على أن كل محتاج الى شيء فهو غير اله والاله هو الغنى بمحاسن والقول الثانى أن الصمد هو الذى لا جوف له قاله السدى فنبه ابطال قول المشبهة من اليهود والهشامية الذين زعموا أن معبودهم صورة مجوفة وقالوا نصفه الاعلى مجوف ونصفه الاسفل مصمد كما ذهب اليه هشام وسالم فاخبر الله انه صمد ليس له جوف ولا صورة ولا تركيب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والقول الثالث ما ذهب اليه اهل اللغة بلاختلاف أن الصمد السيد الذى انتهى اليه السودد والمعمود في النوايب الذى يصمد اليه فيها وقيل هو السيد الذى صمده كل شيء أى قصد قصده وتأويل صمود الأشياء لله تعالى دلالة كل شيء عليه بانه الصانع الاحد العظيم الماحد من عرفه قصده بالرغبة اليه والرغبة منه واقتصر المصنف في المقصد الاسنى من معانيه على الذى يصمد اليه في الخواج ويقصد اليه في الرغائب اذ ينتهى اليه منتهى السودد ثم قال من جعله الله مقصدا لعباده في مهمات دينهم ودنياهم وأجرى على لسانه وبه خواج خلقه فقد أنعم عليه بحظ من معنى الوصف لكن الصمد المطلق هو الذى يقصد اليه في جميع الخواج وهو الله سبحانه وتعالى اه وقال الشيخ الاكبر في حقائق الاسماء الصمد هو الذى يلجأ ويقصد اليه في الخواج والنوايب فصمدية الحق من حيث انه ما من شيء الا عنده خزائنه والخزائن غير متناهية لكن أقسام كلياتها ترجع الى العلوية والسفلية والغيبية والشهادية والثبوتية والوجودية وكلها عند الحق ومفاتيحها بيده يفتحها لمن شاء اذا شاء بما شاء ثم أطال الكلام وقال ولما كانت الكفايات والاقتنار موزعة على أفراد أشخاص خزائن الوجود فكل عين من أعيان الموجود حظ من الصمدية فيما لا يظهر الابه ولذلك نهينا ان نصمد في صلاتنا الى السترة صمدا وهو اشارة الى الغيرة الالهية وانه لا ينبغي للعبد أن يصمد صمدا الا الى الصمد المطلق عز سلطانه اه بقى هنا شيء أشار له أبو منصور البغدادي وهو انه ان كان الصمد بمعنى السيد الذى انتهى اليه

فرد لا مثل له صمد لا ضده

السودد فيكون من صفات الذات وان كان بمعنى من يعهد اليه في النوائب كان من صفاته الفعلية وإذا قلنا انه الذي لا خوف له والذي لا يطعم كان من صفاته الازلية التي استحقها لنفسه وكان في الازل همدا على هذا التأويل (منفرد لاندله) الانفراد والتفرد والفردية شئ واحد وليس المطاوعة في الانفراد مراداً هكذا هو في بعض النسخ وفي بعضها منفرد بالتاء الفوقية وهو الصحيح لان المنفرد بالنون قد منع اطلاقه عليه سبحانه الامام أبو منصور البغدادي قال وقد نطق الكتاب والسنة بأنه تعالى واحد وفي معناه المتوحد والمنفرد ولذلك قال أصحابنا ان الاله منفرد بالالهية متوحد بالفردانية اه والند بالكسر هو المثل المساوي وقيل هو أخص من المثل فان الند هو المشارك للشئ في جوهره وذلك ضرب من المماثلة فان المثل يقال في أى مشارك كان وكل ند مثل وليس كل مثل ند او قيل لا يقال الاله المثل المخالف المتساوي وقيل هو بمعنى المثل من غير عموم ولا خصوص وهذا أولى لان المطلوب النهى عن ان يجعل لله تعالى مثلاً على الاطلاق لانه لا يلزم من النهى عن الاخص النهى عن الاعم وقيل الند هو النظير وقيل الضد قاله أبو عبيدة وهو ليس كذلك بدليل قولهم ليس لله ند ولا ضد وقال في تفسيره انه نفى ما يسد مسده ونفى ما ينافيه فدل ذلك على انهما غيران وقيل الند الاشتراك في الجوهر وال ضد هو أن يعقب الشيان المتنافيان على جنس واحد والله تعالى منزّه عن أن يكون له جوهر فاذا اضدله (قديم لأوله) اشتهر وصف البارئ تعالى بالقديم في عبارات المتكلمين ولم يرد في شئ من القرآن والآثار الصحيحة وصفه تعالى به لكنه قد ورد في بعض الادعية وأحسبها مأثورة يا قديم الاحسان قاله الراغب قلت قد أجمعت الامة على وصفه تعالى به وورد ذكره في بعض الاخبار التي ذكرت فيها الاسماء الحسنى ودل عليه من القرآن قوله عز وجل وما نحن بمسبوقين والخبر الذي ورد فيه ذكره هو ما أخبر به الشيخ المسند الجليل عمر بن أحمد بن عقيل اجازة عن الامام الحافظ عبد الله بن سالم البصري أخبرنا محمد بن علاء الدين أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا عبد الله بن يوسف أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن محمد أخبرنا عبد الوهاب ابن علي بن عبد الكافي أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن ابراهيم البرزوي قراءة عليه وأنا أسمع بقاسيون أخبرنا أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي أخبرنا أبو القاسم عبد الواحد بن أبي المطر الصيدلاني اجازة أخبرنا أبو سعد اسمعيل بن أحمد بن عبد الملك النيسابوري أخبرنا أبو الرجا خلف بن عمر بن عبد العزيز الفارسي حدثنا الاستاذ أبو منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي أخبرنا أبو عمرو محمد بن جعفر بن مطر حدثنا عبد الله بن زيدان البجلي بالكوفة حدثنا محمد بن عمرو بن الوليد الكندي حدثنا خالد بن مخلد حدثنا عبد العزيز بن حصين حدثني أبو السختياني وهشام بن حسان عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها كلها دخل الجنة فسأناه و ذكر فيها بعد الفتاح القديم الوتر الفاطر الرازق واختلف في وصفه بأنه قديم فمنهم من قال استحقه لنفسه وبه قال أبو الحسن الأشعري فعلى هذا هو من صفة الذات ومنهم من قال انه تعالى قديم بمعنى يقوم به وهو قول عبد الله بن سعيد فيكون من أسماء الصفات الازلية القائمة به وشرح هذا القول ان الأشعري يقول ان القديم معناه المقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان أحدهما تقدم بلا ابتداء كتقدم البارئ عز وجل وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وهذا هو المراد من قول المصنف قديم لأوله والثاني تقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز وصف القديم على الله تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا بمعنى يقوم به فلا ينكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كالم تنكر وصفها بالوجود اذ كان موجوداً لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس القلانسي وهما من قدماء الاشاعرة ان القديم قديم بمعنى يقوم به فهم يقولون ان الاله سبحانه قديم بمعنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعمت المعتزلة ان الله تعالى لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالماني

منفرد لاندله وانه واحد
قديم لأوله

الازل بنفسه وسبأ في البحث في ذلك والرد عليهم ان شاء الله تعالى (أزلى لا بداية له) الازل استمرار الوجود في أزمنة مقدمة غير متناهية في جانب الماضي والازل ما ليس بمسبوق بالعدم ويقال ان أصله نزل منسوب الى قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم يستقم الا باختصار فقالوا نزل ثم أبدلت الياء ألفا للخفض فقالوا أزلى كما قالوا في الرخ المنسوب الى ذي بن أزنى والى يثرب نصل اثر بني نعله الصغاني عن بعض أهل العلم والبداية بالكسر الابتداء وهي بالياء لغة الانصار ولغة غيرهم البداءة بالهمز (مستمر الوجود لا آخر له) الوجود صفة نفسية على المشهور لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جهة الاحوال عند القائل بها وهو زائد على الذات كما ذهب اليه الفخر الرازي والجمهور وأما على القول بأنه عين الذات كما ذهب اليه الاشعري فجعله صفة للذات نظرا الى أنه لا توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة (أبدى لانها به له) الابد استمرار الوجود في أزمنة مديدة غير متناهية في الماضي وعبر عنه الراغب بأنه مدة الزمان المعتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان فهو أخص من الزمان والابدى ما لا يكون منعدما والموجود ثلاثة أقسام لارباع لها أزلى أبدى وهو الحق سبحانه ولا أزلى ولا أبدى وهو الدنيا وأبدى غير أزلى وهو الآخرة وعكسه محال اذا ما ثبت قدمه استحالة عدمه (قيوم لانقطاع له) القيوم فيقول قلبت الواو الاولى ياء لاجل الياء قبلها ثم أدغمت الياء الاولى فيها ومعناه الحافظ القائم على كل شيء والمعطى له ما به قوامه وقال أبو عبيد هو الدائم الذي لا يزول وقيل هو القائم بأمر الخلق ولا يجوز إطلاق هذه اللفظة على غير الباري تعالى لما فيها من المبالغة كما ذكرنا ذلك في الرحمن وغيره وقال المصنف في المقصد الاسنى لقيوم هو الذي قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك الله تعالى فان الاشياء تنقسم الى ما لا يقوم بنفسه ويفتقر الى محل كالاعراض والاولى فيقال فيها انها ليست قائمة بأنفسها والى ما لا يحتاج الى محل فيقال قائم بنفسه كالجواهر الا أن الجوهر وان استغنى عن محل يقوم به فليس مستغنيا عن أمور لا بد منها لوجوده وتكون شراطين وجوده فلا يكون قائما بنفسه لانه محتاج في قوامه الى وجود غيره وان لم يحتج مع ذلك الى محل فان كان موجودا يكفي ذاته بذاته ولا قوام له بغيره ولا بشرط في دوام وجوده وجود غيره فهو القائم بنفسه مطلقا فان كان مع ذلك يقوم به كل موجود حتى لا يتصور لا لاشياء وجود ولا دوام وجود الابه فهو القيوم لان قوامه بذاته وقوام كل شيء به وليس ذلك الله سبحانه وتعالى ومدخل العبد في هذا الوصف بقدر استغنائه عما سواه تعالى اه وقال الشيخ الاكبر قدس سره اعلم أن طائفة من أرباب الطريقة منعت من الخلق بالقيومية وقالت انها من خصائص الحق وعند أهل الكشف هذه الصفة أحق بالخلق والاتصاف اشمول سريانها وقيام الحقائق الكونية وظهور الاسماء الالهية بها ولما كانت القيومية من صفات الحي لذاته ونعوته استحب القيوم الحي حيث كان وقد ثبتت الحياة لكل شيء من سريان اسم الحي فكما ان كل شيء في ذلك كل شيء قائم بسريان القيومية ولولا هذا السريان لما قام أعيان الممكنات لامر الحق بقوله وقوموا لله فانتبه فسرته أحكام القيومية وآثارها في الحقائق المعنوية ومراتب الشؤون الغيبية وبسائط الارواح النورية وتجليات الاسماء الالهية أولا وفي النفوس والانفاس الانسانية الكليية الجمعية الاحاطية ثانيا وفي حقائق الحروف الرقمية واللفظية والذهنية الدالة على الحقائق المعنوية ثالثا فلولا سريانها في حقائق العلوية المعنوية ما خرجت الاعيان الوجودية من مكامن الثبوت ولولا آثارها في الانفاس ما ظهرت صور الحروف البسيطة ولولا حكم التأليف المعروف المشيرة الدالة ما كان للكلمات الوجودية ظهور اه وقال الامام أبو منصور البغدادى ان أخذنا القيوم من معنى القيام على النفس بأرزاقها وآجالها والجزاء على اكتسابها كان من أوصافه اشتقة من أفعاله ولم يكن من صفاته الازلية وان أخذناه من معنى الدائم كان من الازلية الذاتية لانه يكون بمعنى الباقي وبقاؤه عندنا صفة أزلية وفي صحة هذا الاسم لله تعالى فوائد منها دوام بقائه ودوام مقدوره عليه وإثبات

أزلى لا بداية له مستمر الوجود
لا آخر له أبدى لانها به له
قيوم لانقطاع له

قوله ممدوده الخ يتأمل في
هذا الكلام وأيضافه
لاوافق التقسيم الآتى
فان الابدى عليه هو المستمر
قبلا لا زوال اه مصححه

قنائه على النفوس بما كسبت واثبت خزائنه لها على ان تسلم ما وفي كل منها رد على المخالفين على ما سياتي
واطلاق المتكلمين فيه انه القائم بنفسه فانهم يريدون به استغناءه عن محل يحمله أو يعلقه وقال بعض
أصحابنا لا قائم بنفسه في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فأما الجوهر فانه وان صح وجوده لاني مكان فلا يصح
وجوده بنفسه بل هو مقتدر في وجوده الى صانعه وهؤلاء يقولون ان المحدثات كلها قائمة بالله تعالى على
معنى انه هو الموجد لها لا على معنى حلولها فيه والله عز وجل قائم بنفسه لان وجوده واجب لذاته من
غير موجد أو جده بل لم يزل موجودا ولا يزال باقيا أبدا (دائم لا انصرام له) أصل الدوام السكون ويعبر
به عن البقاء فيقال الدائم هو الباقي ويكون الدوام بالضم بمعنى الدوران ولا يجوز وصف الله بالدائم الا بمعنى
الباقي فهو من صفاته الازلية الذاتية فأما الدائم بمعنى الساكن والدائم ثباتا يصح وصفه بذلك على مذهب
الكرامية المحسمة والمشيبة الجوارية والهشامية فان هؤلاء وصفوه بانه جسم مماس بالعرش وأجازوا
وصفه بالسكون عليه والانتقال عنه والحولية وصفوه بالدوران والانتقال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
والانصرام الانقطاع (لم يزل ولا يزال) هو عبارة عن القدم والبقاء قال الزمخشري في الاساس قولهم
كان في الازل قادر على ما علمه أزلي وله الازلية مصنوع لامن كلامهم وكأني سمعهم نظروا الى لفظ لم يزل
(موصوفان بعون الجلال) أشار به الى الصفات السلبية وهي سابطا يستحيل ويمتنع لقدوسيته سبحانه ومنه
أيضا قول المصنف في عقيدة أخرى له لم يزل ولا يزال مقدسا عن كل نقص وآفة لا يوصف بصفات المحدثين
ولا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين (لا يقضى عليه بالانقضاء) أي لا يحكم عليه به (بصرم) أي انقطاع
(الآباد) جمع أبد وهو الدهر الطويل الذي ليس بمحدد (وانقراض الآجال) جمع أجل وهو المدة والوقت
(بل هو الأول) قبل كل شيء بالوجوب وابتدائه بالاحسان (والآخر) بعد كل شيء برجوع الامر اليه
وبفضله بالقرآن فلحق الأولية من حيث انه موجد كل شيء وله الآخرية من حيث رجوع الامر كله
اليه وظهور مراتب الالهية كلها فمابين الأولية والآخرية قال المصنف في المقصد الاسنى اعلم أن الأول
يكون أولا لا إضافة الى شيء وان الآخر يكون آخر لا إضافة الى شيء وهما متناقضان فلا يتصور أن يكون
الشيء الواحد من وجه بالإضافة الى شيء واحد أولا وآخر جميعا بل اذا نظرت الى ترتيب الوجود ولا حظت
سلسلة الموجودات المرتبة فالتعالى بالإضافة اليها أول اذا وجدوا كلها استفادت الوجود منه وأما
هو فوجود بذاته ما استفاد الوجود من غيره ومهما نظرت الى ترتيب السلوك ولا حظت مرتبة السائر
اليه فهو آخر ما ترتقي اليه درجات العارفين وكل معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرعاة الى معرفته والمنزل
الاقصى هي معرفة الله تعالى فهو آخر بالإضافة الى السلوك اليه وأول بالإضافة الى الوجود فنه المبدأ أولا
واليه المرجع والمصير آخر (والظاهر) بنفسه لنفسه والمظهر غيره ولكل ظهوره وجلاله بروزه وأدركت
شدة ظهوره خفاء فسبحان من احتجب بأشراق نوره واختفى عن الابصار والعقول لشدة ظهوره
(والباطن) عن خلقه فلم يزل باطنا فهو الظاهر بالكفاية والباطن بالعناية وقال المصنف في المقصد
الاسنى هذان الوصفان أيضا من المضافات فان الظاهر يكون ظاهرا من وجه وباطنا من وجه فلا يكون
من وجه واحد ظاهرا وباطنا بل يكون ظاهرا من وجه وبالإضافة الى ادراكه وباطنا من وجه آخر
وبالإضافة الى ادراكه فان الظهور والبطون انما يكون بالإضافة الى ادراكه والله سبحانه وتعالى باطن
ان طلب من ادراك الحواس وخزانة الخيال ظاهرا نطلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال اه وهذه
الاسماء الاربعة مع ما تقدم من كونه واحدا فردا صمدا متفردا قديما دائما أزليا قيوما عبارة عن معنى
ذاته على الوصف الذي يستحقه بنفسه وفي الاخير خلاف لاختلافهم في تفسيره ولذا عده بعضهم في القسم
الذي يفيد الخبر عن أفعاله (التزويه) وهو تبرئة الله عز وجل عما يليق بجلاله وقده من كل عيب
ونقص ومن كل صفة لا كمال فيها ولا نقصان على قول والفرق بين العيب والنقص بالعموم والخصوص

دائم لا انصرام له لم يزل ولا
يزال موصوفان بعون
الجلال لا يقضى عليه
بالانقضاء ولا اتصال بصرم
الآباد وانقراض الآجال
بل هو الأول والآخِر
والظاهر والباطن وهو
بكل شيء عليم (التزويه)

فكل عيب نقص وليس كل نقص عيبا كقوات السكال أو كمال السكال وضد العيب السلامة وضد النقص التمام والسكال والمراد تنزيه الله عن هذه الثلاثة في ذاته وصفاته وأفعاله أما الذات فيجب أن يسلب عنها الثلاثة عيب الحدوث والفناء والتكثير والجوهرية والعرضية والجسمية والافتقار إلى الموجد والموجب وكذا من النقص الذي يعتري الحادثات ومن كل صفة لا تكمل فيها ولا نقصان فان اثبات ذلك من الالحاد في الاسماء وكذلك يجب سلب ذلك عن الصفات والافعال هذا على طريق الاجمال وقد اشتمل سياق المصنف الا على جل من ذلك بالرموز والاشارات وأما تنزيهه عن عيب الحدوث في ذاته فقد أشار به آتفا بقوله قديم لا أول له أرلى لا بداية له أى لا أول لوجوده ومن كان كذلك لا يجوز عليه الحدوث (وانه) تعالى (ليس بجسم) لان الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو ما يتألف عن جوهرين فأكثر وقال بعضهم هو جواهر مجمعة والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها للانقسام فمن وصفه بالجسمية ضل وأضل وقد سكت البيهقي عن الخليلي ان قوم ازاعوا عن الحق فوصفوا الباري جل وعز ببعض صفات المحدثين فنهى من قال انه جسم تعالى الله عن ذلك اه ومنهم من زاد على ذلك فقال انه (مصور) أى حسن الصورة معتمدا ليقال رجل مصور به ذا المعنى عند أهل اللغة وقد أجمع أهل السنة ان الله تعالى خالق الصور كلها ليس بذي صورة ولا يشبه شيئا وفي ذلك خلاف لفرق من اليهود والمعتزلة والمغيرة وغلاة الرافض والهشامية (ولاجوهر محدود مقدر) والجوهر هو الجزء الذي لا ينقسم وهو أصل الشئ وهو ما يتركب منه الجسم والحدود الذي له حد يقف عنده وغاية ينتهي اليها والمقدر الذي يدخل تحت التقدير وكل ذلك مما ينزه الباري تعالى عنه (وانه لا يماثل) أى لا يشابه (الاجرام) أى الاجساد (لا في التقدير) والتحديد (ولا في قبول الانقسام) كما هو شأن الاجسام والله منزّه عن ذلك (وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض) لانه لو كان جوهر أو عرضا لجاز عليه ما يجوز على الجواهر والاعراض واذا جاز ذلك لم يصح أن يكون خالقا والله خالق كل شئ فلا شياء كلها متلوفة غير الله وصفاته وأيضاً الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان والعرض لا يبقى زمانين ولا يقوم بنفسه وانما يقوم بغيره وكل ذلك حادث مخلوق متغير وجميع المخلوقات من العوالم العلية والسفلية ينقسم الى ذلك والله خالقه جل جلاله (بل لا يماثل موجودا ولا يماثل موجود) لانه لو كان كذلك لكان مخلوقا مثل ذلك من حيث انه عاينه لان الموجودات كلها مخلوقة لله تعالى غير الله وصفاته (و) انه (ليس كمثل شئ) والكاف زائدة أى ليس مثله شئ أو المراد بالمثل ذاته (ولا هو مثل شئ) وسيأتي البحث فيه (و) انه تعالى (لا يجده المقدار ولا تحويه) أى لا تضمه (الاقطار) جمع قطر بالضم أى الاطراف (ولا تحيط به الجهات الست) بل هو المحيط بكل شئ بعلمه وقدرته وسلطانه (ولا تكتنفه الارضون ولا السموات) يقال اكتنفته القوم كانوا منه عنة ويسره أى انه سبحانه لا مكان له ولا جهة قال الشافعي رحمه الله تعالى والدليل عليه هو انه تعالى كان ولا مكان نقل المكان وهو على صفة الازلية كما كان قبل خلقه المكان لا يجوز عليه التغيير في ذاته ولا التبديل في صفاته وقال امام الحرمين في لمع الادلة والدليل على تقدسه تعالى عن الاختصاص بجهة والاتصاف بالتحاذيات انه لا تحده الاقطار ولا تكتنفه الاقدار ويجعل عن قبول الحد والمقدار ان كل مختص بجهة شاغل لها وكل متحيز قابل للملاقاة الجواهر وفارقتها وكل ما يقبل الاجتماع والافتراق لا يخلو عنها ما وما لا يخلو من الافتراق والاجتماع حادث كالجواهر فاذا ثبت تقدس الباري عن التحيز والاختصاص بالجهات فيترتب على ذلك تعاليه عن الاختصاص بمكان وملاقاة اجرام وأجسام فقد بان لك تنزيه ذاته سبحانه عن كل ما لا يليق بجلاله وقد وسبته (وانه) تعالى (مستوع على العرش على الوجه الذي قاله) في كتابه العزيز الرحمن على العرش

وأنه ليس بجسم مصور ولا جوهر محدود مقدر وانه لا يماثل الاجسام لا في التقدير ولا في قبول الانقسام وانه ليس بجوهر ولا تحله الجواهر ولا يعرض ولا تحله الاعراض بل لا يماثل موجودا ولا يماثل موجود ليس كمثل شئ ولا هو مثل شئ وانه لا يجده المقدار ولا تحويه الاقطار ولا تحيط به الجهات ولا يكتنفه الارضون ولا السموات وانه مستوع على العرش على الوجه الذي قاله

استوى (وبالمعنى الذى أرادته) بما يليق به هو سبحانه أعلم به كما جرى عليه السلف في التشابه من التزبه عما لا يليق بحلال الله تعالى مع تفويض علم معناه اليه لا كما قاله بعض من أجاز أن يكون على العرش قاعدا كما يكون الملك على سريره على شئ (بل استواء منزها عن المماس) والمحاذاة (والاستقرار والتمكن) على شئ (والحلل) في شئ (والانتقال) من مكان الى آخر اقيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى فان ذلك كله من صفة استواء الاجسام بالاجسام (لا يحمله العرش) كما يقوله بعض الجسمة نظرا الى ظاهر لفظ فوق (بل العرش وحلته) وهم الملائكة الموكلون بحمله (محمولون باطاف قدرته) الباهرة (ومقهورون في قبضته) القاهرة (وهو) تعالى (فوق العرش وفوق كل شئ الى تخوم الثرى) أى حدود الارض جمع تخم كفلس وفلس وقال ابن الاعرابي وابن السكيت الواحد تخوم والجمع تخم كرسول ورسول (فوقية) تليق بحليل ذاته بحيث (لا تزيد قربا الى العرش والسماء كما لا تزيد بعدا عن الارض والثرى) قال أبو اسحق الشيرازي فلو كان في جهة فوق لما وصف العبد بالقرب منه اذا سجد بل هو تعالى (رفيع الدرجات) والرفعة العلو يقال هو رفيع القدر أى على المنزلة والشرف والدرجات جمع درجة والمراد بها المرتبة المعنوية (عن العرش والسماء كما كانه رفيع الدرجات عن الارض والثرى) ولم يرد رفيع في أسمائه تعالى الامقيدا بضاف اليه وهو الدرجات وقال أبو منصور البغدادى تفسير رفيع الدرجات فيما يليه وهو ذو العرش لان العرش هو الدرجات الرفيعة اذ لجسم أعلى من العرش وليس معنى رفيع الدرجات كونه على درجات مرتفعة لانه يستحيل كونه في مكان لكن معناه انه رفيع العرش أى ان العرش الرفيع له وهو خالقه ومالكه فهو بان يكون مالكا خالقا لما دونه أولى اه ولا يخفى ما فيه من التسكف وسياق المصنف ياباه كذلك فتأمل (وهو مع ذلك قريب من كل موجود) واطلاق لفظ القريب عليه تعالى دل عليه في القرآن قوله عز وجل واذا سألك عبادى عني فاني قريب ومعناه القرب على معنى العلم منه بعباده وبأحوالهم (وهو أقرب الى العبد من جبل الوريد) عرق بين الخلقوم والعلابون وهو ينبض أبدا وهو من الاوردة التي فيها الحياة ولا يجري فيها دم بل هي تجارى النفس بالحركات قاله الفراء كما في المصباح وهذا معنى قوله تعالى ونحن أقرب اليه من جبل الوريد أى أعلم منه بنفسه وقوله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم واسجد واقرب دليلا على ان المراد به قرب المنزلة لا قرب المكان كما زعمت الجسمة انه مما سطر لعرشه اذ لو كان كذلك لازداد بالسجود منه بعد الاقربا (وهو على كل شئ شهيد) أى شاهد حاضر وحفيظ عالم لا يغيب عنه شئ فعلى هذا ومن صفاته الازلية التي استحقها لاجل علمه القديم ولم يزل شهيدا (اذ لا يماثل قربه قرب الاجسام كما لا يماثل ذاته) الشريفة (ذات الاجسام وانه) تعالى (لا يحل في شئ) لاذاته ولا صفاته أماداته فلان الحلول هو الحصول في الخير تبعا والله تعالى منزله عن التحيز ولان الحلول ينافي الوجوب الذاتي لافتقار الحال الى المحل وأما صفاته فلان الانتقال من صفات الاجسام والله تعالى منزله عن الجسمية كما مر (ولا يحل فيه شئ تعالى) وتقديس (عن ان يحويه مكان) فيشار اليه أو تغمم جهة وانما اختصت السماء برفع الايدي اليها عند الدعاء لانها جعلت قبلة الادعية كما ان الكعبة جعلت قبلة للمصلى يستقبلها في الصلاة ولا يقال ان الله تعالى في جهة الكعبة (كثقدس عن ان يحده زمان) لان المحدود محتو على أجزاء الماهية والله تعالى منزله عن ذلك كما تقدم (بل كان) تعالى (قبل ان خلق الزمان والمكان) والعرش والكروني والسموات والارضين (وهو الآن على ما عليه) من صفة الازلية كما (كان) قبل خلقه الزمان والمكان وغيرهما (وانه) تعالى (بائن عن خلقه بصفاته) العلية (ليس في ذاته سواء جل وعز ولا في سواء ذاته) الشريفة (وانه) تعالى (مقدس) منزله (عن التغير) من حال الى حال (والانتقال) من مكان الى مكان وكذا الاتصال والافتصال فان كلا من ذلك من صفات المخلوقين

وبالمعنى الذى أرادته
استواء منزها عن المماس
والاستقرار والتمكن
والحلل والانتقال لا يحمله
العرش بل العرش وحلته
محمولون بلطف قدرته
ومقهورون في قبضته
وهو فوق العرش والسماء
وفوق كل شئ الى تخوم
الثرى فوقية لا تزيد قربا
الى العرش والسماء كما
لا تزيد بعدا عن الارض
والثرى بل هو رفيع
الدرجات عن العرش
والسماء كما أنه رفيع
الدرجات عن الارض
والثرى وهو مع ذلك قريب
من كل موجود وهو أقرب
الى العبد من جبل الوريد
وهو على كل شئ شهيد اذ
لا يماثل قربه قرب الاجسام
كما لا يماثل ذاته ذات
الاجسام وانه لا يحل في شئ
ولا يحل فيه شئ تعالى عن
ان يحويه مكان كما تقدس
عن ان يحده زمان بل كان
قبل ان خلق الزمان والمكان
وهو الآن على ما عليه
كان وانه بائن عن خلقه
بصفاته ليس في ذاته سواء
ولا في سواء ذاته وأنه مقدس
عن التغير والانتقال

(لا تحل الحوادث) ولا تقوم به لانه لو جاز ذلك لزم عدم خلوه عن الحادث لا تصافه قبل ذلك الحادث بضده الحادث لزواله وبقابليته هو (ولا تعز به العوارض) وهي الاضافات العارضة والا كدار والتكثافات والادناس وهو سبحانه وتعالى منزّه عن ذلك (بل لا يزال في نعوت جلالة) وأوصاف كماله (منزه عن) نقص (الزوال وفي زيادة كماله مستغنيا عن زيادة الاستكمال) اذ كل كمال فائما يقاض منه بدأ وباليه يعود (وانه) تعالى (في ذاته معلوم الوجود بالعقول) ان طلب من خزانة العقل بطريق الاستدلال (معرفة الذات) بالبصائر منه (وفضلا (ولطفا بالابرار) في دار الدنيا و (في دار القرار) عقلا وسمعا وعليه أجمعت العلماء وفي جواز الرؤية في الدنيا سمعا واختلاف فأثبتته قوم ونفاه آخرون كما سيأتي تفصيله (واتماما للنعم بالنظر الى وجهه الكريم) لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ثم اعلم ان صفات الله تعالى على ثلاثة أقسام نفسية وسلبية ومعان ومن أثبت الأحوال زاد المعنوية فالصفة النفسية الوجود وهي الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معلة بتعلة تخرج من قوله الحال المعاني والسلبية ومن قوله غير معلة الأحوال المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات وأما القسم الثاني وهو خمس صفات القدم والبقاء ومخالفته تعالى للحوادث أي لا يماثلها شيء منها مطلقا لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وقيامه تعالى بنفسه أي غير مقتدر الى محل ومخصص والوحدانية وهي سلب التعدد في الذات والصفات والافعال وقد أشار المصنف الى كل ذلك تصريحا وتلميحاً وأخرى ولم يفرغ منها شرع في بيان صفات المعاني ويقال لها أيضا صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم السلبية عليها من باب تقديم التخلية على التخليبة وانما سميت صفات المعاني لانها صفات موجودة في نفسها وكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات لعلية وعند المتقدمين لافرق بين المعاني والمعنوية قال المصنف رحمه الله (القدرة) وهي صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلّقها به ايجادا أو اعداما (وانه) تعالى (حي) بحياة هي صفة أزلية لا يجوز عدمها ولا زال حيا أبدا وليست حياته عن روح ولا عن لجسة ورطوبة ولا عن تركيب ولا عن نفس ولا عن سبب بل هو جب حدوثا أو عباد هذه هي الصفة الرابعة من صفات المعاني في تعبير المتأخرين أو ردها المصنف في ضمن صفة القدرة (قادر) بقدرة هي صفة أزلية ولا يزال قادرا أبدا (جبار) قيل معناه الذي جبر الخلق على ما أراده من أمره وهو قول الزجاج وقيل معناه جابر كل كسير وقيل هو القاصم للجبابرة والطغاة والمبيد للظلمة والعقاة وقيل معناه ذو الجبروت وقيل معناه الذي يتعظم ويتعاطم وقال ابن الانباري هو الذي لا ينال أي هو المتعالي عن ان يدرك بحد وقيل معناه القهار ومنه قوله تعالى وما أنت عليهم بجبار أي قهار قال أبو منصور البغدادي ان أخذ من معنى الامتناع عن ان ينال بحد أو تشبيه فهو اذ من الصفات الذاتية التي استحقها لنفسه وان أخذ من معنى الاجبار الذي هو الاكراه على ما أراده من أمر أو من معنى جبر الكسر أو من معنى القهر والغلبة فهو اذ من أوصافه التي استحقها لفعله دون ذاته (قاهر) أي غالب على أمره يفعل ما يشاء وبحكم ما يريد (لا يعز به قصور ولا عجز) خلافا للشئوية والمجوس والقدريّة (ولا تأخذه سنة ولا نوم) والسنة بالكسر ما يعتري من النعاس فهو أخص من النوم (ولا يعز به فناء ولا موت) تعالى الله عن ذلك كله فالقهر صفة فعل بمعنى الغلبة فيكون القاهر من أوصافه المشتقة من أفعاله ولا يكون من أوصافه الازلية وتأوله بعضهم على معنى القدرة وعلى هذا يكون في الازل قاهرا كما كان في الازل قادرا والاول أصوب والمعنى ان الله تعالى هو الذي قهر الجبابرة في الدنيا بالدمار ويقهر جميع أعدائه في الآخرة بالبوار وهذه الجمل الثلاثة مسوقة لايضاح الاسماء لاربعة أي من كان متصفا في الازل بهذه الاوصاف يستحيل عليه طرق القصور والعجز والغفلة ومعارضة الفناء والموت (وانه ذو الملك) هو عالم الشهادة من المحسوسات الطبيعية (والممكنات) هو عالم الغيب المختص بأرواح النفوس وقيل هما مصدران والمعنى

لأن الحوادث لا تعز به
العوارض بل لا يزال في
نعوت جلالة منزه عن
الزوال وفي صفات كماله
مستغنيا عن زيادة الاستكمال
وأنه ذاته معلوم الوجود
بالعقول معرفة الذات
بالبصائر فمنه موطئا
بأنه في دار القرار وتماما
منها بالنظر الى وجهه
الكريم (الحياة والقدرة)
وأنه تعالى حي قادر جبار
قاهر لا يعز به قصور ولا عجز
ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا
يعز به فناء ولا موت وأنه
ذو الملك والممكنات

انه تعالى هو المالك حقيقة وكل مالك سواء فاما يصير مال كما خلقه بتمليك الله عز وجل اياه من وجه ما ذوت
فيه والله سبحانه وتعالى هو الذي اوجد ما اوجد وأعدم ما أعدم منها فيه بدء كل مولود واليه يعود
(والعزة) أي المنعة (والجبروت) أي العظمة (له السلطان) أي القوة (والقهر) أي الغلبة (والخلق
والامر والسموات) وما فيها (مطويات) أي ملفوفات (بيمينه) أي قدرته (والخلايق) أجمعون
(مقهورون في قبضته) وقهره وهو الغالب على كل شيء ولا يغلبه شيء (وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع) أشار بذلك الى وحدانية الافعال وهي تنفي ان يكون فعل أو اختراع أو ايجاد
أو ابداع لغيره تعالى من الممكنات وأما وحدانية الذات التي هي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات
والافعال ووحداية الصفات وهي نفي التعدد المتصل والمنفصل فقد أشار بذلك أولا وكل من الخلق
والاختراع والايحاء والابداع خاص بالمولى عز وجل الان الخلق هو اليجاد مطلقا والاختراع هو اليجاد
لاعلى مثال سابق فلذلك قال (خلق الخلق) بقدرته (و) خلق (أعمالهم) لقوله تعالى والله خلقكم
وما تعملون والخلق هو انشاء الشيء واختراعه واحداً من العدم الى الوجود وهذا لا يكون الا من الله
عز وجل عند أهل الحق وعلى هذا يحمل غالب ما في القرآن من هذا اللفظ الاما شذ فيه بمعنى التقدير
والتصوير (وقدر أراقاتهم) وأقواتهم وأعطاهم منها ما قدره لهم (و) قدر (أعمالهم) وهي المدد التي
ينتهون اليها فاقدر بهذا المعنى من أوصافه الفعلية دون الازلية (لا يشذ) أي لا يخرج (عن قبضته)
القاهرة (مقدور) لكامل قهره (ولا يهزب) أي لا يغيب (عن قدرته) الباهرة (تصريف الامور)
وتدبيراتها (لأنه مقدوراته) فان كل ماصح حدونه وتوهم كونه ولم يستقل في العقل وجوده فأنه
تعالى قادر على ايجاده واحداً فاذمقدوراته لانه لا يخص (ولا تنهاه معلوماته) أي لا تدخل تحت العد
والاحصاء لان علمه محيط بها جلة وتفصيلا (العلم) وهي الصفة الثانية من صفات المعاني وهو المتعلق بكل
واجب وكل مستحيل وكل جائز وهو صفة أزلية لها تاق بالشيء على وجه الاحاطة به على ما هو عليه دون
سبق خفاء (وانه) تعالى (علم بجميع المعلومات) موجودا كان ذلك العالم أو معدوما محالا كان أو
ممكنا قديما كان أو حادثا متناهيا كان أو غير متناه جزئيا كان أو كلياً مركبا كان أو بسيطاً (محيط بما
يجري من تحت تخوم الارض الى أعلى السموات) قال تعالى أحاط بكل شيء علماً أي علمه أحاط بالمعلومات
كلها فعلى هذا التأويل يكون المحيط من أوصافه الأزلية لانه لم يزل عالماً بالمعلومات كلها ودليل هذه
الاحاطة قوله تعالى (لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات) وكذلك قوله عز وجل
وأحاط بجمعهم بل أطبق المسلمون على انه تعالى (يعلم ديب) أي حركة (الغلة السوداء على الصخرة
الصماء في الليلة الظلماء) وكيف وهو خالقه ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير و اراد هذه الاوصاف
تنبيهاً على كمال الدقة والخفاء ((ويدرك) بلا آلة (حركة الذر) وهو الهباء المنتشر في ضوء الشمس) في
جوف الهواء (و) انه تعالى (يعلم السر وأخفى) من السر وهو ما يعز أو جوده في ضمير صاحبه فيعلمه قبل
ان يقع بخاطر صاحبه وقيل أخفى فعل أي وأخفى ذلك عن خلقه ثم زاده ايضاً بقوله (ويطلع على
هواجس الضمائر) هي ما تقع فيه (وحركات الخواطر) مما تخاطر بها (وخفيات السرائر) مما تكنها
فيها (يعلم قديم) موصوف بالقدم (أزلي) غير مسبوق بالعدم بحضورها عنده بلا انتزاع صورة ولا
انتقال ولا انصاف بكيفية (لا يعلم حادث متجدد حاصل في ذاته بالخلول والانتقال) كإذهب اليه جهنم بن
صفوان والرافضة وسبأ في تفصيل أقوالهم والرد في شرح الرسالة القدسية (الارادة) وهي الصفة الثالثة
من صفات المعاني ويذكرها المتأخرون مع القدرة لتعلقهما بجميع الممكنات دون الواجبات والمستحيلات
الان جهة تعلقهما بالممكنات مختلفة فالقدرة كإمر صفة أزلية تؤثر في الممكن عند تعلقها به ايجاداً أو اعدا
والارادة صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول وقصر ونحوها

والعزة والجبروت له السلطان
والقهر والخلق والامر
والسموات مطويات بيمينه
والخلايق مقهورون في قبضته
وانه المنفرد بالخلق والاختراع
المتوحد بالايحاء والابداع
خلق الخلق وأعمالهم وقدر
أراقاتهم وأعمالهم لا يشذ
عن قبضته مقدور ولا يعزب
عن قدرته تصريف الامور
لأنه مقدوراته ولا تنهاه
معلوماته (العلم) وأنه عالم
بجميع المعلومات محيط بما
يجري من تخوم الارض
الى أعلى السموات وأنه عالم
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السموات بل
يعلم ديب الغلة السوداء على
الصخرة الصماء في الليلة
الظلماء ويدرك حركة الذر
في جوف الهواء ويعلم السر
وأخفى ويطلع على هواجس
الضمائر وحركات الخواطر
وخفيات السرائر يعلم قديم
أزلي لم يزل موصوفاً به في أزلي
الآزلي لا يعلم متجدد حاصل
في ذاته بالخلول والانتقال
(الارادة)

بالوقوع بدلا عن مقابله فصول تأثير القدرة فرع تأثير الارادة اذ لا يوجد عز وجل من الممكنات أو بعدم
بقدرته الاما أراد تعالى وجوده أو أعدامه وقال شيخ مشايخنا اعلم ان في نسبة التأثير للقدرة مساحة اذ
التأثير في الحقيقة انما هو للذات الموصوفة بالصفات فاسناد التأثير للقدرة مجاز قال وكان شيخنا الطوشي
يمنع اسناد التأثير للقدرة ولو مجازا لما فيه من الابهام (وانه) تعالى (مريد للكائنات) على الحقيقة والارادة
شروط في كون كل فاعل فاعلا ولا يكون الفاعل الا قادرا كذلك لا يكون الامريدا مختارا لانه خلاف
ان زعم ان وصفه بالارادة مجاز وهو قول النظام والكعبي (مدبر للعادات) بجليل حكمته (فلا يجري
في الملك والممكن) أي العالم السفلي والعلوي (قليل أو كثير صغير أو كبير) دقيق أو جليل (خير أو
شر نفع أو ضرر ايمان أو كفر عرفان أو نكر) صحة أو سقم (فوز أو خسران زيادة أو نقصان طاعة أو
عصيان الإقبضاته وقدره) معنى قضائه تعالى علمه أرزلا بالاشياء على ما هي عليه ومعنى قدره ايجاده اياها
على ما يطابق العلم (وحكمه ومشيئته) وهي الارادة من اذ فتن أراد تعالى حدوث كل ما علم حدوثه على
الوجه الذي علم حدوثه عليه ولا يكون في سلطانه الامر يد كونه ولا ينتفي من ملكه الاما أراد انتفاءه
(فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ولا يكون وهذه هي الارادة الكونية ولا يتخلف متعلقها متى تعلقت
بشيء وجب وجوده وفي اطلاق القول بآرادته للمعاصي والكفر على التفصيل اختلاف وظاهر سياق
المصنف يدل على جوازه ومنهم من يقول ذلك في الجله ويمنع التفصيل ويكتفي بقوله ما شاء الله كان الخ
وهذا كقول المسلمين في الجله يا خالق الاجسام ورازق الانعام ولم يقولوا في التفصيل يا خالق الكلاب
والخنازير وان كان في الحقيقة هو خالقها كذلك يقول في الجله انه مريد لكل ما علم حدوثه ولا يقول
في التفصيل انه مريد الكفر وسائر المعاصي وان كان حدوثها بمشيئته وآرادته وهذا تفصيل قدمناه
الاشعرية ومنهم من قال بجواز اطلاقه مع قرينة لولاها لم يجز اطلاقها لما في اطلاقها من ايهام الخطأ وهو
قول الاشعرية يقول كل معصية أراد تعالى حدوثها من العاقبي بها كسبها فعمله مندموما وهذا
كقوله ان المؤمن لا يقاله كافر على الاطلاق ولكن يقال بقيدانه كافر بالجبث والناغوت (لا يخرج
عن مشيئته لفته ناظر ولا فلة ناظر بل هو المبدئ المعيد للفعال لما يريد) خلافا لمن زعم ان المعاصي كلها
كانت من غير مشيئة له فيها وقد يريد كون الشيء فلا يكون ودليلنا قوله الفعال لما يريد فله يدل على ان
آرادته ليست من فعله لان ما لو كانت فلا لوجب ان يكون مريدا لها لانه أخبرنا بفعل ما يريد الدليل
على شمول آرادته جميع المراتبات قيام الدلالة على انها صفة له أزلية والصفة الأزلية تم جميع ما يتعلق بها
من الاشتقاق كالعلم والقدرة واذا صحت لنا كونها أزلية وجب ان تكون آرادته لكل مراد على الوجه الذي
آراده ومما يدل على صحة قولنا في هذه المسئلة انه لو جاز حدوث ما لا يريد الله تعالى وجاز ان يريد شيئا فلا يتم
مراده كما قالت القدرية لادى ذلك الى ابطال دلالة التمتع على توحيد الصانع وسبأى بيانه ان شاء الله
تعالى (لاراد) أي لادافع ولا مانع ولا صارف (لامره) الذي شاءه (ولامعقب لقضائه) وحكمه أي لا تمتنع
له ولا مكر له بنقض والمعقب الذي يكر على الشيء ويتبعه لينظر ما فيه من الخلل لينقضه وقبل معناه لا يقضى
بعد قضائه فاض وقبل معناه لا أحدينه عقبه ويحدث عن فعله (لامهر بلعبد عن معصيته) ونخالفة أمره
(الابتوفيقه له ورجته ولا قوة له على طاعته) واثبات مأموراته (الابحثة وآرادته) وهذا هو تفسير
لاحول ولا قوة الا بالله وفي هذا السياق اشارة الى ان المحبة والارادة شيء واحد هو مذهب المصنف وعند
المتأريدي فرق بينهما وسيأتي بيانه ذلك (فلو اجتمع الجن والانس والملائكة والشياطين على ان يجرؤوا
في العلم فرة أو يسكنوها دون آرادته ومشيئته عز وعز ذلك) فلا يجري في ملكه شيء لا بمشيئته في أفضيته
ومراتبه سبحانه جل شأنه (وان آرادته صفة أزلية قائمة بذاته) أراد بها آرادته (في جله صفاته)
كالعلم والقدر والسمع والبصر والكلام (لم يقل كذلك موصوفا بها) في الازل كما انه لم يزل عالما بعلم

وانه تعالى مريد للكائنات
مدبر للعادات فلا يجري
في الملك والممكن قليل أو
كثير صغير أو كبير خبر
أو شر نفع أو ضرر ايمان
أو كفر عرفان أو نكر فوز
أو خسران زيادة أو نقصان
طاعة أو عصيان الإقبضاته
وقدره وحكمته ومشيئته فما
شاء كان وما لم يشأ لم يكن
لا يخرج عن مشيئته لفته
ناظر ولا فلة ناظر بل هو
المبدئ المعيد للفعال لما يريد
لآرادته ولا معقب لقضائه
ولامهر بلعبد عن معصيته
الابتوفيقه له ورجته ولا قوة
له على طاعته لا بمشيئته
وآرادته فلا واجتمع الانس
والجن والملائكة والشياطين
على ان يجرؤوا في العالم فرة
أو يسكنوها دون آرادته
ومشيئته ليجزوا عن ذلك
وان آرادته قائمة بذاته
في جله صفاته لم يزل كذلك
موصوفا بها

محيط بجميع المعلومات على التفصيل وكأنه لم يزل قادراً بقدرته شاملة لجميع المقدورات على التفصيل سامعاً
 بسمع رايتاً برؤية محيطين بجميع المسهوعات والارثيات على التفصيل (مريداً في أزله لوجود الاشياء في
 أوقاتها التي قدرها فوجدت في أوقاتها كما أراد في أزله) وهي الارادة الكونية وقد سبق انهما متى تعلقت
 بشئ وجب وجوده (من غير تقدم) عن وقته (ولاً تأخر) عنه (بل وقعت على وفق علمه وارادته) قال
 شيخ مشايخنا تأثير الارادة عند أهل الحق على وفق العلم فكل ما علم الله تعالى انه يكون من الممكنات أو
 لا يكون فذلك مراده عز وجل (من غير تبدل ولا تغير) وفي ذلك خلاف للمعتزلة يأتي بيان قولهم والرد
 عليهم (دبر الامور) لما كان التدبير في صفات البشر هو التفكير في عواقب الامور ولا يوصف سبحانه وتعالى
 به فانه لم يزل عالماً قبل وقوعها فلذلك أعقبه بقوله (لا بترتيب أفكار وترتيب زمان) فاذا المراد بالتدبير في
 الامور هنا امضاؤها وبه فسر قوله تعالى يدبر الامر من السماء الى الارض فيكون المدبر على هذا من
 أوصافه المشتقة من فعله ولا يكون من أوصافه الازلية أو بمعنى دبر الامور علم به فاعلى هذا يكون المدبر
 من أسمائه الازلية فلا مدبر ولا مقدر لما يجري من السموات والارض غيره كل حادث فيهن وما يبينهن
 واقع بتقديره وبار على تدبيره فله التدبير والتقدير (فلذلك لم يشغله شأن عن شأن) وهو الآن كما
 عليه كان ثم علم أن القدرة والارادة تعلقين صلوحي وتخييزي فالصوحي قديم وحقيقته صحة اليجاد
 والاعدام بالقدرة وصحة التخصيص بالارادة بمعنى أن القدرة في الازل صالحة لليجاد والاعدام على وفق
 تعلق الارادة الازلية والتخييزي حادث وحقيقته صدور الممكنات عن القدرة والارادة وللارادة تعلق
 ثالث وهو تخييزي قديم وحقيقته قصد ايجاد الله تعالى الاشياء في أوقاتها المعلومة (السمع والبصر)
 وهما الصفة الرابعة والخامسة من صفات المعاني المتعلقة بجميع الموجودات وحقيقة السمع صفة ازلية
 قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم
 ولا على طريق تأثير حساسة ولا وصول هواء وحقيقة البصر صفة ازلية قائمة بذاته تعالى تتعلق بالموجودات
 فتدرك أي الموجودات ادراكاً تاماً لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على سبيل طريق تأثير حساسة ولا
 وصول شعاع ومعنى المتعلقان الطالبان بالانكشاف لجميع الموجودات (وانه تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى ولا يعزب) أي لا يغيب (عن سمعه مسموع وان خفي) كوقع أو جل التلذذ على الاجسام البينة
 وكلام النفس فانه تعالى يسمع كلا منهما (ولا يغيب عن رؤيته مرفئ وان دق) كالذرة في الهواء يسمع
 النداء ويحجب الدعاء (ولا يدفع سمعه بعد ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع رؤيته ظلام) بل (يرى من غير
 حادثة) يقلبها (ولا أجفان) يحركها تعالى الله عن ذلك (ويسمع من غير أصحفة) جع صمماخ
 بالكسر وهو الثقب الذي في الاذن (ولا آذان) كما انه تعالى (يعلم بغير) دماغ و (قلب ويطش بغير
 جارحة ويخلق بغير آلة) منزوع عن سمات البرايا (اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كالاتسبه ذاته ذات
 انطلق) أي ليس علمه كعلم المخلوق المختلف في محله أهو الدماغ أو القلب ولا كسمع المخلوق الذي هو
 بقوة مودعة في مقعر الصمماخ يتوقف ادراكها للاصوات على وصول الهواء الموصل لها الى الحاسة
 وتأثير الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ فلذلك
 لم تشبه صفاته صفات الخلق كما تشبه ذاته ذات الخلق لما ثبت تنزيهه وتقديسه عما لا يليق به جل
 جلاله قال المنجوري في حواشيه على الصغرى والفجعي على أم البراهين ان السمع والبصر ليس لهما
 الا تعلق واحد تخييزي وهو ينقسم الى قسمين تخييزي قديم كان ككشف ذات الله تعالى وصفاته الوجودية
 له في الازل وتخييزي حادث كان ككشف ذات الحوادث وصفاتها الوجودية له فيما لا يزال فينتدليس لها
 تعلق صلاح لقولهم ان صفة الانكشاف لصلاحها علماً وسماعاً وبصراً وادراكاً وأنهم قوله المتعلقان
 بجميع الموجودات انهما لا يتعلقان بالمعدومات ولو كانت ممكنة قال شيخ مشايخنا وهذه المسئلة مما

مريداً في أزله لوجود
 الاشياء في أوقاتها التي
 قدرها فوجدت في
 أوقاتها كما أراد في أزله
 من غير تقدم ولا تأخر بل
 وقعت على وفق علمه وارادته
 من غير تبدل ولا تغير دبر
 الامور لا بترتيب أفكار
 ولا ترتيب زمان فلذلك
 لم يشغله شأن عن شأن
 (السمع والبصر) وأنه
 تعالى سميع بصير يسمع
 ويرى لا يعزب عن سمعه
 مسموع وان خفي ولا يغيب
 عن رؤيته مرفئ وان دق
 ولا يحجب سمعه بعد ولا يدفع
 رؤيته ظلام يرى من غير
 حادثة وأجفان ويسمع
 من غير أصحفة وآذان كما
 يعلم بغير قلب ويطش بغير
 جارحة ويخلق بغير آلة
 اذ لا تشبه صفاته صفات
 الخلق كالاتسبه ذاته ذات
 الخلق

خواف فيها الشيخ السنوسي أعني تعلق السمع والبصر بخصوص الوجود وقد سبقه الى ذلك الفخر والامام والشهرستاني في النهاية وهو قول الاشعري وسبباني لذلك تحقيق (الكلام) وهي الصفة السادسة من صفات المعاني وهي صفة أزلية قائمة بذاته تتعلق بما تعلق به العلم وهو كل واجب وكل مستحيل وكل جائز لا تقبل العدم ولا ما في معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا الحرف ولا الصوت ولا سائر أنواع التغيرات فقال (وانه تعالى متكلم) لاختلاف في ذلك لارباب المذاهب والمثل وانما اختلفوا في معنى كلامه تعالى وحقيقته كما سيأتي بيانه (آمرناه) مخاطب قائل مخبر (واعد متوعد) أجمعوا على ذلك وعلى أن كلامه أمر ونهي ونحو خبر وخطاب وهذا بحسب المتعلق فان تعلق بتحصيل الفعل فأمر أو بالنكف عنه فنهى وبوقوع النسبة أو لاقوعها فغير وأما النداء والوعد والوعيد فالتكلم راجع امالى الخبر أو الى المألف وعلى انه لا يوصف بانه نامق وانما اختلفوا في مسائل من فروع هذا الباب من طريق العبارة وخالفهم طوائف في أصول هذا الباب وفروعه ودليل المتكلم والمحدث على اثبات الكلام له تعالى قوله عز وجل وكلم الله موسى تكليما وأما الصوفي يقول الكلام صفة كالية اذ مرجع ذلك الانباء عن الشيء وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا ترتفع لنفسها وذلك لا يكون الا في واجب الوجود فواجب الوجود له تلك الصفة الكالية اذ هو الذي له الكمال المطلق وهو المطلوب (بكلام أزلي قديم قائم بذاته) لان ثبوت المشتق للشيء يدل على ثبوت ما أخذ الاشتقاق لذلك الشيء (لا يشبه كلام الخلق) اذ كلام الخلق كله عرض وكلام الله تعالى لا يوصف بحسب ولا عرض ثم بين وجه عدم شبهه كلام الخلق فقال (فليس بصوت يحدث من بين انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالاسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

(الكلام) وأنه تعالى متكلم أمرناه واعد متوعد بكلام أزلي قديم قائم بذاته لا يشبه كلام الخلق فليس بصوت يحدث من انسلال هواء أو اصطكاك اجرام ولا بحرف يتقطع باطباق شفة أو تحريك لسان وان القرآن والتوراة والانجيل والزبور كتبه المنزلة على رساله عليهم السلام وأن القرآن مقروء بالاسنة مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب وأنه مع ذلك

قديم) لا يوصف بالحدوث والخلق (قام بذات الله تعالى) لا تفتاقهم على ذلك وهذا كله حق واجب الإيمان به لان القرآن يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته عز شأنه المعبر عنه باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله تعالى اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن بهذا المعنى قديم قطعاً ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا التقدير هي معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافاً لمن زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ومعنى أن القرآن مسموع بما يدل عليه وهو العبارة متولوا باللسنة كذلك مخطوط بالرقوم والمخطوط الحسية والحاصل انه مسموع بما يدل عليه من الحروف المرسومة في قوة السمع مكتوب بما يدل عليه ونما متولوا بما يدل عليه نطقاً محفوظاً بما يدل عليه تخيلاً وهذا كما يقال الله مذكور باللسنة معناه مذكور بما يدل عليه من حيث النطق الالساني وسيأتي لذلك بحث في الرسالة القدسية (لا يقبل الانفصال والافتراق بالانتقال الى القلوب والاوراق) كما لا يقبل العلم ولا مافي معناه من السكوت ولا التجديد ولا البعض ولا الكل ولا التقديم ولا التأخير ولا اللحن ولا الاعراب ولا سائر التغيرات (وان موسى صلى الله عليه وسلم سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف) قال الامام أبو المعالي مذهب أهل الحق جواز سماع ما ليس بحرف ولا صوت اه وقد تقدم ذلك وفي التأويلات لابن منصور الماتريدي أن موسى عليه السلام سمع صوتاً دالاً على كلام الله تعالى وخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف والصوت اه قلت واليه ذهب أبو اسحق الاسفرايني من الاشاعرة وجهور الاشاعرة ذهبوا الى أن الكلام القديم سمع لا بواسطة ما يدل عليه وقد نقل عن الاستاذ انه قال اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا أن منهم من أطلق القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوماً بواسطة الصوت كان مسموعاً فلا اختلاف لفظي (كما يرى الابرار) وهم الاخبار من عباد الله (ذات الله تعالى في الآخرة) رؤية تليق بذاته تعالى (من غير جوهر ولا عرض واذا كانت له هذه الصفات العلية كان حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكماً بالحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام) الازليات (لا بمجرد الذات) أشار بذلك الى أن صفات المعاني زائدة على الذات العلية بان المعنى الذي يفهم من العلم أبلغ من القدرة الذي هو التمكن من الفعل أو الترك وكذا باقي صفات المعاني فانها صفات ثابتة موجودة في نفسها قديمة باقية بالذات العلية وهي كالات ونقائضها نقائص والله منزّه عن النقائص ولا يضرنا تعدد القديم حيث كان صفة للذات وانما المنوع تعدد ذات قديمة ونحن لانقول بذلك ثم ان تلك الصفات سبعة كما ساقها المصنف آخر اجبالاً وأما في التفصيل فقد أدرج صفة الحياة عند ذكره صفة القدرة بناء على أصولهم القديمة في حدها بانها ما كان شرطاً في وجود القدرة لاجتماعهم على أن العلم والقدرة والارادة لا يصح وجود شيء منها فيما ليس بحي وزعم بعض المعتزلة أن الحياة تفيد معنى القدرة وأن الحى هو قادر روى ذلك عن عباد بن سليمان وذهب أبو عمر والمازني من الكرامية أن الحياة من جملة القادر لان القدرة اسم جامع لكل صفة لاتصح الحياة دونها فالحياة من جملتها فتأمل ثم ان صفات المعاني ليست عين الذات ولا غير الذات لانها لو كانت عينها لزم الاتحاد في المفهوم بلاتفاوت أصلاً ولو كانت غير هالزم الانفصال بينهما وأيضاً العينية بالاتحاد يلزم منها أن يكون العلم مثلاً سميعاً وقدرة والكلام بصراً وهذا خبط عظيم ثم ان صفات المعاني تنقسم أربعة أقسام قسم لا يتعلق بشئ أى لا يطلب أمراً زائداً على القيام بجهلها وهي الحياة وقسم يتعلق بالتمكن فقط وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بجميع الموجودات وهما السمع والبصر وقسم يتعلق بجميع أقسام الحكم العقلي وهما العلم والكلام وان شئت قلت صفات المعاني تنقسم ثلاثة أقسام قسم لا يتعلق بنفسه ولا بغيره وهي الحياة وقسم لا يتعلق بنفسه ويتعلق

قديم قائم بذات الله تعالى
لا يقبل الانفصال والافتراق
بالانتقال الى القلوب
والاوراق وان موسى صلى
الله عليه وسلم سمع كلام
الله بغير صوت ولا حرف
كما يرى الابرار ذات الله
تعالى في الآخرة من غير
جوهر ولا عرض واذا
كانت له هذه الصفات كان
حيّاً عالماً قادراً مريداً سميعاً
بصيراً متكماً بالحياة
والقدرة والعلم والارادة
والسمع والبصر والكلام
لا بمجرد الذات

بغيره وهما القدرة والارادة وقسم يتعلق بنفسه وبغيره وهو العلم والكلام والسمع والبصرو بين
متعلق القدرة والارادة وبين متعلق السمع والبصر عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الممكن الموجود
وتنفرد القدرة والارادة بالممكن المعدم وينفرد السمع والبصر بالواجب الموجود وبين متعلق السمع
والبصر والعلم والكلام عموم وخصوص مطلق يشاركان السمع والبصر في الموجود الواجب والجائز
وزيدان عليهما بالمستحيل والممكن المعدم وبين متعلق القدرة والارادة والسمع والبصر ومتعلق العلم
والكلام عموم وخصوص مطلق فالعلم والكلام يشاركان القدرة والارادة في الممكن ويشاركان السمع
والبصر في الموجود الواجب والجائز وزيدان على القدرة والارادة بالواجب والمستحيل وزيدان على
السمع والبصر بالمستحيل والممكن المعدم ولما فرغ المصنف من توحيد الذات ومالها من الصفات النفسية
والسلبية والمعاني شرع في توحيد الافعال فقال (الافعال وانه تعالى لا موجود سواء الا وهو حادث) أي ناشئ
(بنعله) قد سبق الفرق بين الاختراع والايجاد والخلق والابداع بان الاختراع خاص بالله تعالى وكذا
الايجاد والابداع والخلق واما الفعل فانه يطلق على القديم والحادث الا انه في حقه تعالى حقيقة لانه
هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فمجاز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها واعلم
أن وحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بان يكون ذاتا مركبة من جواهر وأعراض والتعدد المنفصل
بان يكون ذات تماثل ذات الله عز وجل ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بان يكون له قدرتان
وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بان تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية
ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو ايجاد لغيره تعالى من الممكنات (وفائض) أي
سائل (من عدله على أحسن الوجوه وأكملها وأتمها وأعدلها) وأبدعها (وانه حكيم في أفعاله) باصا
مراده على حسب قصده (عادل في أقضيته) على الحقيقة لا بوصف بالجور والظلم (لا يقاس عدله بعدل
العباد) فيه إشارة الى قول بعض الأشاعرة ان العدل لا يصح تحديده بحسب ولا نوع مخصوص ولا
بوصف خاص له لاسيما على ما يعرفه الناس به وكذا نقيضه أيضا لان العدل الذي هو الحق عدول و
أيضا عدل وعدول عن الحق ولهذا قالوا ان الجور ليس بضد العدل لان كل فعل كان منا عدلا بموافقة
أمر الله تعالى فقد يجوز أن يكون جورا بموافقة نهيه ومنهم من قال يصح تحديده وللعادل حينئذ معنيان
أحدهما عدوله من صفات النقص والعيب وعلى هذا فهو من صفاته الازلية الواجبة له في الازل والثاني
رجوعه عن ايقاع الجور وهو فعله فيكون حينئذ من أوصافه الفعلية المشتقة من فعله وفي المقصد الاسنى
للمصنف العادل هو الذي يصدر منه فعل العدل المضاد للجور والظلم ولمن يعرف العادل من لم يعرف
عدله ولا يعرف عدله من لم يعرف فعله فن أراد أن يفهم هذا الوصف فينبغي أن يحيط علما بأفعال الله
تعالى من ملكوت السموات الى منتهى الترى حتى اذا بهر جلال الحضرة الربوبية وحبره اعتدالها
وانتظامها تعلق بفهمه شيء من معاني عدل الله في خلقه (اذ العبد يتصور منه الظلم) والجور (بتصرفه
في ملك غيره) أو مجاوزة الحد أو بوضع الشيء في غير محله بنقص أو زيادة (ولا يتصور الظلم) بهذه المعاني
(من الله تعالى) تقدر عن ذلك (فانه لا يصادف لغيره ملكا) على الحقيقة (حتى يكون تصرفه فيه
ظلمًا) وتعديا (فكل ما سواه من انس وجن وشيطان وسماء وأرض وحيوان ونبات وجوهر وعرض
ومدرك ومحسوس) بأنواعها وأجناسها (حادث) بالذات والزمان ثم أشار الى حدوث الزمان فقال
(اخترعه بقدرته بعد العدم اختراعا) على غير مثال سابق ثم أكد ذلك بقوله (وأنشأه انشاء) بعد
ان لم يكن شيئا (وأعطى كل شيء خلقه) وهو بذلك جواد ورتبه في موضعه اللائق به وهو بذلك عدل
(اذ كان في الازل موجودا وحده ولم يكن معه غيره) يشاركه أو يماثله في ذاته وصفاته وأفعاله إشارة الى
ان احداثه تعالى ذلك كان باختياره لاهو استكمال كمال زائد على ما كان قبل احداثه (فأحدث)

(الافعال) وانه سبحانه
وتعالى لا موجود سواء الا
وهو حادث بنعله وفائض من
عدله على أحسن الوجوه
وأكملها وأتمها وأعدلها
وانه حكيم في أفعاله عادل
في أقضيته لا يقاس عدله
بعدل العباد اذ العبد يتصور
منه الظلم بتصرفه في ملك
غيره ولا يتصور الظلم من الله
تعالى فانه لا يصادف لغيره
ملك حتى يكون تصرفه فيه
ظلمًا فكل ما سواه من انس
وجن وملك وشيطان
وسماء وأرض وحيوان
ونبات وجاد وجوهر
وعرض ومدرك ومحسوس
حادث اخترعه بقدرته بعد
العدم اختراعا وأنشأه
انشاء بعد ان لم يكن شيئا
اذ كان في الازل موجودا
وحده ولم يكن معه غيره
فأحدث

وأنشأ (بعد عدمه) المحض (أظهارا لقدرة) الباهرة (وتحقيقا لما سبق من ارادته) الازلية بكونه
وجوده (ولما حق في الازل من كلمته) التي لا تبدل وفيه اشارة الى أن تأثير القدرة فرع تأثير الارادة
اذ لا يوجد تعالى شيئا من الممكنات أو بعدم بقدرته الا ما أراد تعالى وجوده أو أعدامه وتأثير الارادة
على وفق العلم فكل ما علم تعالى انه يكون من الممكنات أولا يكون فذلك مراده (لا لاقتقاره اليه) أي
الى ذلك الانشاء (وحاجته) تعالى الله عن ذلك وهو الغني المطلق وكل موجود سواء فقير اليه في وجوده
وبقائه وسائر ما عده به (وانه تعالى متفضل) جواد (بالخلق) وهو الابداع مطلقا (والاختراع) وهو
الابداع لاعلى مثال سابق ونعمة الابداع شاملة لكل موجود (والتكليف) وهو الزام ما فيه كافة
لا طلب ما فيه كافة خلافا للاباقلاني أي هو تعالى متفضل عليهم به حيث جعلهم أهلا لان يحاط بهم بالامر
والنهي (لا عن وجوب) وهو عبارة عن طلب تفرغ الذمة خلافا للمعتزلة في ايجاب التكليف
(ومتطول بالانعام) على العباد (والاصلاح لهم لا عن لزوم) والمتفضل والمتطول بمعنى واحد ولم يرد في
أسمائه الحسنى ولكن دل عليهما قوله تعالى والله ذو الفضل العظيم وقوله تعالى ذي الطول ومعناه ذو
الفضل والبسطة والمقدرة فان أخذ الطول من الغنى والمقدرة فذو الطول من الاسماء الازلية لانه لم يزل
غنيا قادرا وان أخذ من الافضال والانعام على العباد فهو من أوصافه المشتقة من أفعاله (فله الفضل)
والمنة (والاحسان) والمعروف الدائم (والنعمة والامتنان اذ كان) عز وجل (قادرا على أن يصب على
عباده أنواع العذاب) وهي العقوبة المؤلمة جزاء على سوء أفعالهم (ويبتليهم) أي يختبرهم (بضروب الآلام
والاوصاب) وهي الاسقام اللازمة (ولو فعل ذلك لكان منه عدلا) محضا (ولم يكن منه قبيحا ولا ظلما)
فهو سبحانه وتعالى العادل الذي لا يعترض عليه في تديبره وحكمه وجميع أفعاله وافق مراد العبد أولم
يوافق وكل ذلك عدل منه وهو كما ينبغي (وانه عز وجل يثبت) أي يجازي (عباده المؤمنين على الطاعات)
الصادرة منهم وهي ما وافقت أمره جل جلاله لا ارادته كإزجته المعتزلة (بحكم الكرم) المحض (والوعد)
السابق (لأحكام الاستحقاق) والاستيجاب (واللزوم اذ لا يجب لاحد عليه فعل ولا يتصور منه ظلم) لانه
غير واضع لشيء في غير موضعه ولا عادل عن طريق الحكمة والعدل في شيء من أفعاله ولا يجوز أن يلحقه
نقص في ملكه ولا في ارادته فلم يكن موصوفا بالظلم بحال (ولا يجب لاحد عليه حق) لكون كل ما سواه
من مخترعاته ومخلوقاته ومصنوعاته فاني يكون للمخلوق حق على الخالق والحق لغة هو الثابت الذي
لا يسوغ انكاره وهو الواجب اللازم من قولهم لفلان على حق أي دين واجب لازم (وان حقه في الطاعات
وجب على الخلق بايجابه على السنة أنبيائهم عليهم السلام لا بمجرد العقل) لان العقل لا يستقل بأدراك
كون الفعل أو الترك متعلقا بالشرعية (ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات
الظاهرة) وهي الامور الخوارق للعادات المقررة بالتحدى والموافقة للدعوى السالبة من المعارض على
يد من يدعي النبوة وقول امام الحرمين انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة محمول على ما يصلح
دليلا على الاطلاق والعموم ويصلح أن يكون حجة على المنكرين (فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه وعيده
فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به) وهذه المسئلة معروفة بالتحسين والتقييد العقليين قالت
الاشاعرة لا تحسن ولا تنقيح عقلا أي ان الافعال انما توصف بالحسن والقبح من حيث نعلق خطاب الشرع
بها ودليله السمعى قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وبه تمسك المحدث أيضا وأما الصوفي فيقول
الافعال كلها نسبتان نسبة التكوين ونسبة التكليف أما نسبة التكوين فعمامة لان الافعال كلها لله
تعالى وبهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لا سواء الابداع بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وارادته
وأما نسبة التكليف فهي الخاصة بأفعال المكلف ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم
به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وأيضا فان تعلق الطلب بفعل أو تركه غيب

الخلق بعد ذلك اظهارا لقدرة
وتحقيقا لما سبق من ارادته
ولما حق في الازل من كلمته
لا لاقتقاره اليه وحاجته وأنه
متفضل بالخلق والاختراع
والتكليف لا عن وجوب
ومتطول بالانعام والاصلاح
لا عن لزوم فله الفضل
والاحسان والنعمة
والامتنان اذ كان قادرا
على أن يصب على عباده
أنواع العذاب ويبتليهم
بضروب الآلام والواصب
ولو فعل ذلك لكان منه
عدلا ولم يكن منه قبيحا
ولا ظلما وأنه عز وجل
يثيب عباده المؤمنين على
الطاعات بحكم الكرم
والوعد لا بحكم الاستحقاق
واللزوم اذ لا يجب عليه
لاحد فعل ولا يتصور منه ظلم
ولا يجب لاحد عليه حق
وأن حقه في الطاعات
وجب على الخلق بايجابه
على السنة أنبيائهم عليهم
السلام لا بمجرد العقل
ولكنه بعث الرسل وأظهر
صدقهم بالمعجزات الظاهرة
فبلغوا أمره ونهيه ووعدوه
وعيده فوجب على الخلق
تصديقهم فيما جاؤا به

فلا يعلم الا بالتوقيف السمعى النبوى فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب وقالت الحنفية ان العقل قد يستقل بادراك الحسن والقبح الذاتيين أو لصفة فيدرك القبح المناسب لثبوت حكم الله تعالى بالمنع من الفعل على وجه ينتهض معه الاتيان به سببا للعقاب ويدرك الحسن المناسب لثبوت حكمه تعالى فيه بالاجاب والثواب بفعله والعقاب بتركه وهو بعينه قول المعتزلة الا ان المعتزلة أطلقوا القول بعدم توقف حكم العقل بذلك على ورود الشرع وسيأتى تحقيق ذلك على التفصيل فى شرح الرسالة القدسية وهذا الذى ذكره المصنف أشار به الى النوع الثالث عند المتأخرين وهو معرفة ما يجوز فى حق الله تعالى وهو فعل كل ممكن وتركه ومن فروعه بعثة الانبياء الى العباد واثابة المطيع ومعاقبة العاصى وقد أشار اليهما المصنف وله فروع كثيرة وكلها مما لا يجب شئ منها على الله تعالى ولا يستحيل بل وجودها وعدمها بالنسبة اليه سواء لفظ الجائز والممكن مترادفان على معنى واحد وهو ما يصح فى العقل وجوده وعدمه ثم ما كانت المباحث المتعلقة بهذا العلم منقسمة على ثلاثة أقسام قسم يتعلق بالالهيات أى المسائل المتعلقة بالاله عز وجل وقسم بالنبويات وقسم بالسمعيات وقد فرغ من قسم الالهيات شرع فى بيان القسم الثانى وهو النبويات وهى المسائل المجوثة فيها عن النبوة وأحوالها والثالث وهو السمعيات وهى المسائل التى لا تتلقى أحكامها الا من السمع ولا تؤخذ الا من الوحي فقال (معنى الكلمة الثانية) من الشهاداتين (وهى شهادة) هكذا فى سائر النسخ وكان تأنيث الضمير باعتبار ما أضيف اليه (الرسول) هكذا فى سائر النسخ وقد وقع له هكذا فى أول كتاب العلم وسبق التنبيه بأن التاج السبكي نقل فى طبقاته عن الامام الشافعى رضى الله عنه انه كان يمنع من هذا التعبير وانما يقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لانه أقرب للعظيم وأكثر الشهادة قول صادر عن علم حصل بمشاهدة بصراً وبصورة وجلة الصلاة أتى بها للتبرك (وانه) تعالى (بعث) أى أرسل ومطأوعه انبعث وكل شئ ينبعث بنفسه فان الفعل يتعدى اليه بنفسه يقال بعثته وما هنا كذلك وكل شئ لا ينبعث بنفسه كالكتابة والهدية فان الفعل يتعدى اليه بالباء يقال بعث به أى وجهه (النبي) وحقيقته انسان خصه الله بسماع وحى ولم يؤمر بالتبليغ وحقيقة الرسول انسان بعثه الله الى خلقه ليبلغهم ما أوحى اليه من الاحكام الشرعية وحقيقة الرسالة الامر بتبليغ الوحي وحقيقة النبوة الاختصاص بالوحي قيل النبي أعم لانه يطلق على من أوحى اليه أمر بالتبليغ أو لم يؤمر بالرسول أخص والكلمة تدخل على الاخص فكل رسول نبي ولا عكس وانما بعض النبي رسول اذا أمر وليس رسول اذا لم يؤمر وقيل الرسول أعم لانه يطلق على الملائكة وعلى البشر بخلاف النبي فانه خاص بالبشر والكلمة تدخل على الاخص فتقول كل نبي رسول ولا عكس وانما البعض كالنبي صلى الله عليه وسلم وسائر اخوانه المرسلين من البشر وبعض من كان رسولا ولم يكن نبيا كجبريل عليه السلام ومنهم من اعتبر ما يزيد به كل واحد منهما فقال بينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان فيمن أوحى اليه وأمر بالتبليغ من البشر وتنفرد النبوة فيمن أوحى اليه ولم يؤمر بالتبليغ وتنفرد الرسالة بالملائكة (الامى) منسوب الى الام لكونه لم يقرأ ولم يكتب كما تقدم تحقيقه فى كتاب العلم أو الى أم القرى وهى مكة لولادته بها أو الى أم الكتاب وهو اللوح المحفوظ لان علمه منه أو غير ذلك وقد بسطنا فى شرحنا على القاموس (القرشى) نسبة الى قرش على غير قياس وهو لقب جده النضر ابن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ومن لم يلد له فليس بقرشى نقله السهلى وغيره وسبب تلقيبه بذلك والاختلاف فيه بسطناه فى شرح القاموس (محمدا) هو اسم مفعول من التحميد وهو المبالغة فى الجدة وذلك لانه اذا بلغت خصال المرء النهاية وتكاملت فيه المحاسن فهو محمدا قال المناوى فى شرح الجامع الصغير لكن ذكر بعض المحققين انه انما هو من صيغ المبالغة باعتبار ما قيل فيه من معنى الكثرة بخصوصه لامن جهة اللغة اذ لا يلزم من زيد مفضل على عمر والمبالغة فى تفضيله عليه اذ

معنى (الكلمة الثانية)
وهى الشهادة للرسول
بالرسالة وأنه بعث النبي
الامى القرشى محمدا

معناه له جهة تفضيل عليه وبفرض كونه للتكثير لا يلزم منه المبالغة لانها لا تتجاوز حد الكثرة ولخصرهم صيغ المبالغة في عدد مخصوص وكونه أجل من جد وأفضل من جد لا يستلزم وضع الاسم للمبالغة لان ذلك ثابت له لذاته وان لم يسم به نعم المناسبة قائمة به مع ما سبق من دلالة البناء عرفاً على بلوغ النهاية في ذلك الوصف اهـ وقد ألف شيخ شيوخنا الشمس محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي رسالة خاصة لما يتضمن هذا الاسم الكريم من المعاني والأسرار (صلى الله عليه وسلم) من الصلاة وهي من الله تعالى الرحمة وتعلق لفظ على بها تضمن معنى النزول والسلام التسليم من الآفات المناقبة لغاية الكمال وجعل بينهما الكراهة افراد أحدهما أى لفظاً لا خطأ أو مطلقاً وقد تقدم البحث فيه في أول كتاب العلم في الخطبة (برسالته) وهي السفارة بين الله وبين ذوى الالباب لازاحة عنهم فيما يحتاجونه من مصالح الدارين (الى كافة) قال الأزهرى هو مصدر على فاعلة كالعاقبة والعاقبة ولا يثنى ولا يجمع وفي المصباح وجاء الناس كافة قيل منصوب على الحال فصلاً لا زماً لا يستعمل الا كذلك وعليه قوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس أى الا للناس جميعاً (العرب والعجم والجن والانس) وقال أبو البقاء اضافة كافة الى ما بعد ها خطأ لانه لا يقع الاحالا وانما قيل للناس كافة لانه ينكشف بعضهم الى بعض وبالاضافة تصير اضافة الشئ الى نفسه اهـ هذا اذا أريد بالكافة الجماعة واذا ذهب به الى أنه مصدر كما قاله الأزهرى فلا يلزم منه اضافة الشئ الى نفسه فتأمل والعرب اسم مؤنث ولهذا يوصف بالموث فيقال العرب العرباء والعرب العاربة وهم خلاف العجم سمو بذلك لانهم سكنوا بلاداً يقال لها العربيات والخلاف في ذلك وفي نسبهم بسطناه في شرح القاموس والجن بالكسر خلاف الانس سمو بذلك لاستنارهم عن الاعين كما ان الانس من انس اذا ظهر أو أُلِف وتفصيل ذلك كله في شرح القاموس ثم ان المراد بهذا التعبير انه مبعوث الى الثقلين الانس والجن والعرب والعجم داخلون في الانس وقد يعبر عنهم بالاسود والاحمر وكونه مبعوثاً الى الثقلين خاصة اختاره الحلبي والبيهقي بل حكى الفخر الرازى والنسفى عليه الاجماع ومنهم من زادوا الملائكة وانتصر له السبكي مستدلاً بأنه ليكون للعالمين نذيراً وخبراً رسل الى الخلق كافة ونازع فيما حكى عن الحلبي بان البيهقي نقله عنه وتبرأ منه والحلبي وان كان سنياً لكن وافق المعتزلة في تفضيل الملك على البشر فظاهر حاله بناؤه عليه وبأن الاعتماد على تفسيرهما في حكاية اجماع انفراداً بحكاية لا ينهض حجة عند أئمة النقل لان مدارك نقل الاجماع انما تتلقى من كلام أصحاب المذاهب المتبوعة ومن يلحق بهم في سعة دائرة الاطلاع والحفظ والاتقان والشهرة عند علماء النقل (فتسخ بشريعتهم) الواضحة السهلة الغراء (الشرائع) المتقدمة كلها (الماقرره منها) والتسخ رفع الحكم الشرعى بخطاب (وفضله على سائر الانبياء) بانواع من الفضائل لخصوصية فضله بها في ذاته بما ارتفع كما لا فوق المراتب السكالية انسانية كانت أو ملكية قال الله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ذلك البعض هو الحقيقة المحمدية اذ هو أول نور تلقى من حضرة الوجود بل لا متلقى على الحقيقة الا هو فكان له صلى الله عليه وسلم حيثيتان حيثية ابتدائية وبها حصل الكمال الاختصاصى المتوحد وحيثية انتهائية وبها حصل الكمال المتكثر الذى انقسم على الحقائق النبوية وله عليه السلام منه الحظ الاوفر الجامع بين كمالهم كلهم فن حيث الكمال الاختصاصى كان رسولا لجميع العالم ومن حيث كماله الجمعى الاشتراكى كان رسولا للانس والجن فاعلم من ذلك رسالته صلى الله عليه وسلم العامة منه والخاصة وكماله الخصوصى المتحد وكماله العلمى المشترك أوليته وآخرته (وجعله سيد البشر) ورتبهم بالفائق عليهم بالفضائل والكمالات والسيد لغة هو الذى يفوق قومه أو ما هو من جنسه ونوعه والسيد الرئيس والحكيم والسخى وقد ساد سيادة وسوددا وكان صلى الله عليه وسلم فى كل أوصافه موصوفاً بالسيادة والتفوق وكان يقال له أيضاً سيد قريش وسيد العرب وفى شعر الاعشى * يا سيد الناس وديان العرب * و يروى يا ملك الناس وأخرج مسلم فى المناقب

صلى الله عليه وسلم
برسالته الى كافة العرب
والعجم والجن والانس
فتسخ بشريعتهم الشرائع
الماقرره منها وفضله على
سائر الانبياء وجعله سيد
البشر

وأبو داود في السنة عن أبي هريرة رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة وأزل من ينشق عنه القبر الحديث وأخرج الإمام أحمد والترمذي في المناقب وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري رفعه أناسيد ولد آدم يوم القيامة ولا نفر الحديث قال المناوي في شرحه خصه لانه يوم مجوع له الناس فيظاهر سودده لكل أحد غيما وصف نفسه بالسودد المطلق المقيد للعموم في المقام الخطابي على ما تقرر في علم البيان فيعيد تنوقه على جميع ولد آدم حتى أولى العزم من الرسل واحتياجهم اليه كيف لا وهو واسطة كل قبض وتخصيصه ولد آدم ليس للاحتراز فهو أفضل حتى من خواص الملائكة كقول الامام عليه الاجماع ومراعاة اجماع من يعتد به من أهل السنة (ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول) المؤمن (لا اله الا الله ما لم تقتن به شهادة الرسول) الحق (وهو قولك محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم فصارت السمكتان كلمة واحدة عبر عنها بكلمة التوحيد والاخلاص (والزم الخلق) كلهم (تصديقه) وتلقيه بالقبول (في جميع ما أخبر) به (وعنه من أمور الدنيا والآخرة) أي المتعلقة بهما بعد ان خصه كإخص اخوانه من الانبياء والرسل الكرام بالصدق والامانة والتبليغ والفظانة فهذه أربع صفات تحب في حقهم فالصدق هو الاخبار بالحق الثابت في نفس الامر أي كون ما بلغوا به عن الله تعالى موافقا لما عند الله تعالى بما كان أو ساءا والامانة كونهم لا تصدر عنهم مخالفة أصلا وهي المعبر عنها بعضهم بالعصمة والتبليغ هو انهم بلغوا جميع ما أمروا به واعتقاديا كان أو عمليا ولم يكتفوا منه شيئا والفظانة هي التيقظ للإزام الخصوم وطرق ابطال تحيلهم ودعائهم الباطلة ولما فرغ من ذكر النبويات شرع في بيان السمكتين فقال (وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به) صلى الله عليه وسلم (بعد الموت) وفي ضمن ذلك اعتقاد حقيقة الموت وابتلائه به كل ذي روح لانه من مجوزات العقول التي ورد الشرع بها فوجب اعتقادها وهو كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعري الجسم الحيواني عنهما ولا يجتمعان فيه هذا قول الاشعري وقيل عدم الحياة عما من شأنه الحياة وهو قول الاسفراييني والاكثر من وقال بعض الصوفية لبس الموت بعدم محض ولا قضاء صرف وانما هو انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقة وحيلولة بينهما وتبدل حال بحال وانتقال من دار الى دار ثم شرع المصنف في بيان ما أخبر به صلى الله عليه وسلم للاحوال التي تعرض بعد الموت فقال (وأوله سؤال منكرو ونكير) ويتقدم على ذلك وجوب اعتقاد ان ملك الموت يقبض روح كل ذي روح أي يخرجها ويأخذها بأذن ربه من مقرها ومن يد أعوانه والمراد جميع أرواح الثقلين والملائكة والبهايم والطير وغيرهم ولو بعوضة بل قيل حتى روح نفسه والارواح أجسام لطيفة متخللة في البدن تذهب الحياة بذهايمها وقيل جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وبه حزم النووي وملك الموت اسمه عزرائيل ومعناه عبد الجبار عظيم هائل المنظر رأسه في السماء العليا وجلاه في تخوم الارض السفلى ووجهه مقابل اللوح المحفوظ والخلق بين عينيه وله أعوان بعدد من يموت يترقى بالمومن ويأتيه في صورة حسنة ومن ذلك أيضا وجوب اعتقاد ان الاجل بحسب علم الله تعالى واحدا لا تعدد فيه وان كل مقتول ميت بسبب انقضاء عمره وعند حضور أجله في الوقت الذي علم الله في الازل حصول موته فيه بإيجاده تعالى وخلقه من غير منع ومدخلية للقاتل فيه لا مباشرة ولا توليد وانه لو لم يقتل لجاز أن يموت في ذلك الوقت وأن لا يموت من غير قطع بامتداد العمر وبالموت بدل القتل ثم يجب اعتقاد ان السؤال في القبر حق أي ان الموتي تسأل في قبورها بعد تمام الدفن وعند انصراف الناس بان يعيد الله الروح الى الميت جميعه وتكمل حواسه فيرد اليهم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه الجواب من الحواس والعلم والعقل حتى يسأله الملكان (وهما شخصان) أسودان أزرقان (مهيبان هائلان) أي فظان غلظتان شعورهما الى أقدامهما تلعب النار بين أنبياهما يشقان الارض بهما كلامهما كالرعد القاصف وأعنيهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد (يقعدان العبد في قبره) أي بعد تمام دفنه هذا في حق القبور وفي غيره بعد الموت

ومنع كمال الايمان بشهادة التوحيد وهو قول لا اله الا الله ما لم تقتن به شهادة الرسول وهو قولك محمد رسول الله وألزم الخلق تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الدنيا والآخرة وانه لا يتقبل ايمان عبد حتى يؤمن بما أخبر به بعد الموت وأوله سؤال منكرو ونكير وهما شخصان مهيبان هائلان يقعدان العبد في قبره

(سويا) تاما (ذا روح وجسد) كامل الحواس وأفنى الشمس الزملى بان السؤال على الرأس وحده ان
انفصل لوجود أدلة النطق وأفنى الحافظ السيوطى بان الميت اذا نقل لا يستل حتى يدفن قال بعضهم ومثله
المصلوب (فيسألانه) أو أحدهما يترفقان بالمؤمن وينتهران المنافق والكافر ولوعزت أعضاؤه أو
أكلته السباع في أجوافها وكذا الغريق والحريق وان ذرى في الريح (عن التوحيد) أى وحدانية
الله تعالى (والرسالة) أى رسالة الانبياء عليهم السلام وما بلغوا وقال القرطبي اختلفت الاحاديث في
كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الأشخاص فمنهم من يستل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يستل
عن كلها اه وهذا السؤال خاص بهذه الامة والمراد بها أمة الدعوة فيدخل المؤمنون والمنافقون
والكافرون وورد في حق جماعة انهم لا يستلون كالمراط والسهميد بأنواعه والمراد به التخفيف
لامطالعوا في سؤال الاطفال الوقف وخزم السيوطى بعدم السؤال لعدم تكليفهم كالملائكة لالجن
(ويقولانه) كل أحد بلسانه أو بالسريانية أو بالعربية مطلقا ثلاثة أقوال (من ربك) الذى خلقك
وسؤالك ورزقك (ومادينك) الذى كنت عليه (ومن نبيك) الذى أرسل اليك وأمرت باتباعه ونقل
السيوطى ان السؤال يقع بالسريانية وهذا صورته اتره كذره اترح صالح حين وهى خمس كلمات تعريها
اتره قم يا عبد الله كاره الى ملائكة الله اترح ما كنت تصنع في دار الدنيا صالح من ربك وما دينك وعقيدتك
حين ما هذا الذى مت عليه (وهما فتانا القبر) منى فتان مبالغته في التفتين والامتحان وقدي الحق بهما
غيرهما من الصور الهائلة فيقال للسائل فتان أعاذنا الله منها (وسؤالهما أول فتنة بعد الموت) يحصل في
القبر أى هذا السؤال هو نفس الفتنة وهى الاختبار والامتحان بالنظر الى الميت أو البنا أو الى الملائكة
لاحاطة علمه بكل شئ (وان يؤمن بعذاب القبر) ومنه ضغطة وهو انضمام اللحد بعضه الى بعض ومنه
الحديث لوسلم أحد من ضغطة القبر لوسلم منها سعد وفي رواية لقد تضايقت على هذا العبد الصالح قبره حتى
فرج الله عنه وفي أخرى لقد ضمته ثم فرج الله عنه (وانه حق) ثابت لما في حديث مسلم المرفوع ان هذه
الامة تتبلى في قبورها فلولا أن لا تدافوا الدعوت الله ان يسمعكم من عذاب القبر الذى أسمع منه ثم أقبل
صلى الله عليه وسلم بوجهه علينا فقال تمؤذوا بالله من عذاب القبر الحديث وفي البخارى عن أسماء بنت
أبي بكر قالت قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطيبا فذكر فتنة القبر التى يفتن بها المرء فلما ذكر
ذلك ضج المسلمون ضجة ثم قال (و) انه (حكمة) من الله تعالى (وعدل) منه لانه مالك الاعيان حقيقة
وللمالك التصرف في ملكه كيف يشاء الامر أمره والحكم حكمه لا يستل عما يفعل (على الجسم والروح)
معاً كما هو مذهب أهل السنة (على ما يشاء) لمن يكون من أهل العذاب وحكمة الله تعالى فيه اظهار
ما كتمه العباد في الدنيا من كفر أو إيمان أو طاعة أو عصيان ليباهاى الله بهم الملائكة أو ليفضوا عندهم
وجمل القول فيه ان عذاب القبر هو عذاب البرزخ وأضيف الى القبر لانه الغالب والافضل ميت أراد الله
تعذيبه ناله ما أراد قبره أو لم يقبر ومجمله الروح والبدن جميعا باتفاق وبعد اعادة الروح اليه أو الى جزء منه
على قول من قال ان المعذب بعض الجسد وهو قسمان دائم وهو عذاب الكفار ومنقطع وهو عذاب العصاة
ومما يجب اعتقاده ان نعيم القبر حق لما ورد في ذلك من النصوص ولا يختص بمؤمن هذه الامة كما انه
لا يختص بالمقبور ولا بالكافين فيكون ان زال عقله أيضا وتعتبر الحالة التى زال عقله وهو عليها من كفر
وإيمان ونحوهما ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه وامتلأه بالروح والريحان
وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا محمول على الحقيقة عند العلماء ومما يجب اعتقاده ان البعث حق
وهو اعادتهم بعد احيائهم بجميع أجزائهم الاصلية التى من شأنها البقاء من أول العر الى آخره تدور
بذلك الآيات والآثار وأكثرها لا يحتمل التأويل لافرق في ذلك بين من يحاسب كالمكلف وغيره كما
صححه النووي واختاره والبعث والنشور عبارة عن معنى واحد وهو الاخراج من القبور بعد جمع جميع

سويا ذا روح وجسد
فيسألانه عن التوحيد
والرسالة ويقولانه من
ربك وما دينك ومن نبيك
وهما فتانا القبر وسؤالهما
أول فتنة بعد الموت وان
يؤمن بعذاب القبر وأنه
حق وحكمه عدل على
الجسم والروح على ما يشاء

الاجزاء الاصلية واعادة الروح اليها وان اعادة الاجسام عن عدم محض فيوجد الله تعالى بعد انعداها بالكلية وقيل عن تفريق محض فيذهب الله العين والاثر جميعا بحيث لا يبقى في الجسم جوهران فردان على الاتصال وعلى القول الاول يكون الجسم الثاني هو الاول المعدوم بعينه لامتله وفي اعادة العرض القائم بالاجسام تبعاً لمحلها مذهبان الاول تعاد بأشخاصها التي كانت في الدنيا قائمة بالجسم حال الحياة وهو قول الاشعري والثاني امتناع اعادة مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو قول الفلاسفة وبعض المعتزلة والكرامية والخواارزمي والاول الرابع وفي جواز اعادة الزمن قولان وبما يجب اعتقاده ان اليوم لا تحرق وهو من يوم الحشر الى ما لا يتناهى أو الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ويدخل في جملة أمور الآخرة اعتقاد أن أخذ الصحف حق وهي كتب الاعمال التي تكتب فيها الملائكة ما فعلوا في الدنيا والرافع للصف الربيع من خزنة تحت العرش وان كل أحد يدعى فيعطى صحيفته ما باليمين وهو المؤمن الطائع أو بالشمال وهو الكافر والمؤمن العاصي ملحق بالطائع على المشهور ومن أمور اليوم الآخر الميزان وغيره وقد ذكر ذلك في قوله (وأن يؤمن بالميزان) والوزن لغة معرفة كمية بأخرى على وجه مخصوص والجل على الحقيقة يمكن لكن نمسك عن تعيين جوهره ونصب الموازين بعد الحساب ثم عرف المصنف الميزان فقال (ذي الكفتين واللسان) كفة للحسنات وهي من نور والاخرى من ظلمة وهي للسيئات (وصفته) أي الميزان (في العظم انه) أي كل كفة منه (مثل طبقات السموات والارض) وفي حديث سلمان رضي الله عنه أنه قال توضع الموازين يوم القيامة ولو وضعت فيهن السموات والارض لوسعن وفي حديث آخر ان الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن شماله ويؤتى بالميزان فتنصب بين يدي الله تعالى كفة للحسنات عن يمين العرش مقابلة للجنة وكفة للسيئات عن يسار العرش مقابلة للنار ثم ان المشهور انه ميزان واحد لجميع الامم وجميع الاعمال فاورد بصيغة الجمع في الآيات والآثار للتعظيم وقيل يجوز أن يكون للعامل الواحد موازين يوزن بكل منها صنف من عمله (توزن فيه الاعمال) أي أعمال العباد المكفين فخرج بذلك الملائكة لانه فرع عن الحساب وعن كتابة الاعمال خصوصا على القول بأن الصحف هي التي توضع في الميزان كما يأتي وكذا اخرج منه الاطفال والانبياء عليهم السلام تشريفا لقدورهم وكذا من يدخل من الباب الايمن من هذه الامة كما ورد في حديث (بقدره الله تعالى) ولطيف حكمته وبديع صنيعته والمسك للميزان جبريل عليه السلام (والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل) الصريح بالصاد والسين المهملتين لغتان والنون ساكنة وآخرها جيم معربة يقال اترن مني بالصنجة الراجحة وأنكر الجوهرى السين والمثاقيل جمع مثقال والذر ما يرى في ضوء الشمس والخردل معروف (تحقيقا لنظام) صفة (العدل) بمقتضى الحكمة وهل الموزون الكتب التي اشتملت على أعمال العباد أو أعيان الاعمال قولان الاول ذهب اليه جمهور المفسرين والامام أبو المعالي واستقر به ابن عطية وأشار اليه المصنف بقوله (وتطرح صحائف الحسنات) وهي الاعمال الصالحة بعد ان تصور (في صورة حسنة) نورانية (في كفة النور) وهي البني المعدة للحسنات (فيثقل بها الميزان على قدر درجاتهم عند الله تعالى بفضل الله) سبحانه وتعالى (وتطرح صحائف السيئات) وهي الاعمال السيئة بعد ان تصور (في صورة قبيحة) ظلمانية (في كفة الظلمة) وهي الشمال المعدة للسيئات (فيثقل بها الميزان بعدل الله) سبحانه وتعالى ولا يمنع قلب الحقائق خرقا للعادة وقيل يخلق الله أجساما على عدد تلك الاعمال من غير قلب لها ومن فوائد الوزن امتحان العباد بالاعيان بالغيب في الدنيا وجعل ذلك علامة لاهل السعادة والشقاوة وتعرف العباد ما لهم من الجزاء على الخير والشر وادامة الحجة عليهم والله الموفق (وأن يؤمن بأن الصراط حق) ثابت بالكتاب والسنة واجماع الامة (وهو) لغة الطريق الواضح لانه يبلغ المارة وشرعا (جسر ممدود على متن جهنم) يرد الاقولون والآخرون ذاهبين الى الجنة لان جهنم بين الموقف والجنة (أخذ

وأن يؤمن بالميزان ذي الكفتين واللسان وصفته في العظم أنه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدره الله تعالى والصريح يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لنظام العدل وتوضع صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتهم عند الله بفضل الله وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيثقل بها الميزان بعدل الله وأن يؤمن بأن الصراط حق وهو جسر ممدود على متن جهنم أحد

من السيف وأدق من الشعر) ومذهب أهل السنة بقاؤه على ظاهره مع تفويض علم حقيقته اليه سبحانه وتعالى خلافاً للمعتزلة وطوله ثلاثة آلاف سنة ألف مئود وألف هبوط وألف استواء وجبريل في أوله وميكائيل في وسطه وفي حافته كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمرت به وفيه سبع قناطر يستل العبد عند كل واحد عن نوع من العبادات ومروور العباد عليه متفاوت في سرعة النجاة وعدمها وهم فريقان وقد أشار إلى ذلك المصنف بقوله (تزل به أقدام الكافرين) والمنافقين (بحكمة الله تعالى فتهدى به في النار) أما على الدوام والتأييد كهؤلاء إلى مدة يريد ها الله تعالى ثم يخجرك بعض عصاة المؤمنين ممن قضى الله عليه بالعذاب هذا القسم الأول وأشار إلى القسم الثاني بقوله (وتثبت عليه أقدام المؤمنين) وهم أهل رجحان الأعمال الصالحة والساكنون منهم من السيئات من خصهم الله بسابقة الحسن (بفضل الله تعالى) وهم الذين يجوزون كطرفة العين وبعدهم كالبرق الخاطف وبعدهم كالريح العاصف وبعدهم كالطير وبعدهم كالجواد السابق ثم الجواز سعيًا ومشياً وجواً على حسب تفاوت الأعمال ويتسع الصراط ويدق بحسب انتشار النور وضيقه ومن هنا كان دقيقاً في حق قوم وعريضاً في حق آخرين وهو واحد في نفسه (فيساقون إلى دار القرار) أي الجنة والحكمة فيه ظهور النجاة من النار وإن نصير الجنة أسرى لقلوبهم وليتخسر الكافر بفوز المؤمنين بعد اشتراكهم في العبور ومما يجب اعتقاده أن العرش حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني علوي محيط بجميع الأجسام وهو أول مخلوق لله تعالى في قول ومما يجب اعتقاده أن الكرسي حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني بين يدي العرش ملتصق به فوق السماء السابعة وهو غير العرش على الصحيح ومما يجب اعتقاده أن القلم حق ثابت وهو عظيم نوراني خلقه الله تعالى وأمره بكتب ما كان وما يكون إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن اللوح حق ثابت وهو جسم عظيم نوراني كتب فيه القلم بأذن الله تعالى ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة ومما يجب اعتقاده أن كلاً من الكتاتين على العباد أعمالهم في الدنيا والكتاتين في اللوح المحفوظ ما في صحف الملائكة الموكلين بالتصرف في العالم والكتاتين من صحف الحفظة كتاباً يوضع تحت العرش حق ثابت (وأن يؤمن بالحوض المورود) وهو (حوض) نبيماً (محمد صلى الله عليه وسلم) الذي يعطاه في الآخرة وهو جسم مخصوص متسع الجوانب ترد هذه الأمة وعند مسلم من حديث أنس في نزول أنا أعطينا لك الكون وهو حوض ترد عليه أمتي يوم القيامة وعندهما من حديث ابن مسعود وعقبة بن عامر وجندب وسهل بن سعد أنافر طمكم على الحوض ومن حديث ابن عمر أمانكم حوض كباين جرباء وأذرح وقال المبراني كباينكم وبين جرباء وأذرح وهو الصواب وذكر الحوض في الصحيح من حديث أبي هريرة وأبي سعيد وعبد الله بن عمرو وحذيفة وأبي ذر وجابر بن سمرة وحارثة بن وهب وثوبان وعائشة وأم سلمة وأسما وقد خرج أحاديثه الحافظ ابن ناصر الدين الدمشقي في جزء استوعب فيه وطواهر الأحاديث أنه بجانب الجنة كما قاله الحافظ ابن حجر (ويشرب منه المؤمنون) الذين وقوا بعهد الله وميثاقه وما تواتر على ذلك لم يغيروا ولم يبدلوا وهذا الوصف وإن شمل جميع مؤمنى الأمم السابقة لكنه خلاف طواهر الأحاديث أنه لا يرده إلا مؤمنو هذه الأمة لأن كل أمة إنما ترد حوض نبيها وتخصيص حوض نبينا صلى الله عليه وسلم بالذكر لوروده بالأحاديث البالغة مبلغ التواتر بخلاف غيره لوروده بالاحاد (قبل دخول الجنة وبعد جواز الصراط) على الصحيح ولكن جهل تقدمه على الصراط أو تأخره عنه لا يضر بالاعتقاد وإنما الواجب اعتقاد ثبوته (من شرب منه شربة لم يظمأ) أي لم يعطش (بعدها) أي بعد تلك الشربة (أبدأ عرضه مبصرة شهر ماؤه أشد بياضاً من اللبن وأحلى من العسل حوله أباريق عدد نجوم السماء) ففي الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما رفعه حوض مبصرة شهر زواياه سواء ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب من المسك وكبرانه أكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظمأ أبداً وله من حديث

من السيف وأدق من
الشعرة تزل به أقدام
الكافرين بحكم الله سبحانه
فتهدى به إلى النار
وتثبت عليه أقدام المؤمنين
بفضل الله فيساقون إلى دار
القرار وأن يؤمن بالحوض
المورود حوض محمد صلى
الله عليه وسلم يشرب منه
المؤمنون قبل دخول الجنة
وبعد جواز الصراط
من شرب منه شربة لم يظمأ
بعدها أبداً عرضه مبصرة
شهر ماؤه أشد بياضاً من
اللبن وأحلى من العسل
حوله أباريق عدد نجوم
نجوم السماء

أنس فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء وفي رواية لمسلم أكثر من عدد نجوم السماء وفي رواية أخرى له عدد النجوم وفيما أوحى الله تعالى إلى عيسى عليه السلام من صفة نبينا عليه الصلاة والسلام له حوض أبعد من مكة المظلم الشمس فيه آنية مثل عدد نجوم السماء وله ثوب كل شراب الجنة وطعم كل ثمار الجنة (فيه ميزابان يصبان من الكوثر) وفي صحيح مسلم من حديث ثوبان يصب فيه ميزابان يدانه من الجنة أحدهما من ذهب والآخر من ورق وروى أن الصحابة قالوا يا رسول الله أين نطلمك يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض وفي هذا تنبيه على ترتيب الصراط والميزان والحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم (وان يؤمن بالحساب) جاذ كره في حديث عمر رفعه أخرجه البيهقي في البعث وهو توقيف الله عباده قبل الانصراف من المحشر على أعمالهم وأول من يحاسب هذه الأمة (وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب) ففي الصحيحين من حديث عائشة رضي الله عنها من فوَّش الحساب عذب قالت قلت أليس يقول الله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا قال ذلك العرض (والى مسامح فيه) كل ذلك بكيفية مختلفة فمنه اليسير والعسير والسر والجهر والتبج والفضل والعدل (والى من يدخل الجنة بغير حساب) كالسبعين ألفا (وهم المقربون) وأفضلهم أبو بكر رضي الله عنه فلا يحاسب لما روى مرفوعا عن عائشة رضي الله عنها الناس كلهم يحاسبون إلا أبا بكر وفي الصحيحين من حديث ابن عباس عرضت على الامم فقيل هذه أمتك ومعهم سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب واسلم من حديث أبي هريرة وعمران بن حصين يدخل من أمتي الجنة سبعون ألفا بغير حساب زاد البيهقي في البعث من حديث عمرو بن حزام وأعطاني مع كل واحد من السبعين ألفا سبعين ألفا زاد أحمد من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر بعد هذه الزيادة قال عرفها استزنته قال قد استزنته فأعطاني مع كل رجل سبعين ألفا قال عمر فهل استزنته قال قد استزنته فأعطاني هكذا وفرج عبد الله بن بكر بن يديه الحديث (فيسأل الله تعالى من يشاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين) ففي البخاري من حديث أبي سعيد رفعه يدعى نوح يوم القيامة فيقول ليلىك وسعديك يارب فيقول هل بلغت فيقول نعم فيقال لامته فيقولون ما أتانا من نذير فيقول من يشهدك فيقول محمد وأمه الحديث ولابن ماجه يجيئ عالى يوم القيامة الحديث وفيه فيقال هل بلغت قوله الحديث (ويسأل المبتدعة عن السنة) فعند ابن ماجه من حديث عائشة من تكلم في شئ من القدر سئل عنه يوم القيامة ومن حديث أبي هريرة مامن داع يدعو إلى شئ الاوقف يوم القيامة لازما لدعوة مادعاليه وان دعاه رجل رجلا (ويسأل المسلمين عن الاعمال) فولا كانت أوفعلا أو اعتقادا مكسوبة أو لا بعد أخذها كتبها خيرا كانت أو شرافصلا لا بالوزن وعند أصحاب السنن الاربعة من حديث أبي هريرة أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة من عمله صلواته الحديث وسأني في الصلاة (وأن يؤمن باخراج عصاة الموحدين من النار) هي دار العذاب بجميع طباقها السبع ولا جبر لها سوى بني آدم والاحجار المتخذة آلهة من دون الله قيل وكذا أحجار الكبريت لشدة اتقادها (بعد الانتقام) ولا يدوم عذابهم مدة بقائهم بل يموتون بعد الدخول لحظة ما يعلم الله مقدارها فلا يحبون حتى يخرجوا منها (حتى لا يبق في جهنم) وهي الطبقة العليا من النار وهي التي فيها العصاة من الموحدين وهذه الطبقة هي التي تخلى وأمامعها فلا تخلى من أهلها معذبين فيها تخليدا كتحليد أهل الجنة وينت على شفير الطبقة العليا قبل الجرجير (موحد) بفضل الله تعالى في الصحيحين من حديث أبي هريرة في حديث طويل حتى إذا فرغ الله من القضاء بين العباد وأراد أن يخرج برحمة من أراد من أهل النار أمر الملائكة أن يخرجوا من النار من كان لا يشرك بالله شيئا ممن أراد أن يرجه ممن يقول لا اله الا الله الحديث وفي حديث عبد الله بن عمرو يأتى على النار زمان تحرق الرياح أبوابها ليس فيها أحد يعني من الموحدين أهل الطبقة العليا فإذا لم يبق فيها أحد غير الكفار

فيه ميزابان يصبان فيه من الكوثر وأن يؤمن بالحساب وتفاوت الناس فيه إلى مناقش في الحساب والى من يدخل الجنة بغير حساب وهم المقربون فيسأل الله تعالى من شاء من الأنبياء عن تبليغ الرسالة ومن شاء من الكفار عن تكذيب المرسلين ويسأل المبتدعة عن السنة ويسأل المسلمين عن الاعمال وان يؤمن باخراج الموحدين من النار بعد الانتقام حتى لا يبق في جهنم موحد بفضل الله تعالى فلا يخلد في النار موحد

أتى بالموت في صورة كبش فيذبح بين الجنة والنار ويعرفه كل أحد من الفريقين كما في السنن الاربعة
(وأن يؤمن بشفاعه الانبياء) عليهم الصلاة والسلام (ثم العلماء ثم الشهداء) هكذا أخرج ابن ماجه من
حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه وفيه يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء
وقد تقدم في كتاب العلم واعلم ان الشفاعه لغة الوسيلة والطلب وعرفا سؤال الخير للغير وهنا واجبات ثلاثة
يتعين اعتقادها على كل مكلف الاوّل كونه صلى الله عليه وسلم شافعا والثاني كونه صلى الله عليه وسلم
مشفعا أي مقبول الشفاعه والثالث كونه صلى الله عليه وسلم مقدما على غيره من جميع الانبياء والمرسلين
والملائكة فيتعين اعتقاد انه صلى الله عليه وسلم وان كان له شفاعات الا أن أعظمها شفاعته صلى الله عليه
وسلم المختصة به للاراحة من طول الموقف وهي أول المقام المحمود ثانيها في ادخال قوم الجنة بغير حساب
وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم كما قاله النووي ثالثها في استحق دخول النار أن لا يدخلها وتردد
النووي في اختصاصها به صلى الله عليه وسلم قال السبكي لانه لم يرد نص صريح بثبوت الاختصاص ولا بنفيه
رابعها في اخراج الموحدين من النار وشاركه في هذه الانبياء والملائكة والمؤمنون وفصل النافذ عيباض
فقال ان كانت هذه الشفاعه لخراج من في قلبه مثقال ذرة من ايمان اختصت به صلى الله عليه وسلم
والا شاركه غيره فيها خامسها في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به صلى الله
عليه وسلم سادسها في جاعة من صلحاء أمته ليتجاوز عنهم في تقصيرهم في الطاعات سابعها في دخول
في النار من الكفار أن يخفف عنهم العذاب في أوقات مخصوصة كما في حق أبي طالب وأبي لهب ثامنها
في اطفال المشركين ان لا يعذبوا ذكره الجلال السيوطي وياك واعتقاد امتناع شفاعته صلى الله عليه
وسلم في أهل الكبائر وغيرهم لا قبل دخولهم النار ولا بعده ومما يجب اعتقاده شفاعه غيره صلى الله عليه
وسلم من الانبياء والمرسلين والملائكة (ثم سائر المؤمنين) يشفع (كل على حسب جاهه وقدر منزلته)
ومقامه (عند الله تعالى) في أبواب الكبائر كما جاء في الاخبار الدالة على ذلك (ومن بقي من المؤمنين)
في النار (ولم يكن له شفيع) خاصة (أخرج بفضل الله عز وجل) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد
فيقول الله تعالى شفعت الملائكة وشفعت النبيون وشفعت المؤمنون ولم يبق الا أرحم الراحمين فيقبض
قبضة من النار فيخرج قوما لم يعملوا خيرا قط الحديث (فلا يدخل في النار مؤمن بل يخرج منها من كان
في قلبه مثقال ذرة من ايمان) ففي الصحيحين من حديث أبي سعيد يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار
النار ثم يقول الله تعالى أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من ايمان وفي رواية من خردل من
خير وقد استنبط المصنف من قوله أخرجوا من كان الخ نجاة من أيقن بالايان وحال بينه وبين النطق
به الموت قال وأما من قدر على النطق ولم يفعل حتى مات مع ايقانه بالايان بقاءه فيحتمل ان يكون امتناعه
منه بمنزلة امتناعه عن الصلاة فلا يدخل في النار ويحتمل خلافه ورجح غيره الثاني فيحتاج الى تأويل ثم ينبغي
ان يعلم انه لا يشفع واحد ممن ذكر الا بعد انتهاء مدة المؤاخذه * (تنبيه) * هذه الامور السبعية التي
تقدم بيانها يتخذ فيها المتكلم والصوفي والمحدث اذمباديها هو النقل اذ النظر انما هو في وقوعها وأما
جوازها فضروري والعقل لا يهتدي الى وقوع جائر فاضطر واجب الى السمع وان كان الصوفي يزيد عليها
بالكشف الا ان الكشف قاهر حكمه عليه فلا يتعدى العلم المستفاد منه الى غيره ولما فرغ المصنف من
ذكر السمعيات شرع في ذكر لواحق المعتقد فقال (وان يعتقد فضل الصحابة رضي الله عنهم وترتيبهم)
ودرجاتهم ومنزلاتهم فيعطى كلامهم ما يستحقه من التعظيم (و) يعتقد (ان أفضل الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر) الصديق (ثم عمر) بن الخطاب (ثم عثمان) بن عفان (ثم علي) بن أبي طالب
(رضي الله عنهم) هكذا ترتيب أفضلينهم على ترتيب خلافهم هكذا أجمع عليه أهل السنة اذ المسلمون
كافوا لا يقدمون أحدا في الامامة تشبيها منهم وانما يقدمونه لاعتقادهم انه أفضل وأصلح للامة من غيره وفي

وان يؤمن بشفاعه
الانبياء ثم العلماء ثم
الشهداء ثم سائر المؤمنين
كل على حسب جاهه ومنزلته
عند الله تعالى ومن بقي
من المؤمنين ولم يكن له
شفيع أخرج بفضل الله
عز وجل فلا يدخل في النار
مؤمن بل يخرج منها
من كان في قلبه مثقال ذرة
من الايمان وأن يعتقد
فضل الصحابة رضي الله
عنهم وترتيبهم وأن أفضل
الناس بعد النبي صلى
الله عليه وسلم أبو بكر ثم
عمر ثم عثمان ثم علي رضي
الله عنهم

البخاري من حديث ابن عمر قال كنا نخير بين الناس في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان بن عفان ولا يبي داود كان يقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الضرباني ويسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يشكره (وان يحسن الظن بجميع الصحابة ويشئ عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين) أما إنشاء الله عز وجل عليهم بعمومهم وخصوصهم ففي آي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبع مائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة بقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى للفقراء المهاجرين الآيات وعند الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدى ولشيوخ من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وللطبراني من حديث ابن مسعود اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة وفنائهم عديدة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعفه وان ظهر وكان احاداً لم يقدح فيما علم تواتراً وشهدت به النصوص (فكل ذلك) أي مما ذكره من قواعد العقائد (مما وردت به الاخبار) من روايات الأئمة الكبار (وشهدت به) أي بحسنه (الآثار) من السلف الاخيار (فن اعتقد جميع ذلك) جملة وتفصيلاً (موقنانه) معتمداً عليه (كان من أهل الحق) وهو عبارة عن كل ما يحسن اعتقاده فالمعنى كان من الذين حسنت عقائدهم (وعصابة السنة) أي جماعة السنة وطريقه ان النبي صلى الله عليه وسلم وطريقه أصحابه (وفارق رهط الضلال) الرهط ما دون العشرة من الرجال وقيل من سبعة الى عشرة وقيل الى أربعين والضلال عن الطريق المستقيم وتضاده الهداية (وحزب البدعة) أي أنصارها والبدعة الفعل المخالفة للسنة أو ان المراد بالحزب الجماعة فيكون بحذف مضاف أي جماعة أهل البدعة والمراد بهم فرق الضلال المبتدعة كالمعتزلة والخوارج والكرامية والروافض بأنواعها وأقسامها (فنسأل الله) سبحانه وتعالى من فضله (كمال البقين) في مراتب الايمان والاحسان (والثبات في الدين) والمراد في العقائد المتعلقة بالدين ونسأل ذلك كذلك (لكافة المسلمين) وعامتهم (انه) جل وعز (أرحم الراحمين) يجب دعوة الداعين (وصلى الله على سيدنا) ومولانا وهادينا (محمد وعلى آله وعلى كل عبد مصطفي) هكذا في بعض النسخ وفي بعضها انتهاء الكلام الى قوله أرحم الراحمين فتكون هذه الجملة من زيادة النسخ وقد جرت العادة في الختم به تبركاً والله أعلم وهذا آخر شرح كتاب قواعد العقائد فرغت من تحريره بعد صلاة الظهر من يوم الخميس ليلتين بقيتا من ربيع الأول سنة ١١٩٣ هـ بمزني بسوقه لالا من مصر اللهم يسر لنا اتمام ما بقى قال مؤلفه وكتبه العبد المتقصر المذنب أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني غفر الله له بمنه وكرمه حامداً لله ومصلياً ومسلماً ومستغفراً انتهى بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليماً الله ناصر كل صابر

***(الفصل الثاني)** * من الفصول الاربعة (في بيان (وجه التدرج) والتمهل (الى الارشاد) والهداية (وترتيب درجات الاعتقاد) بالنسبة الى أهل البداية والتوسط والنهاية (اعلم ان ما ذكرناه) آنفاً (في ترجمة العقيدة) المختصرة (ينبغي ان يقدم) ذلك (الى الصبي) وهو الغلام الصغير بتعليمه اياها (في أول نشأته) أي في حال صباه (ليحفظه) في صدره (حفظاً) يأمن به عن الاغفال عنه ويتمكن ذلك المحفوظ في باطنه حتى يكون نقشاً على الحجر ولا يطرأ عليه ما يخالفه (ثم لا يزال) مستمراً على ذلك حتى (ينكشف له معناه) وسر وحقيقته (في حالة (كبره) وهو البلوغ وما بعده (شيئاً فشيئاً) وهذا هو التدرج والترتيب المشار اليهما (قائداً) في حقه وحق غيره (الحفظ) بضبط صورها المدركة في النفس وتعهدها ورعايتها (ثم الفهم) بالتحقق في معانيها (ثم الاعتقاد) أي عقد القلب بانباتها في النفس (والايقان) بها (والتصديق) لما فيها فهذه ثلاث مراتب الاولى الفهم أي لعانيها الحاصلة من ظواهر تلك الالفاظ

وأن يحسن الظن بجميع الصحابة ويشئ عليهم كما أثنى الله عز وجل ورسوله صلى الله عليه وسلم عليهم أجمعين فكل ذلك مما وردت به الاخبار وشهدت به الآثار فن اعتقد جميع ذلك موقنانه كان من أهل الحق وعصابة السنة وفارق رهط الضلال وحزب البدعة فنسأل الله كمال البقين وحسن الثبات في الدين لناس ولكافة المسلمين برحمته انه أرحم الراحمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفي

(الفصل الثاني) في وجه التدرج الى الارشاد وترتيب درجات الاعتقاد اعلم أن ما ذكرناه في ترجمة العقيدة ينبغي أن يقدم الى الصبي في أول نشوئه ليحفظه حفظاً ثم لا يزال ينكشف له معناه في كبره شيئاً فشيئاً فابتدأه الحفظ ثم الفهم ثم الاعتقاد والايقان والتصديق به

وذلك مما يحصل في الصبي

بغير برهان فمن فضل الله سبحانه على قلب الانسان أن شرحه في أول نشوئه للايمان من غير حاجة الى حجة وبرهان وكيف ينكر ذلك وجيع عقائد العوام مبادئها التلقين المجرد والتقليد المحض نعم يكون الاعتقاد الحاصل بمجرد التقليد غير خال عن نوع من الضعف في الابتداء على معنى أنه يقبل الازالة بنقيضه ولو ألقى اليه فلا بد من تقويته واثباته في نفس الصبي والعلم حتى يترسخ ولا يتزلزل وليس الطريق في تقويته واثباته أن يعلم صنعة الجدل والكلام بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث ومعانيه ويستغل بوظائف العبادات فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً بما يقرع سمعه من أدلة القرآن ويحسمه بما يرد عليه من شواهد الاحاديث وفوائدها وبما يسطع عليه من أنوار العبادات ووظائفها وبما يسرى اليه من مشاهدة الصالحين وبجبالهم وسميهم وسماعهم وهيأتهم في الخضوع لله عز وجل والخوف منه والاستكانة له فيكون أول التلقين كاللقاء بذري في الصدر وتكون هذه الاسباب كالسقي والتربية له حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

الثانية عقد القلب على ذلك المعنى الذي فهمه الثالثة التصديق بذلك بانه حق بالمعنى الذي أراد الله ورسوله على الوجه الذي قاله وان كان لا يقف على حقيقته فالتصديق لا يكون الا بعد التصور والايمان انما يكون بعد التفهيم ولا يعتد صدق قائلها فيها الا اذا فهم معاني ألفاظها فلذلك قدم الفهم على الاعتقاد على التصديق (وذلك) القدر (مما يحصل) ويتيسر (في الصبي) والعلمى (بغير برهان) ودليل (من فضل الله تعالى) وكما نعمته (على قلب الانسان شرحة) وانفساحه (في أول نشوئه) وظهوره (الى الايمان من غير حاجة الى) اقامة (حجة) على اثباته أ (وبرهان) بابراد الادلة الذي يقتضى الصدق أبداً لان التصديق بالامور الجلية ليس بمحال وكل عاقل يعلم انه أريد به هذه الالفاظ معان وان كل اسم فله معنى اذا نطق به من أراد مخاطبة قوم قصد بذلك المسمى فيمكنه ان يعتقد كونه كاذباً بخبر عنه على خلاف ما هو عليه ويمكنه ان يعتقد كونه صادقاً بخبر عنه على ما هو عليه فهذا معتول على سبيل الاجمال يمكن ان يفهم من هذه الالفاظ امور راجلية غير مفصلة ويمكنه التصديق بها (وكيف يشكر ذلك وجيع عقائد العوام) من السوق وأهل البادية (مبادئها التلقين المجرد) عن الادلة (والتعليم المحض) الخالص من غير ان يشوبه شيء آخر سواء (نعم يكون الاعتقاد المحض الحاصل بمجرد التقليد) للغير (غير خال عن نوع من الضعف) والوهاء (في الابتداء) أى في أول الامر لكن (على معنى انه يقبل الازالة بنقيضه لو ألقى اليه فلا بد من تقويته واثباته في نفس الصبي والعلمى حتى يترسخ) ذلك فيه (فلا يتزلزل) بالاضطراب (وليس الطريق في تقويته واثباته) في نفسهما (ان يعلم) كل منهما (صنعة الجدل والكلام) كما هو المتبادر الى الازدهان اذا الكلام والجدل علم لفظي وأكثره احتمال وهوى وهو عمل النفس وتخليق الفهم (بل) طريقه اللائق لاحواله ان (يشتغل بقراءة القرآن) وفي نسخة بتلاوة القرآن وهي والقراءة مترادفتان ومنهم من فرق بينهما كما تقدم آنفاً وهذا الاشتغال أعم من ان يكون حفظاً في الصدر أو التكرار فيه (و) معرفة (تفسيره) أى الكشف عن معاني ظواهر ألفاظه على قدر ما يصل اليه فهمه (و) ان يشتغل في (قراءة الحديث) المجموع في كتب معلومة موثوق بها ويمضى فيها يتعلق ذلك عن الشيوخ المعروفين بحملها (و) معرفة (معانيه) الظاهرة للافهام (و) ان (يشتغل) مع ذلك (بوظائف العبادات) وأجلها المحافظة على الفرائض واجباتها وأركانها وسننها ولم يذكر الاشتغال بعلم الفقه لانه حاصل من القرآن والحديث اذ كتب الحديث الموثقة غالبها على ترتيب أبواب الفقه وان يشتغل في أثناء ذلك بحجاسة الاخبار الصالحين من أهل المعارف والاذواق الذين سبهاهم في وجوههم من أثر السجود واذا ذكر الله (فلا يزال اعتقاده يزداد رسوخاً) وثباتاً (بما يقرع سمعه من أدلة القرآن) الباهرة وبجسده القاهرة وقرعها للسمع كناية عن وصولها اليه بشدة (وبما يرد عليه من شواهد الاحاديث) الدالة على المقصود (وفوائدها) المستنبطة فيها (وبما يسطع عليه) أى على قلبه ويلوح (من أنوار العبادات) أى الحاصل منها (و) من (وظائفها) اللائحة على ظاهره وباطنه فن كثر صلاته بالليل حسن وجهه بالنهار رأى وجه قلبه (وبما يسرى اليه من) بركات (مشاهدة الصالحين) من عباد الله (وبجبالهم) وملاحظتهم وموانسهم وآدابهم (وسميهم) الظاهر المعمور بالأنوار (وهيأتهم) في حركاتهم وسكناتهم (في الخضوع لله تعالى) بسكون الجوارح وتلقى الواردات الالهية (والخوف منه) والاستشعار بهيئته (والاستكانة) أى التذلل وشغل اللسان بذكره وحفظ القلب عن حضور ما سواه فيه (فيكون من أول اليقين كاللقاء بذري) أرض (الصدر وتكون هذه الاسباب) المذكورة بجملتها (كالسقي والتربية له) فشواهد القرآن والحديث بمنزلة الماء لذلك البذر ومن مبادئها الاصلية ادلولها لذوى وأنوار العبادات وبجباله الاخبار بمنزلة التربة التي يحفظه عما يضره (حتى ينمو ذلك البذر) نمو ظاهراً (ويقوى) أصله (ويرتفع) على ساق المثانة (شجرة طيبة) نافعة (راشحة) قوية (أصلها ثابت) في

حتى ينمو ذلك البذر ويقوى ويرتفع شجرة طيبة راسخة أصلها ثابت

أرض القلب (وفرعها) الزاكي مرتفع (في السماء) تجتني منها ثمرات المعارف والاهتداء (وينبغي أن يحرس) أي يسان (سمعه) في أثناء ذلك (من) طرق (الجدال) والخاصصات (والكلام) والمنافضات (غاية الحراسة) على قدر الامكان (فان ما يشوشه الجدال) والكلام (أكثر مما يهدمه) ووطئه (وما يفسده أكثر مما يصلحه) نظر الى ما يودع في قلبه شبه الخصوم فرعاً بأنهم لا تزول وتبقى آثارها فيعلق قلبه بهم فلهذا أول افساده وأما ما يترتب عليه بعد ذلك فأكثر من أن يذكر (بل تقويته بالجدل بضاهي) أي يشابه (ضرب الشجرة بالمذقة) بكسر الميم (من الحديد) أو بآيداع المسامير فيها (رجاء تقويتها فان تكسير أجزائها) بالآلات الحديد (ربما تفتتها وتكسرها) وفي نسخة ويفسدها أي يكون سبباً لتكسير كلها واعدامها بالمرّة (وهو الاغلب) في الاحوال (والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً) وانها (وناهيك بالعيان) أي المعاينة (برهاناً) جليلاً يحتاج الى تقريره برهان آخر قال المصنف في الجوامع العوام فان قلت ان لم ينصرف قلب العاقل عن التفكير لتشوّفه الى البحث فما طريقه فأقول طريقه ان يشغل نفسه بالعبادة وقراءة القرآن والذكروان لم يقدر فبعلم آخر لا يناسب هذا الجنس من لغة أو نحو أو حساب أو طب أو فقه فان لم يمكنه فحرفة أو صناعة أو الحياكة فان لم يقدر فباع أو لهو فان لم يقدر فيحدث نفسه هول القيامة والحشر والنشر والحساب وكل ذلك خير له من الغوص في هذا البحر البعيد فيقه العظام خطره وضرره بل واشتغل العاقل بالله ولا بعبادات البدنية ربما كان أسلم له من ان يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى فان ذلك عاقبته الفسق وهذا عاقبته الشرك فان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان قلت العاقل اذا لم تستمكن نفسه الى الاعتقادات الدينية الابدليل فهل يجوز ان يذكر له الدلائل فان جوزت ذلك فقد رخصت له في التفكير والنظر وأي فرق بين هذا النظر وغيره وان منعت منه فكيف تمنعه ولا يتم ايمانه الا به فالجواب اني أجوز له أن يسمع الدليل على معرفة الخالق ووحدانيته وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر وعلى الامراء ظاهراً ولا يتفكر فيه الا تفكراً سهلاً جليلاً ولا يعمق في التفكير ولا يوغل فيه غايه الا يغال في البحث وأدلة هذه الامور الاربعة المذكورة في القرآن وهي قريب من خمسمائة جمعناها في جواهر القرآن فلا ينبغي أن يزاد عليه فان قيل هذه هي الادلة ولا يمنعون عنها وكل ذلك يدرك بنظر العقل وتأويله فان فتح للعاقل في باب النظر فليفتح مطلقاً أو بسد مطلقاً بطريق النظر وليكلف ليقول من غير نظر فالجواب أن الادلة تنقسم الى ما يحتاج فيه الى تفكير وتدقيق خارج عن تدقيق العاقل وقدرته والى ما هو جلي سابق الى الفهم ببداي الرأي وأقل النظر بل يشترك كافة الناس بسهولة لا خطر فيه وما يقتدر الى التدقيق فليس على قدم وسعة أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل انسان وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به أحد الناس ويستضر به الا كثرون بل أدلة القرآن كالسقاء ينتفع به الصبي والرجل القوي وسائر الادلة كالاطعمة التي ينتفع بها الاقوياء مرة ويعرضون بها أخرى ولا ينتفع بها الا الصبيان أصلاً ولهذا قلنا ان أدلة القرآن أيضاً ينبغي أن يصنع اليها اصغاء الى كلام جلي ولا يعمى فيه الامراء ظاهراً ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر وما أحدثه المتكلمون من تفسير وسؤال وتوجيه اشكال ثم اشتغاله بحله فهو بدعة وضرره في حق عموم الخلق ظاهر فهذا الذي ينبغي أن يتوفى والدليل على تضرر الخلق به المشاهدة والتجربة وما ناز من الفتن بين الخلق منذ نبخ المتكلمون وفشا صناعة الكلام مع سلامة العصر الاول عن مثل ذلك ودليله انهم ما خاضوا في ذلك ولا سلكوا مسالك المتكلمين في تقسيماتهم وتدقيقاتهم لا يعجز منهم عن ذلك ولو علموا أن ذلك نافع لاطنبوا فيه وخاضوا في تحرير الادلة خوفاً يزيد على خوضهم في مسائل الفرائض (فقس عقيدة أهل الصلاح) والرشد (والتقى من عوام الناس) ووطئها (بعقيدة المتكلمين والمجادلين) أي علماء الكلام والجدل (فترى اعتقاد العاقل) منهم (في

وفرعها في السماء وينبغي ان يحرس سمعه من الجدال والكلام غاية الحراسة فان ما يشوشه الجدال أكثر مما يهدمه وما يفسده أكثر مما يصلحه بل تقويته بالجدل بضاهي ضرب الشجرة بالمذقة من الحديد رجاء تقويتها بان تكسر أجزاؤها وربما يفتتها ذلك ويفسدها وهو الاغلب والمشاهدة تكفيك في هذا بياناً فناهيك بالعيان برهاناً فقس عقيدة أهل الصلاح والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمجادلين فترى اعتقاد العاقل في

الثبات) والبرهان (كالطود الشايع) أي الجبل العالي الذي (لا تحركه الدواهي) أي الشدائد
(والصواعق) جمع صاعقة (و) ترى (عقيدة المتكلم الحارثي) بتقسيمات الجدول وأنواعه
بالادلة العقلية الجدلية (تخطيط مرسل في الهواء تفتيشه) أي تحركه (الريح) وفي نسخة لرياح (مرة
هكذا ومرة هكذا) فأمره إلى غاية الضعف (الامن مسموع منهم دليل الاعتقاد فتلقفه) أي تلقاه وتلقفه
(تقليدا كما تلقف نفس الاعتقاد) كذلك (تقليدا ولا فرق في التقليد بين تعلم الدليل أو تعلم) نفس
(المدلول) الذي أقيم عليه ذلك الدليل (فتلقف الدليل شيء والاستقلال بالنظر) والبحث فيه (شيء آخر
بعيد عنه) وهذا ظاهر (ثم الصبي إذا وقع نشؤه) أي مبدأ حاله (على هذه العقيدة) وتكثرت من
قلبه (ان اشتغل بكسب الدنيا) كالتجارة والفلاحة وغيرهما من الصنائع والحرف (لم ينفخ له غيرها)
لعدم انتقاله منها إلى حالة أخرى منها (ولكنه سلم في الآخرة) عن المؤاخذه والمعاتبة (باعتقاد الحق)
المطابق للواقع أشار لذلك غير واحد من الأئمة (اذلم يكلف الشرع أجلاف العرب) من أهل البوادي
(أكثر من التصديق الجازم) القاطع (بظاهر هذه العقيدة) ثم تم (فاما البحث والتفتيش) وامعان
النظر وإجالة الفكر (وتكلف نظم الأدلة) وتنسيق البراهين (فلم يكفوه أصلا) ومن شاهد أحوال
الاولين انكشف له الامر قال المصنف في الاملاء اعلم أن أهل الاعتقاد المجرد عن تحصينه بالعلم وتوثيقه
بالادلة ينقسمون من وجه على ثلاث حالات الاولى أن يعتقد أحدهم جميع أو كان الايمان على ما يكمل
عليه في الغالب لكنه على طريق التقليد الثانية أن لا يعتقد الا بعض الاركان مما فيه خلاف اذا انفرد
ولم ينضف اليه في اعتقاده سواء هل يكون به مؤمنا أو مسلما مثل أن يعتقد وجود الواحد فقط أو
يعتقد انه موجود حتى لا غير وأمثال هذه التقريرات ويخولون اعتقاد باقي الصفات خلوها كاملا
لا يعتقد فيها حقا ولا باطلا الثالثة أن يعتقد الوجود كما قلناه أو الوجود والوحدانية والحياة وفي باقي
الصفات على ما لا يوافق الحق بما هو بدعة أو ضلالة وليس بكفر صراح والذي يدل عليه العلم ويستنبط
من ظواهر الشرع ان أرباب الحالة الاولى والله أعلم على سبيل نجاة ووصف ايمان واسلام وأمأهل
الحالة الثانية فالمقدمون من السلف يشتهرون عنهم في صورة هذه المسئلة ما يخرج صاحب هذه العقيدة
عن حكم الايمان والاسلام والمتأخرون مختلفون وكثير خاف أن يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى
واظهار الاقرار به ونبيه صلى الله عليه وسلم من الاسلام ولا يبعد أن يكون كثير ممن أسلم من الاجلاف
والرعبان وضعفاء النساء والاتباع هذا عقده بلا مزيد عليه ولو سئلوا واستكشفوا عن الله عز وجل
هل له ارادة أو كلام أو بقاء أو ماشا كل ذلك وهل له صفات معنوية لبست هي هو ولا هي غيره ربما
وجدوا ويجهلون ذلك ولا يعقلون وجه ما يخاطبون به وكيف يخرج من اعتقاد وجود الله تعالى ووحدانيته
تعالى مع الاقرار بالنبوة من حكم الاسلام والنبي صلى الله عليه وسلم قد رفع القتال والقتل عنهم فأوجب
حكم الايمان والاسلام لمن قال لا اله الا الله وعقد عاينها وهذه الكلمة لا تقتضي أكثر من اعتقاد الوجود
والوحدة في الظاهر وعلى البديهة من غير نظر ثم سمعنا عن قائلها في صدر الاسلام ولم يعلم بعدها الا
فرائض الوضوء والصلاة وهيات الاعمال البدنية والكف عن أذى المسلم ولم يبلغنا انهم تدارسوا علم
الصفات وأحوالها ولاهل الله عالم يعلم أو عالم بنفسه أو هو باق ببقاء أو بنفسه وأشياء هذه المعارف
ولا يدفع ظهور هذا الامعان أو جاهل بسيرة السلف وما جرى بينهم ويدل على قوة هذا الجانب في
الشرع ان من استكشف منه على هذه الحالة وتحققت منه وأبى أن يدعن الى تعلم ما زاد على ما عنده
لم يفت أحد بقتله ولا باسترقاقه والحكم عليه بالخود في النار عسير جدا وخطر عظيم مع ثبوت الشرع
بان من قال لا اله الا الله دخل الجنة اه المقصود منه (وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة)
وقطع عنه شواغل الدنيا (وساعده) مع ذلك (التوفيق) الالهى (حتى اشتغل بالعمل) بما علمه (ولازم

الثبات كالطود الشايع
لا تحركه الدواهي
والصواعق وعقيدة
المتكلم الحارثي واعتقاده
بتقسيمات الجدول تخطيط
مرسل في الهواء تفتيشه
الرياح مرة هكذا ومرة
هكذا الا من مسموع منهم دليل
الاعتقاد فتلقفه تقليدا كما
تلقف نفس الاعتقاد
تقليدا الا لا فرق في التقليد
بين تعلم الدليل أو تعلم
المدلول فتلقف الدليل
شيء والاستقلال بالنظر
شيء آخر بعيد عنه ثم
الصبي اذا وقع نشؤه على
هذه العقيدة ان اشتغل
بكسب الدنيا لم ينفخ له
غيرها ولكنه سلم
في الآخرة باعتقاد أهل
الحق اذ لم يكلف الشرع
اجلاف العرب أكثر من
التصديق الجازم بظاهر
هذه العقائد فاما البحث
والتفتيش وتكلف نظم
الادلة فلم يكفوه أصلا وان
أراد أن يكون من سالكى
طريق الآخرة وساعده
التوفيق حتى اشتغل بالعمل
ولازم

التقوى والخشية (ونهى النفس) الامارة (عن الهوى) عن كل ما تستأذنه وتميل اليه (واشتغل بالرياضة) الشرعية (والمجاهدة) المعنوية (انفتحت له أبواب) وطرق (من الهداية) ما (تكشف عن حقائق) هذه (العقيدة) وتفصح عن رموزها وأسرارها (بنور الهى يقذف في قلبه بسبب) تلك (المجاهدة تحقيقا لوعده تعالى) السابق (اذ قال) في كتابه العزيز (والذين جاهدوا فىنا) أى أعداءهم لاجلنا (لنهدىهم سبلنا) أى الطرق الموصلة اليها (وان الله مع المحسنين) بالنصر والاعانة والتوفيق وقد تقدم أقسام الجهاد وما يتعلق بهذه الآية في كتاب العلم (وهو الجوهر النفس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين) أما المقربون فهم أرباب المقام الثالث في التوحيد وهو لأعز وأعلامه الخدوث في المخلوقات لانتحة وعانينا حالات الافتقار الى الله عز وجل واضحة وسمعوا جميعها تدل على التوحيد راشدة واضحة ثم رأوا الله عز وجل بايمان قلوبهم وشاهدوه بغير أرواحهم ولا حظوا بجلاله وجماله يخفى أسرارهم وهم مع ذلك في درجات القرب على قدر حظ كل واحد منهم في اليقين وصفاء القلب وأما الصديقون فهم أهل المرتبة الرابعة في التوحيد وهؤلاء رأوا الله عز وجل ثم رأوا الاشياء بعد ذلك فلم يروا في الدارين غيره ولا اطاعوا في الوجود على سواء والمريدون في الغالب لابد لهم أن يحلوا في المرتبة الثالثة وهى توحيد المقربين ومنها ينتقلون وعليها يعبرون الى المرتبة الرابعة وأما المرادون فهم في الغالب مبتدئون بمقامهم الاخير وهى المرتبة الرابعة ومنه يكتنون فيها ومن أهل هذا المقام يكون القطب والاوتاد والبداية ومن أهل المرتبة الثالثة يكون النقباء والخبياء والشهداء والصالحون (والله الاشارة بالسر الذى وقر في قلب أبي بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به الخلق) لما تقدم في كتاب العلم ما سبقكم أبو بكر بكثرة صلاة ولا بكثرة صيام ولكن بسر وقر في صدره (وانكشاف ذلك السر) الذى سبق حضرة الصديق به في سيره الناس هو رؤية الله وحده وعدم رؤية الاشياء قبله (بل تلك الاسرار) التى تنشأ لأرباب المقام الثالث (له درجات) متنوعة لاهله في القرب والبعد (بحسب درجات المجاهدة) (بحسب درجات الباطن في النظافة والطهارة) بتفريغه (عن سوى الله وفي الاستضاءة بنور اليقين) والمعرفة والعقل وفي عمارة السر بمشاهدة المحبوب (وذلك كثافات الخلق في أسرار الطب والفقه وسائر العلوم اذ يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد) والرياضات (واختلاف الفطرة) التى فطر عليها (في الذكاء والفتنة) واتقاد الباطن وانقسام كل منهم في الحالين كانقسام حفاظ القرآن مثلا فمن حافظ لبعضه ويكون ذلك البعض أكثر أو كثيرا منه دون كماله ومن حافظ لجميعه لكنه متلعم فيه ومن حافظه ماهر في تلاوته غير متوقف فيه (فكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه) وكل على قدر حفظه منه بما أتبع له من الازل وبسبب اختلاف تلك الدرجات اختلفت أحوالهم والحاصل مما سبق من كلام المصنف أن الصبيان والعوام لا ينبغي أن يلقنوا بأكثر مما ذكر في العقيدة المختصرة فان فيها مقنعا لهم وزجرا عن الوقوع فيما يضرهم وفي معنى العوام كل من لا يوصف بهذه الصفات وهى التجرد لطالب المعرفة والاستعداد لها والخلو عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصب للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكورها مع العوام كما ستأتى الاشارة اليها في كلام المصنف فيما بعد فالحق الصريح الذى لامرأ فيه عند أهل البصائر هو مذهب السلف أعنى مذاهب الصحابة والتابعين وقد قال المصنف في الجوامع ان حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن عوام الخلق يجب عليهم في معتقدهم سبعة أمور أحدها التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة أما التقديس فأعنى به تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق وهو فيما قاله صادق وانه حق على الوجه الذى قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقربان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان

التقوى ونهى النفس
عن الهوى واشتغل
بالرياضة والمجاهدة
انفتحت له أبواب من الهداية
تكشف عن حقائق هذه
العقيدة بنور الهى يقذف
في قلبه بسبب المجاهدة
تحقيقا لوعده عز وجل
اذ قال والذين جاهدوا فىنا
لنهدىهم سبلنا وان الله مع
المحسنين وهو الجوهر
النفس الذى هو غاية
ايمان الصديقين والمقربين
والله الاشارة بالسر الذى
وقر في صدر أبي بكر الصديق
رضى الله عنه حيث فضل
به الخلق وانكشاف ذلك
السر بسل تلك الاسرار له
درجات بحسب درجات
المجاهدة ودرجات الباطن
في النظافة والطهارة عما
سوى الله تعالى وفي
الاستضاءة بنور اليقين
وذلك كثافات الخلق
في أسرار الطب والفقه
وسائر العلوم اذ يختلف ذلك
باختلاف الاجتهاد
واختلاف الفطرة في الذكاء
والفتنة وكلا تنحصر تلك
الدرجات فكذلك هذه

ذلك ليس من شأنه وحقته وأما السكوت فانه لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة
وانه في خوضه فيه مخاطر بدنية وانه يوشك أن يكفر إن خاض فيه من حيث لا يشعر وأما الامساك فهو
أن لا يتصرف في تلك الالفاظ الواردة بالتصريف والتعديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع
والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما
الكف فان يكف باطنه عن البحث عنه والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد أن ذلك
وان خفي عليه لمحجزة فقد لا يخفى على الرسول صلى الله عليه وسلم أو على الانبياء أو على الصديقين والاولياء
فهذه سبعة وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام لا ينبغي أن ينظر بالسلف الخلاف في
شيء منها (مسئلة فان قلت تعلم الجدل والكلام) هل هو (مذموم كعلم النجوم) وما يجرى مجراه (أو
هو مباح) لا يشاب على فعله ولا يعاقب على تركه (أو) هو (مندوب اليه) ما الجواب عن ذلك (فاعلم أن
للناس في هذا) البحث (غلو) أي تجاوزا عن الحد (واسرافا) أي ابعادا في المجاوزة عنه (في أطراف
فن قائل انه بدعة) فبيحة (وحرام) لا يحل الاشتغال به (وان العبدان لقي الله بكل ذنب سوى) وفي
نسخة ما خلا (الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام) وهو قول الشافعي كما سيأتي سنده (ومن قائل انه
واجب) تعلمه (وفرض اما على الكفاية) وهو قول أكثر المتأخرين من المتكلمين (أو على الاعيان)
وهو أبعد الاقوال فان الله سبحانه وتعالى لم يفرض على كل انسان أن يكون متكلماً جديلاً والقائلون
بوجوبه يقولون (انه أفضل الاعمال) أي الاعتقادية (وأعلى القربات) الى الله تعالى (فانه تحقيق
لعلم التوحيد) الذي هو متضمن على معرفة وحدانية الله تعالى بما يليق بذاته وصفاته (ونضال) أي
دفاع (عن دين الله تعالى) برده شبه المخالفين وإبطال براهين الزائعين والواجب العيني في التوحيد ما يخرج
المكاف من التقليد الى التحقيق وأقله معرفة كل عقيدة بدليل ولو جيلاً والكفاية فيه ما يقدر معه
على تحقيق مسائله وإقامة الأدلة التفصيلية عليها وإزالة الشبهة عنها إذ يجب كفاية على أهل كل قطر
يشق الوصول منه الى غيره أن يكون فهم من هو متصف بذلك ولا يخفى أن حصول ذلك متوقف على
تعلم علم الكلام (والى التحريم ذهب الأئمة) الاربعة أبو حنيفة و (الشافعي ومالك وأحمد بن محمد بن
حنبل وسفيان) الثوري وأبو يوسف (وجميع أهل الحديث من الساف) الصالحين (قال أبو عبد
الاعلى) هكذا في النسخ وهو يونس بن عبد الاعلى بن موسى بن ميسرة الصوفي أبو موسى المصري الفقيه
المقري ولد سنة ١٧٠ وسمع الحديث عن ابن عيينة وابن وهب والوليد بن مسلم ومنصور بن عيسى
والشافعي واختص به روى عنه مسلم والنسائي وابن ماجه وأبو عوانة وأبو الطاهر المديني وخلق
(سمعت الشافعي رحمه الله تعالى يقول يوما وقد ناظر حفصا الفرد وكان من متكلمي المعتزلة) قلت
خص هذا ياقب بالفرد تنقه على الامام أبي يوسف وكان من أصحابه ثم مال الى رأى المعتزلة وصار
يناضل عنهم حتى صار من متكلميهم وقال الربيع كان الشافعي يقول له حفص المنفرد ولا يقول الفرد
(لان يلقى الله تعالى العبد بكل خطيئة ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من الكلام) روى هذا
القول عن الامام من وجوه أخرجه ابن أبي حاتم في كتاب المناقب له قال سمعت الربيع قال أخبرني
من سمع الشافعي يقول لان يلقى الله المرء بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من
الاهواء رواه غير واحد عن الربيع انه سمع الشافعي يقول وقال ابن خزيمة سمعت الربيع لما كان
الشافعي حفصا الفرد فقال حفص القرآن مخلوق فقال له الشافعي كفرت بالله العظيم ورواه ابن أبي
حاتم عن الربيع حدثني من أثق به وكنت حاضرا في المجلس فسأقه (ولقد سمعت من حفص كلاما
ما أقدر أن أحكيه) وهو قوله القرآن مخلوق (وقال أيضا قد اطاعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته
قط) أخرجه اللالكائي من رواية عبد الرحمن بن أبي حاتم حدثنا يونس بن عبد الاعلى قال قال لي

* (مسئلة) * فان قلت
تعلم الجدل والكلام مذموم
كعلم النجوم او هو مباح
أو مندوب اليه فاعلم
أن للناس في هذا غلوا
واسرافا في أطراف فن قائل
انه بدعة وحرام وان العبد
ان لقي الله عز وجل بكل
ذنب سوى الشرك خير له
من ان يلقاه بالكلام ومن
قائل انه واجب وفرض
اما على الكفاية أو على
الاعيان وانه أفضل
الاعمال وأعلى القربات
فانه تحقيق لعلم التوحيد
ونضال عن دين الله تعالى
والى التحريم ذهب الشافعي
ومالك وأحمد بن حنبل
وسفيان وجميع أهل
الحديث من السلف قال
ابن عبد الاعلى رحمه الله
سمعت الشافعي رضى الله
عنه يوم ناظر حفصا الفرد
وكان من متكلمي المعتزلة
يقول لأن يلقى الله عز وجل
العبد بكل ذنب ما خلا
الشرك بالله خير له من أن
يلقاه بشيء من علم الكلام
ولقد سمعت من حفص
كلاما لا أقدر أن أحكيه
وقال أيضا قد اطاعت من
أهل الكلام على شيء
ما ظننته قط

ولأن يبتلى العبد بكل
ما نهى الله عنه ماعدا
الشرك خيره من أن
ينظر في الكلام وحكى
الكرايسى أن الشافعى
رضى الله عنه سئل عن شئ
من الكلام فغضب وقال
سئل عن هذا حفص الفرد
وأصحابه أخزاهم الله وما
مرض الشافعى رضى الله
عنه دخل عليه حفص
الفرد فقال له من أنا فقال
حفص الفرد لا حفظك الله
ولارعاك حتى تتوب مما أنت
فيه وقال أيضا لو علم الناس
مافى الكلام من الاهواء
لفروا منه فرارهم من الاسد
وقال أيضا اذا سمعت الرجل
يقول الاسم هو المسمى أو
غير المسمى فاشهد بأنه من
أهل الكلام ولادين له قال
الزعرانى قال الشافعى
حكى فى أصحاب الكلام
ان يضربوا بالجر يد ويطاف
بهم فى القبائل والعشائر
ويقال هذا جزء من ترك
الكتاب والسنة وأخذنى
الكلام وقال أجد بن
حنبل لا يفلح صاحب الكلام
أبدا ولا تكاد ترى أحدا
نظر فى الكلام الا وفى قلبه
دغل وبالغ فى ذممه حتى
هجر الحرث المحاسبى مع
زهده وورعه

الشافعى تعلم بأبا موسى لقد اطلعت من أصحاب الكلام على شئ ما ظننت أن مسلما يقول ذلك (ولان
يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه ماعدا الشرك خيره من أن ينظر فى الكلام) أخرجه اللالكائى
من رواية أبى نعيم عبد الملك بن محمد الجرجاني يقول سمعت الربيع يقول سمعت الشافعى يقول وناظره
رجل من أهل العراق فخرج الى شئ من الكلام فقال هذا من الكلام دعه قال وسمعت الشافعى
يقول لان يبتلى الله المرء بكل ذنب نهى الله عنه ماعدا الشرك به خيره من الكلام (وحكى) الحسين
ابن على أبو على (الكرايسى أن الشافعى سئل عن شئ من الكلام فغضب وقال سئل عن هذا يعنى
حفص الفرد وأصحابه أخزاهم الله) وكان الكرايسى من متكلمى أهل السنة أستاذنا فى علم الكلام
كأهو أستاذنا فى الحديث والفقه وكان الامام أحمد يتكلم فيه بسبب مسئلة اللفظ وهو أيضا كان يتكلم
فى أحد فذلك نجب الناس الاخذ عنه (و) روى انه (لما مرض الشافعى دخل عليه حفص الفرد
وقال من أنا قال حفص الفرد لا حفظك الله ولا رعاك حتى تتوب مما أنت فيه) أى من القول بخلق
القرآن وأخرج اللالكائى فى السنة من رواية محمد بن يحيى بن آدم المصرى أخبرنا الربيع قال سمعت
أبا شعيب قال حضرت الشافعى وحفص الفرد سألت الشافعى فاحض عليه بان كلام الله غير مخلوق وكفر
حفص المنزرد قال الربيع ولقيته فقال أراد الشافعى قتلى (وقال أيضا لو علم الناس مافى الكلام من
الاهواء لفروا منه فرارهم من الاسد) رواه محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال سمعت الشافعى يقول
فساقه الا انه قال فى الاهواء بدل من الاهواء هكذا هو فى نسخة ابن كثير وأخرج اللالكائى من رواية
عبد الرحمن بن أبى حاتم قال قال الحسن بن عبد العزيز الجروى قال كان الشافعى ينهى النهى الشديد
عن الكلام فى الاهواء ويقول أحدهم اذا خالفه صاحبه قال كفرت والعلم فيه انما يقال أخطأت
وقال ابن كثير قال محمد بن اسمعيل الكرايسى يقول قال الشافعى كل متكلم على الكتاب والسنة فهو
الجد وما سواه فهو هذيان (وقال أيضا اذا سمعت الرجل يقول الاسم هو المسمى أو غير المسمى فاشهد
بأنه من أهل الكلام ولادين له) أخرجه ابن عبد البر فى كتاب العلم ولفظه قال نونس بن عبد الأعلى
سمعت الشافعى يقول اذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى أو الاسم المسمى فاشهدوا عليه انه من أهل
الكلام ولادين له قال ابن السبكي وهذا وأمثاله مساروى فى ذم الكلام وقد روى ما يعارضه والمحافظة ابن
عساكر فى التبيين على أمثال هذه الكلمة كلام لا مزيد على حسنه (وقال الزعفرانى) هو الحسن بن محمد
ابن الصلاح أبو على البغدادى (قال الشافعى حكى فى أصحاب الكلام أن يضربوا بالجر يد) أى جريد
النخل تعزيرا (ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ويقال هذا جزء من ترك الكتاب والسنة وأخذنى
الكلام) وهذا قد رواه أيضا أبو ثور عن الشافعى الا أنه فيه وأقبل على الكلام مكان وأخذ فى الكلام
وأخرجه الخطيب فى شرف أصحاب الحديث من رواية زكريا بن يحيى البصرى حدثنا محمد بن اسمعيل
سمعت أبا ثور والحسين بن على يقولان سمعنا الشافعى يقول فساقه وزاد بعد قوله بالجر يد ويحملهوا على الابل
وقال أبو نعيم بن عدى وغيره قال داود بن سليمان عن الكرايسى سمع الشافعى يقول حكى فى أهل
الكلام حكم عمر بن الخطاب وأخرج اللالكائى من رواية أحمد بن محمد الملقب قال قال أبو ثور سمعت
الشافعى يقول ما تردى أحد بالكلام قد أفلح وأخرج أيضا من رواية ابن أبى حاتم حدثنا الربيع قال
رأيت الشافعى وهو نازل من الدرجة وقوم فى المسجد يتكلمون بشئ من الكلام فصاح فقال اما أن
تجاوز وتابخير واما أن تقوموا عن هذه الآثار وغيرها دالة على أن الشافعى كان شديد النهى عن علم
الكلام (وقال أحمد بن محمد بن) (حنبل) الشيبانى رحمه الله تعالى (لا يفلح صاحب الكلام أبدا ولا
تكاد ترى أحدا نظرى) علم (الكلام الا وفى قلبه غل) وهو تدور الخيانة والعداوة (وبالغ فيه) أى فى
ذمه (حتى هجر الحرث بن أسد بن عبد الله المحاسبى) شيخ الجنيد (مع زهده وورعه) وتقواه وجمعه بين

على الظاهر والباطن (بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة) من المعتزلة والرافضة فان الامام أحمد كان يشدد النكير على من يتكلم في علم الكلام خوفا أن يجرد ذلك الى ما لا ينبغي ولا شك ان السكوت عنه مالم تدع اليه الحاجة أولى والكلام فيه عند فقد الحاجة بدعة . وكان الحرث قد تكلم في مسائل من علم الكلام قال أبو القاسم النضر يا ذى بلغنى ان الامام أحمد هجره بهذا السبب وقال له الامام أحمد لما أنكر عليه تلك المقالات وأجابته الحرث بأنه انما ينصر السنة ويرد على البدعة (ويحك ألسنت تحكى بدعتهم أولا) أى أقوالهم التى أخذوها بآثارها وبراهاينها (ثم ترد عليهم) بعد ذلك بنقض أدلتها (ألسنت تحمل الناس بتصنيفك) هذا (على مطالعة) أقوال (البدع) والتفكر فى تلك الشبهات (فيدعوهم فاعلم ذلك الى) أحداث (الرأى) فى الدين (والبحث) فى مسائل الاعتقاد فكأنه قصد بذلك سد هذا الباب رأسا وكل منهما من رؤساء الأئمة وهذه الأئمة والظن بالحرث انه انما تكلم حيث دعت الحاجة ولكل مقصد والله برحهما (وقال أحمد) أيضا (علماء الكلام زنادقة) قال صاحب البارع زنديق وزنادقة وزنادق وزناديق وليس ذلك من كلام العرب فى الاصل وقال الأزهري زنادقة الزنديق انه لا يؤمن بالآخر ولا بوحداية الخالق وقال غيره المشهور ان الزنديق هو الذى لا يتسلك بشريعة ويقول بدوام الدهر وتعبير العرب عن هذا بقولهم لمجد أى طاعن فى الأديان (وقال مالك) بن أنس الامام (أرأيت ان جاء من هو أجدل منه) أى أكثر جدلا (أيدع دينه) الذى اعتقده (كل يوم لدين جديد) يعنى ان أقوال المتجادلين تتقاوم (أى فلا يعتمد على تلك الأقوال لكونها فى معرض الازالة بما هو أقوى) وأخرج اللالكائى فى السنة من رواية الحسن بن على الحلوانى قال سمعت اسحق بن عيسى يقول قال مالك بن أنس كلما جاء نارجل أجدل من رجل ترك ما تولى به جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم لجده وأخرج من رواية محمد بن حاتم بن بزيع قال سمعت ابن الطباع يقول جاء رجل الى مالك بن أنس فسأله عن مسألة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا فقال أرأيت لو كان كذا قال مالك فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال وقال مالك أو كلما جاء رجل أجدل من رجل آخر رد ما أنزل جبريل على محمد صلى الله عليه وسلم وأخرج أيضا من رواية القاضي عن مالك قال مهما تلاعبت به من شئ فلا تلاعبن بأمر دينك (وقال مالك) أيضا (لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء) اذا كانت بدعتهم تحمل على الكفر والخروج من الدين وفى كتاب معين الأحكام لابن عبد الرزيع من المالكية وقع فى الميسوط من قول عبد الله بن وهب انه لا تجوز شهادة القارئ على القارئ لانهم أشد الناس تحاسدا وتباغضا ولعل هذا الذى رواه ابن وهب هو الذى اقتضاه قول مالك (فقال بعض أصحابه فى تأويله انه أراد باهل الاهواء) والبدع (أهل الكلام على أى مذهب كانوا) أى لما ينشأ منه من التحاسد والتباغض والعصبية والاعراض الغاسقة وهذا الذى ذكره المصنف من السياقين انما دلالتهم على المقصود بطريق المفهوم كما لا يخفى وقد قال اللالكائى فى كتاب السنة قال مصعب بلغنى عن مالك بن أنس انه كان يقول الكلام فى الدين كله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يعنى أهل المدينة ينهون عن الكلام فى الدين ولا أحسب الكلام الا فيما كان تحت عمله وأما الكلام فى الله فالسكوت عنه (وقال أبو يوسف) يعقوب بن ابراهيم القاضى الانصارى وهو الامام المقدم من أصحاب الامام أبى حنيفة (من طلب العلم بالكلام تزندق) أخرجه اللالكائى فى السنة فقال أخبرنا أحمد بن محمد بن ميمون النهر سبى بها حدثنا أبو بكر أحمد بن محمد بن موسى الخطيب أخبرنا أبو جعفر بن أبي الدميك قال سمعت بشر بن الوليد الكندى يقول سمعت أبا يوسف يقول من طلب المال بالكيمياء أفلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وأورده الذهبي فى التارخ والخطيب فى شرف أصحاب الحديث من رواية بشر بن الوليد زيادة من تتبع غريب الحديث كذب (وقال الحسن) بن يسار أبو سعيد البصرى (لا تجالسوا أهل الاهواء) يعنى أهل البدع (ولا تجادلوهم) أى لا تفتحو لهم باب المجادلة فى الدين

بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة وقال له ويحك ألسنت تحكى بدعتهم أولا ثم ترد عليهم ألسنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر فى تلك الشبهات فيدعوهم ذلك الى الرأى والبحث وقال أحمد رحمه الله علماء الكلام زنادقة وقال مالك رحمه الله أرأيت ان جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد يعنى أن أقوال المتجادلين تتفاوت وقال مالك رحمه الله أيضا لا تجوز شهادة أهل البدع والاهواء فقال بعض أصحابه فى تأويله انه أراد باهل الاهواء أهل الكلام على أى مذهب كانوا وقال أبو يوسف من طلب العلم بالكلام تزندق وقال الحسن لا تجادلوا أهل الاهواء ولا تجالسوهم

(ولا تسمعوهم) أي معالاتهم فكل من ذلك مضر (وقد اتفق أهل الحديث) من السلف الصالحين (على هذا) الذي ذكر من علم الكلام والنهي عن الاشتغال به واجمعوا عليه (ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات) والتشديدات (فيه وقالوا) مستدلين بأن (ما سكنت عنه الصحابة) رضوان الله عليهم (مع أنهم أعرف بالحقائق) اللغوية والشرعية (وأفصح بترتيب اللفاظ) بعضها مع بعض (من غيرهم) ممن أتى بعدهم (الالعلمهم بما يتولد منه من الشر) فمن ذلك ما أخرجه اللالكائي في السنة من رواية يونس بن عبد الأعلى حدثنا ابن وهب أخبرنا عبد الله بن محمد بن زياد ومالك بن أنس عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذروني ما تركتكم فإنما هلك الذين من قبلكم كثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإني أرى ما يمتنعون عنه فاجتنبوه وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم أخرجه البخاري من رواية مالك ومسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد وأخرج من رواية أبي العوام عن قتادة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم قال صاحب بدعة يدعو إلى بدعته (وإذ قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتظعون هلك المتظعون ثلاث مرات) هكذا أخرجه مسلم في القدر من صحيحه قال قال ذلك ثلاثاً وأخرجه الإمام أحمد في القدر أيضاً وأبو داود في السنة وليس عندهما ذكره ثلاث مرات كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه رفعه (أي المتعمقون) المتقرون (في البحث والاستقصاء) يقال تنطع الرجل إذا تنطس في عمله قال الزنجشري في الفائق أراد النهي عن التماسي والتلاحق في القرآن المختلفة وإن مرجعها إلى واحد من الحسن والصواب اه وقال النووي فيه كراهة التقعر في الكلام بالتشديد وتكاف الفصاحة واستعمال وحشي اللغة ودقائق الأعراب في مخاطبة العوام ونحوهم اه وقال غيره المراد بالحديث الغالبون في خوضهم فيما لا يعنيههم وقيل المتعنتون في السؤال من عويص المسائل التي يندر وقوعها وقيل المبالغون في العبادة بحيث تخرج عن قوانين الشريعة ويستمرسل مع الشيطان في الوسوسة وقال الحافظ ابن حجر قال بعض الأئمة التحقيق أن البحث عما لا يوجد فيه نص قسمان أحدهما أن يبحث في دخوله في دلالة النص على اختلاف وجوهها فهذا مطلوب لا مكروه بل ربما كان فرضاً على من تعين عليه الثاني أن يدقق النظر في وجوه الفروق فيفريق بين الثمانيين بفرق ولا أثر له في الشرع مع وجود وصف الجمع أو بالعكس بأن يجمع بين متفرقين بوصف طرفي مثلاً فهذا الذي ذمه السلف وعابه وعليه ينطبق خبر هلك المتظعون فرأوا أن فيه تضيق الزمان بما لا طائل تحته ومثله الأكثر من التفريع على مسألة لا أصل لها في كتاب ولا سنة ولا إجماع وهي بادرة الوقوع فيصرف فيها زماناً كان يصرفه في غيرها أولى سيما إن لزم منه اغفال التوسع في بيان ما يكثر وقوعه وأشد منه البحث عن أمور معينة ورد الشرع بالإيمان بها مع ترك كيفيةها ومنها ما يكون له شاهد في عالم الحس كالسؤال عن الساعة والروح ومدة هذه الأمة إلى أمثال ذلك مما لا يعرف ذلك إلا بالنقل الصرف وأكثر ذلك لم يثبت فيه شيء فيجب الإيمان به بغير بحث واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من جملة (الدين) لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه إذ هو أمور بتبليغ أمور الدين (ويعظم طريقه) الموصل إليه (ويشئ على أربابه) أي حمله وفي نسخة عليه وعلى أربابه (فقد علمهم الاستنجاء) فيما أخرجه مسلم في صحيحه عن سلمان رضي الله عنه (ونذبههم إلى علم الفرائض) فيما أخرجه ابن ماجه والحاكم والبيهقي عن أبي هريرة رضي الله عنه تعلموا الفرائض وعلموه الناس فإنه نصف العلم وهو ينسب وهو أول شيء ينزع من أمتي قال الحافظ الذهبي فيه حفص بن عمر بن أبي العطف واه بكرة وقال ابن حجر الحافظ مداره على حفص وهو متروك وقال البيهقي تفرد به حفص وليس بقوي وفي رواية فإنه من الدين وأخرج أحمد والترمذي والنسائي والحاكم وصححه بلفظ تعلموا الفرائض وعلموها الناس فإني أمرؤ مقبوض وإن العلم سيقبض حتى يختلف اثنان في الفريضة فلا يجدان من يفصل بينهما قال الحافظ في الفتح رواه موقوفون لأنه يختلف فيه على عوف

ولا تسمعوهم منهم وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه وقالوا ما سكنت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق وأفصح بترتيب اللفاظ من غيرهم الالعلمهم بما يتولد منه من الشر ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم هلك المتظعون هلك المتظعون هلك المتظعون أي المتعمقون في البحث والاستقصاء واحتجوا أيضاً بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويعلم طريقه ويثنى عليه وعلى أربابه فقد علمهم الاستنجاء ونذبههم إلى علم الفرائض

أثنى عليهم ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا عن القدر وعلى هذا (٥١) اسمها الصعبة رضى الله عنهم فالزيادة على الاستاذ

طغيان و ظلم وهم الاستاذون والقدر ونحن الاتباع والتلامذة وأما الفرقة الاخرى فاحتجوا بان قالوا ان المحذور من الكلام ان كان هو لفظ الجوهر والعرض وهذه الاصطلاحات الغريبة التي لم تعدها الصعبة رضى الله عنهم فالامر فيه قريب اذمان علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم كالحديث والتفسير والفقه ولو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع الى جميع الاسئلة التي تورد على القياس لما كانوا يفقهونه فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح كاحداث آنية على هيئة جديدة لاستعمالها في مباح وان كان المحذور هو المعنى فحين لانعني به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كجاءه في الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل وان كان المحذور هو التشعب والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي اليه الكلام) من الزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه (فذلك محرم) اتفاقا لا نقول بجوازه في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا ما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم) والاشتغال به والسعي في تحصيله (لاجل ادائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لمطلوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فلجزم جميعها والا فمن أين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعبان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع وافتقرت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه البطلين انتمض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف باللسان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

الاعرابي وأخرج الترمذي من حديث أنس وأقرضهم زيد بن ثابت (وأثنى عليهم) حيث قال خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم وقال في افتراق الامم الناجية منهم واحدة فقيل من هم فقال ما أنا عليه وأصحابي (ونهاهم عن الكلام في القدر وقال أمسكوا) فيما أخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود وعن ثوبان وابن عدي في الكامل عن عمر بن الخطاب رفعوه اذ اذكر أصحابي فأمسكوا واذا ذكرت النجوم فأمسكوا واذا ذكر القدر فأمسكوا أي لما في الخوض في الثلاثة من المفساد التي لا تحصى وقدر هذا الحديث في كتاب العلم وأشبعنا الكلام عليه من جهة الصناعة الحديثة قال البغوي القدر سر الله لم يطلع عليه ملكا مقربا ولا نبيا مرسل لا يجوز الخوض في البحث عنه من طريق العقل بل يعتقد انه تعالى خلق الخلق فجعلهم فريقين أهل عین خلفهم للنعم فضلا وأهل شمال خافهم للتحريم عدلا (وعلى هذا استمر الصعبة) رضى الله عنهم يروى انه سأل رجلا عابيا كرم الله وجهه عن القدر فقال طريق الظلم لا تسلكه فأعاد فقال بحر عبق لا تلج فاعاد فقال سر الله قد خفي عليك فلا تنقشه (فالزيادة على الاستاذ) بضم الهمزة وآخره ذال معجمة رئيس الصنعة أعجمي استمر استعماله في الشيخ الكامل (طغيان) وتجاوز عن الحد (وظلم) أي وضع في غير موضعه (وهم) أي الصعبة رضى الله عنهم (الاستاذون) الكاملون (والقدوة) لتبعيهم (ونحن الاتباع التلامذة) جمع تليذ بالكسر قيل أعجمي معرب وقيل أصله من التلم وهو شق الارض ووضع البذر فيها لينبت وبالجملة فعلم الكلام والجدول كما أفصح عنه المصنف في املائه على هذا الكتاب انه علم لفظي وأكثر احتمال وهمي وهو عمل النفس وتخليق الفهم وليس بشدة المشاهدة والكشف ولاجل هذا كان فيه السمين والغث وشاع في حال المناضلة فيه اراد القطعي وما هو في حكمه من غلبة الظن وابداء الصحيح والزام مذهب الخصم وسأني لذلك زيادة ايضاح قريبان شاء الله تعالى (وأما الفرقة الاخرى) القائلون بوجوب الاشتغال به (احتجوا بان المحذور) أي الممنوع (من الكلام) وما يتعلق به (ان كان هو لفظ الجوهر والعرض) والهولي والمأهية والتخير (وهذه الاصطلاحات الغريبة) كالأوضاع والمحمول وهذا مركب من الشكل الفلاني والملازمة ممنوعة والصغرى والكبرى والمقدمة والنتيجة (التي لم يعدها الصعبة) رضوان الله عليهم ولا التابعون لهم باحسان (فالامر قريب) أي سهل (اذمان علم الا وقد أحدث فيه اصطلاحات لاجل التفهيم) والتعليم (كالحديث والتفسير والفقه) وأصول كل من ذلك (فلو عرض عليهم عبارة النقص والكسر والتركيب والتعديدية وفساد الوضع) وما أشبه ذلك (لما كانوا يفقهونه) اذ لم يعدهوا ذلك ولا الفوه (فاحداث عبارة للدلالة بها على مقصود صحيح) لا ينكر (كاحداث آنية على هيئة جديدة) لم تسبق (لاستعمالها في مباح) شرعي (وان كان المحذور هو المعنى) المقصود لذاته (فحين لانعني به الا معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق جل وعز) ومعرفة (صفاته) كجاءه في الشرع فمن أين تحرم معرفة الله تعالى بالدليل) بل هو مطلوب بهذا الوجه (وان كان المحذور هو التشعب) أي الخاصة ورفع الاصوات (والتعصب) في ذلك (والعداوة والبغضاء وما يفضي اليه الكلام) من الزام مذهب الخصم وتكثير الآراء الوهمية فيه (فذلك محرم) اتفاقا لا نقول بجوازه في حال من الاحوال بل (يجب الاحتراز منه) والاجتناب عنه (كما ان الكبر والرياء وطلب الرياسة) والتكالب عليها (أيضا ما يفضي اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم أيضا يجب الاحتراز منه ولكن لا يمنع عن العلم) والاشتغال به والسعي في تحصيله (لاجل ادائه اليه) وكونه مفضيا اليه وقد ألم بهذا البحث أبو الوفاء البوسني في شرحه على الكبرى تحقيقا لمطلوبه الذي هو ان العلوم كلها وسائل الى المقصود لا يقال فيها مذموم ولا محرم ومن حرم بعضها فلجزم جميعها والا فمن أين التخصيص ومن أنكر أن يكون بعض ذلك وسيلة فالعبان يكذبه فقال ولما تكاثرت الاهواء والبدع وافتقرت الامة على فرق وعظمت على الحق شبه البطلين انتمض علماء الامة الى مناضلتهم باللسان كمناضلة السلف باللسان فاحتاجوا الى مقدمات كلية

اليه علم الحديث والتفسير والفقه وهو محرم يجب الاحتراز عنه ولكن لا يمنع من العلم لاجل ادائه اليه

אל-עלאל

الاستدلال زيادة على دلائل ابراهيم عليه السلام وذلك لانه حكى الله تعالى عنه في سورة طه ان فرعون قال له ولهرون فن ربكما يا موسى قال ربنا الذي أعطى كل شئ خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام حيث قال الذي خلقتني فهو يهدين ثم حكى الله تعالى عن موسى في الشعراء انه قال لفرعون ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله رب الذي يحيي ويميت فلما لم يكن فرعون بذلك وطالبه بدليل آخر قال موسى رب المشرق والمغرب وهذا هو الذي عول عليه ابراهيم عليه السلام في قوله فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ثم ان موسى عليه السلام لما فرغ من تقرير دلائل التوحيد ذكر بعد دلائل النبوة فقال أولو جنتك بشئ مبين وهذا يدل على انه عليه السلام فرع بيان النبوة على بيان التوحيد والمعرفة فان قيل ابراهيم وموسى عليهما السلام قدما دلائل النفس على دلائل الافلاك فان ابراهيم عليه السلام قال أولاً ربّي الذي يحيي ويميت ثم قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق وموسى عليه السلام قال أولاً ربكم ورب آبائكم الاولين ثم قال رب المشرق والمغرب فلم عكس سيدنا سليمان عليه السلام هذا الترتيب فقدم دلائل السموات على دلائل النفس فقال الذي يخرج الخبء في السموات والارض قلنا ان ابراهيم وموسى عليهما السلام كان مناظرتهما مع من ادعى الهية البشر فان غرّو وفرعون كل واحد منهما كان يدعى الالهية فلا حرم انهما عليهما السلام ابتداءً بابطال الهية البشر ثم انتقلا الى ابطال الهية الافلاك والكواكب وأما سليمان عليه السلام فانه كان مناظرته مع من يدعى الهية الشمس فان الهدد قال رأيتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله فلا حرم ابتداءً بذكر السموات ثم بذكر الارضيات ثم لما تم دلائل التوحيد قال بعده لا اله الا هو رب العرش العظيم ثم ان المصنف ذكر البرهان والبينة والحجة وفي معناها السلطان وقد سمي الله الحجة العلمية سلطاناً قال ابن عباس كل سلطان في القرآن فهو حجة كقوله تعالى ان عندكم من سلطان بهذا أي ما عندكم من حجة بما قلتم وقوله تعالى ما أنزل الله بها من سلطان أي حجة ولا برهان بل من تلقاء أنفسكم وقوله تعالى أم لكم سلطان مبين يعني حجة واضحة وانما سمي علم الحجة سلطاناً لانها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين بل سلطان العلم أعظم من سلطان الجهل ولهذا ينقاد الناس للحجة مالا يتقادون للبد فان الحجة تنقاد لها القلوب ومن لم يكن له اقتدار في علمه فهو اما لضعف حجته واطمانه واما لقهر سلطان البد والسيف له والا فالحجة ناصرة نفسها ظاهرة على الباطل فاهرة له والفرق بين الحجة والبينة هو ان الحجج هي الادلة العلمية التي يعقلها القلب وتسمع بالاذنان والحجة هي اسم لما يحج به من حق وباطل واذا اضيفت الى الله فلا تكون الا حجة حق وقد تكون بمعنى الخاصة كقوله تعالى لا حجة بيننا وبينكم أي قد ظهر الحق واستبان فلا خصومة بيننا بعد ظهوره ولا مجادلة فان الجدال شريعة موضوعة للتعاون على اظهار الحق فاذا ظهر الحق ولم يبق به خفاء فلا فائدة في الخصومة والبينة اسم لكل ما يبين الحق من علامة منصوبة أو اشارة أو دليل على فالبيّنات هي الآيات التي أقامها الله دلالة على صدقهم من المعجزات وكان القاء العصا وانقلابها حجة هو البينة وحجت سنة الله في خلقه ان الكفار اذا طلبوا آية واقترحوها وأجيبوا ولم يؤمنوا عوجلوا بعذاب الاستئصال واليه يشير قوله تعالى وما منعنا أن نرسل بالآيات الا ان كذب بها الاقوال بخلاف الحجج فلما لم تزل متتابعة يتلو بعضها بعضاً وهي كل يوم في مزيد وقد أشرنا الى ذلك في كتاب العلم (وعلى الجملة فالقرآن من أوله الى آخره) توحيد صرف وأحكام وقصص وأمثال (ومحاجة الكفار) ملوه من الحجج والادلة والبراهين في مسائل التوحيد واثبات الصانع والمعاد وإرسال الرسل وحدث العالم فلا يذكر المتكلمون وغيرهم دليلاً صحيحاً على ذلك الا وهو في القرآن بأفصح عبارة وأوضح بيان وأتم معنى وأبعده عن الابراد والاستلذه وقد اعترف به هذا اعدائنا

وعلى الجملة فالقرآن من
أوله الى آخره بحاجة مع
الكفار

المتكلمين من المتقدمين والمتأخرين (فعلمة أدلة المتكلمين في التوحيد) أي في إثبات وحدانية الله تعالى (قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا) وسبأى الكلام على هذه الآية في شرح الرسالة القدسية (وفي البعث) والخسر (قوله) تعالى (قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة) وسبأى الكلام عليها أيضا (إلى غير ذلك من الأدلة) بجميع أنواعها والاقبسة الصحيحة وقد تقدم للمصنف في كتاب العلم ما حاصله أن حاصل ما يشتمل عليه الكلام من الأدلة فالقرآن والأخبار مشتملة عليه وما خرج عنها فهو إما مجادلة مذمومة وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها نوهجات إلى آخر ما قال ومرة الكلام هناك وذكرنا هناك أيضا كلام الفخر الرازي في كتابه أقسام اللذات لقد تأملت الكتب الكلامية والمناهج الفلسفية فصار رأيي أنها تروى غلبا ورأيت أقرب الطريق طريق القرآن اقرأ في الإثبات إليه يصعد الكلام الطيب الرحمن على العرش استوى واقرأ في النقي ليس كمثله شيء ومن حرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي اه قال ابن القيم وهذا الذي أشار إليه بحسب ما فتح له من دلالة القرآن بطريق الخبر والافلالته البرهانية العقلية التي يشير إليها وارشدها إليها فتكون دليلا سميها عقليا أمرت به القرآن وصار العالم به من الراسخين في العلم وهو العلم الذي يطعن إليه القلب وتسكن عنده النفس ويؤكد به العقل وتستشير به البصيرة وتقوى به الحجة ولا سبيل لاحد من العالمين إلى قطع من حاج به بل من خاص به فحلت حجتة وكسر شبهة خصمه وبه فتحت القلوب واستجابت لله ولرسوله ولكن أهل هذا العلم لا تنكاد الاعصار تسمع منهم إلا بالواحد بعد الواحد فدلالة القرآن سمعية عقلية قطعية يقينية لا تعترضها الشبهات ولا تتداولها الاحتمالات ولا ينصرف القلب عنها بعد فهمها أبدا وقال بعض المتكلمين أفنيت مجرى في الكلام أطلب الدليل وإذا أنا لا أزداد إلا بعدا منه فرجعت إلى القرآن أتدبره وأفكر فيه وإذا أنا بالدليل حقا معي وأنا لا أشعر به وقد أشرنا إلى بقية هذا الكلام في كتاب العلم (ولم تزل الرسل) عليهم الصلاة والسلام (يحاجون المنكرين ويجادلونهم) أولهم آدم عليه السلام وقد أظهر الله الحجة على فضله بأن أظهر عمله على الملائكة وذلك بحض الاستدلال وتقدم محاجة نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام ولسبدا سليمان عليه السلام مقامان أحدهما في إثبات التوحيد والآخر في إثبات النبوة وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك وعيسى عليه السلام فانه أول ماتكم شرح أمر التوحيد فقال إني عبد الله وشهادته حاله كانت دالة على صدق مقالته وقد دلت على التوحيد والنبوة وبراعة أمه راد بذلك على اليهود الطاعنين فيها وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فمحاجته مع الكفار أظهر من أن يحتاج فيه إلى مزيد تقرير كالدهرية ومثني الشريك على اختلاف الأنواع وفي القدرة والطاعنين في أصل النبوة وخاصته في نبوته صلى الله عليه وسلم بجميع أنواعه ومنكري الخسر (قال تعالى) ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة (وجادلهم بالتى هي أحسن) وليس المراد منه المجادلة في فروع الشرائع لأن من أنكروا نبوته فلا فائدة في الخوض معه في تفاريع الأحكام ومن أثبت نبوته فلا يخالفه ولا يحتاج إلى الجدال فعلمنا أن هذا الجدال المأمور كان في تقرير مسائل الأصول وإذا ثبت هذا في حقه صلى الله عليه وسلم ثبت في حق أمته واليه أشار بقوله (والصحابه) رضوان الله عليهم (أيضا كانوا يجادلون عند الحاجة) أي لاني كل وقت (وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم) وقد أشار لذلك المصنف في كتاب العلم بقوله ولم يكن شيء منه مألوف في العصر الأول ولكن لما تغير الآن حكمه اذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة لفقت لها شبها ورتبت لها كلاما مؤلفا فصار ذلك المهدور بحكم الضرورة مأذونا فيه وقد أشار إلى مثل ذلك في كتابه الاملاء أيضا وكذلك قوله تعالى ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن والمقصود ان مناظرات القرآن مع الكفار موجودة فيه وكذا مناظرته صلى الله عليه وسلم وأصحابه لخصومهم واقامة الحجج

فعمدة أدلة المتكلمين في التوحيد قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا وفي النبوة وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وفي البعث قل يحيبها الذي أنشأها أول مرة إلى غير ذلك من الآيات والأدلة ولم تزل الرسل صلوات الله عليهم يحاجون المنكرين ويجادلونهم قال تعالى وجادلهم بالتى هي أحسن فالجواب رضى الله عنهم أيضا كانوا يحاجون المنكرين ويجادلون ولكن عند الحاجة وكانت الحاجة إليه قليلة في زمانهم

عليهم لا ينكر ذلك الا جاهل مفرط في الجهل (وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق) أمير المؤمنين (علي) بن أبي طالب (رضي الله عنه اذ بعث) عبدالله (بن عباس) رضي الله عنهما (الى الخوارج) وهم الحرورية الذين خرجوا على علي رضي الله تعالى عنه (يكلمهم فقال ما تنقمون على امامكم) يعني عليا رضي الله عنه (قالوا قاتل ولم يسب ولم يغم) أي ان كان قتاله حقا فلم ترك السبي والغنيمة ونهى عن ذلك (قال) ابن عباس في الجواب (ذلك) مخصوص (في قتال الكفار) لا المسلمين بعضهم مع بعض (أرايتم لو سبي عائشة) رضي الله عنها (في يوم الجمل) وهي وقعة مشهورة مذكورة في السير (فوقعت عائشة في سهم أحدكم كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب) حيث قال وأزواجه أمهاتهم (فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة) والانقياد (بمجادلته ألفان) منهم وهذه القصة أوردها المصنف مختصرة وهي بطولها في كتاب الحلية لابي نعيم قال حدثنا سليمان بن أجد حدثنا علي بن عبد العزيز حدثنا أبو حذيفة موسى بن مسعود النهدي ح وحدثنا سليمان بن حدثنا اصحق حدثنا عبد الرزاق قال حدثنا عكرمة بن عمار حدثنا أبو زميل الحنفي عن عبدالله بن عباس قال لما اعتزلت الحرورية قلت لعلي يا أمير المؤمنين أبعد عن الصلاة لعلي آتي هؤلاء القوم فأكلهم قال اني أتخوفهم عليك قال قلت كلا ان شاء الله فليست أحسن ما أقدر عليه من هذه الهبانية ثم دخلت عليهم وهم قائلون في نحر الظهيرة فدخلت على قوم لم أرقوما قط أشد اجتهاد منهم أيديهم كأنهم اثفن الابل وجوههم معلقة من آثار السجود قال فدخلت فقالوا مرحبا بك يا ابن عباس ما جاء بك قال جئت أحدثكم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل الوحي وهم أعلم بتأويله فقال بعضهم لا تحدثوه قال بعض لأحدثنهم قال قلت أخبروني ما تنقمون على ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وخنته وأول من آمن به من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ننقم عليه ثلاثا قلت ما هن قالوا أولا هن انه حكم الرجال في دين الله وقد قال الله ان الحكم الا لله قال قلت وماذا قالوا قاتل ولم يسب ولم يغم لن كانوا كفارا لقد خلت له أموالهم ولئن كانوا مؤمنين لقد حرمت عليه دماؤهم قال قلت وماذا قالوا ومجانف نفسه من أمير المؤمنين فان لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين قال قلت أرايتم قولكم انه حكم الرجال في دين الله فان قرأت عليكم في كتاب الله المحكم وحدثتكم عن سنة نبيكم ما تنكرونها أترجعون قالوا نعم قلت أما قولكم انه حكم الرجال في دين الله فانه يقول يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء الى قوله ذوا عدل منكم وقال في المرأة وزوجها وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها أنشدكم الله أفحكم الرجال في حق دمائهم وأنفسهم وصلاح ذات بينهم أمحق أم في أربابهم أربع درهم قالوا اللهم في حق دمائهم وصلاح ذات بينهم قال أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم قاتل ولم يسب ولم يغم أنسبون أمكم أم تستحلون منها ما تستحلون من غيرها فقد كفرتم وان زعمتم انكم لست بأمكم فقد كفرتم وخرجتم من الاسلام ان الله تعالى يقول النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم تترددون بين ضلالتين فاخياروا أيتهما شئتم أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم قال وأما قولكم محامد نفسه من أمير المؤمنين فان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا قريشا يوم الحديبية على أن يكتب بينه وبينهم كتابا فقال اكتب هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا والله لو علم انك رسول الله ما صددناك عن البيت ولا قاتلناك ولكن اكتب محمد بن عبد الله فقال والله اني لرسول الله وان كذبتموني اكتب يا علي محمد بن عبد الله فرسول الله كان أفضل من علي أخرجت من هذه قالوا اللهم نعم فرجع معه عشرون ألفا وبقى أربعة آلاف فقتلوا ه ثم ان قول المصنف أول من سن الخ طاهره يخالف ما نقله اليوسفي في شرحه على الكبرى ان ممن نظر في علم الكلام من السلف عمر بن الخطاب وابنه عبد الله بن عمر والحق انه لا خلاف في العبارتين

وأول من سن دعوة المبتدعة بالمجادلة الى الحق على بن أبي طالب رضي الله عنه اذ بعث ابن عباس رضي الله عنهما الى الخوارج فكلهم الى فقال ما تنقمون على امامكم قالوا قاتل ولم يسب ولم يغم فقال ذلك في قتال الكفار أرايتم لو سبيت عائشة رضي الله عنها في يوم الجمل فوقعت عائشة رضي الله عنها في سهم أحدكم أن كنتم تستحلون منها ما تستحلون من ملككم وهي أمكم في نص الكتاب فقالوا لا يرجع منهم الى الطاعة بمجادلته ألفان

كما يظهر في بادئ الرأي فان النظر فيه شيء ودعوة المبتدعة بالمجادلة شيء آخر فتأمل (وروى أن الحسن)
 البصري رحمه الله (ناظر قدريا) أي رجلا ممن ينكر القدر (فرجع عن) انكار (القدر و)
 يروى أيضا أنه (ناظر على بن أبي طالب) رضي الله عنه (رجلا من القدرية) فيما روى أنه سأله
 رجل من الشام عن مسيره اليه أكان بقضاء الله وقدره فقال رضي الله عنه والذي فلق الحبة وبرأ
 النسمة ما قطعنا وادبا ولا علونا تلعة الا بقضاء وقدر فقال الشامي عندي احسب عنك ما أرى من
 الاحشياء فقال علي بن أبي الشخ قد عظم لكم الامر على مسيركم وأنتم سائرون وعلى منصرفكم
 وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا البها مضطرين فقال الشيخ فكيف ذلك
 والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا فقال علي لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتميا لو كان ذلك
 كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر والنهي من الله تعالى ولما كانت تأتي
 محمدا من الله لمحسن ولا مذممة لشيء ولما كان المحسن بثواب الاحسان أولى من المسيء والمسئى بعقوبة
 الذنب أولى من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وخصماء الرحمن ان الله لم يعص
 مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل هزلا ولم ينزل القرآن عبثا ولم يخلق السموات والارض وبجانب
 الامور باطلا فويل للذين كفروا فقال الشيخ ما القضاء والقدر الاذان ما وطننا موطننا الا بهما فقال
 علي الامر من الله والحكم فنهض الشيخ وهو مسرور هكذا وجدت السياق في بعض الكتب ولم أطلع
 على سنده وانما ظن الشيخ أن عليا رضي الله عنه أراد أن الله تعالى أجبرهم على المسير والانصراف
 بقضاء الله وقدره وقال لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا البها مضطرين فاستنبه الشيخ وقال
 كيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا يريدان ما ساقانا سوفا لا امتناع عنه فنفى علي رضي الله عنه ذلك
 وانهم ليسوا بمجبورين وقال ظننت قضاء لازما وقدرا حتميا أي انما وقع ذلك باختيار منكم ولو كنتم
 مجبورين لبطل الثواب والعقاب الى آخر كلامه وروى انه مر بقوم فقال له رجل منهم يا أمير المؤمنين
 ان هذا يزعم انه يصنع شيئا فأقبل علي رضي الله عنه على الرجل فقال له هل ملكك الله شيئا فأتت
 تملكه فقال ملكني صلاتي وصومي وعتقي رفيقي وطلاق امرأتي وحبي وعمرتي وما افترض علي فقال
 له علي هذا زعمت انك تملكه أو تملكه من دون الله أو تملكه مع الله قال له الرجل ما أدري ما تقول فقال
 أ كلك بلسان عربي وتقول ما أدري ما تقول فاعادها علي رضي الله عنه فلم يجبه الرجل فقال له علي
 ان زعمت انك تملكه من دون الله فقد جعلت نفسك من دون الله مالكا وان زعمت انك تملكه مع الله
 فقد جعلت نفسك مع الله شريكا وما لكا ألا فالملك لله الواحد القهار (وناظر عبد الله بن مسعود) رضي
 الله عنه (يزيد بن عبيدة) بفتح العين المهملة الزبيدي يقال الكلبى ويقال الكندى السكسكى المحصى
 قال الحافظ في تهذيب التهذيب روى عن أبي بكر وعمر ومعاذ بن جبل وابن مسعود ومعاوية وعنه
 أبو ادريس وعطية بن قيس وأبو قلابة الجرمي وراشد بن سعد وعبد الجهنى وشهر بن حوشب ذكره
 أبو زرعة الدمشقي في الطبقة العليا التي تلى الصحابة وذكره ابن سميع فيمن أدرك الجاهلية من أصحاب
 معاذ وقال العجلي شامي تابعي ثقة من كبار التابعين وذكره ابن حبان في الثقات وقال البخاري قدم الكوفة
 وسمع ابن مسعود قلت وهو من رجال أبي داود والترمذي والنسائي (في الايمان فقال عبد الله بن مسعود) قلت
 اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت اني مؤمن لقلت
 الايمان الآن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والميزان وتقيم الصلاة والصوم والزكاة والحج
 ولنا ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا لعلمنا اننا من أهل الجنة فن أجل ذلك نقول انا مؤمنون ولا نقول انا
 من أهل الجنة فقال ابن مسعود صدقت والله انها مني زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه قليلا

وروى أن الحسن ناظر
 قدر يا فرجع عن القدر
 وناظر على بن أبي طالب كرم
 الله وجهه رجلا من القدرية
 وناظر عبد الله بن مسعود
 رضي الله عنه يزيد بن
 عبيدة في الايمان قال عبد
 الله لقلت اني مؤمن لقلت
 اني في الجنة فقال له يزيد بن
 عبيدة يا صاحب رسول الله
 هذه زلة منك وهي الايمان
 الا أن تؤمن بالله ولائكته
 وكتبه ورسله والبعث
 والميزان وتقيم الصلاة
 والصوم والزكاة وانا
 ذنوب لو علمنا انها تغفر لنا
 لعلمنا اننا من أهل الجنة فن
 أجل ذلك نقول انا مؤمنون
 ولا نقول انا من أهل الجنة
 فقال ابن مسعود صدقت
 والله انها مني زلة فينبغي
 ان يقال كان خوضهم فيه
 قليلا

لا كثيرا قصيرا اطولا وعند الحاجة لا بطر بقا لتصنيف والتدريس واتخاذ صناعة فيقال أما قلّة خوضهم فيه فانه كان لقلّة الحاجة اذ لم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان وأما القصر فقد كان الغاية الختام الخصر واعترافه (ov) وانكشف الحق وازالة الشبهة فلو طال

اشكال الخصر أو لجاجة لطال لأحالة الزا مهم وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيها وأما عدم تصديهم للتدريس والتصنيف فيه فهكذا كان دأبهم في النسخ والتفسير والحديث أيضا فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة التي لا تتفق الاعلى البذور اما ادخار اليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخواطر فحسن أيضا ترتب طرق المجادلة لتوقع وقوع الحاجة بشوران شبهة أو هيجان مبتدع أو لتشجيذ الخاطر أولاد الخلة حتى لا يعجز عنها عند الحاجة على البدئية والارتجال كن بعد السلاح قبل القتال ليوم القتال فهذا ما يمكن أن يذكر للفريقين فان قات في المختار عندك فيه فاعلم أن الحق فيه أن اطلاق القول بدمه في كل حال أو بحمده في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالجور والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار والموت وهذا اذا سلمنا عنه أطلاق القول بأنه حرام نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نثبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخبار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فانه يحرم لمسافيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتى ومعدنى (والى ما يضر عند

الحاجة (لا كثيرا قصيرا) أي يقصرون فيه (لا طويلا) لا اشتغالهم بما هو أهم (و) انه كان ذلك (عند الحاجة) اليه في دفع معاندا وأرصاد ضال (لا بطريق التصنيف) فيه أي تسطيعه صنفانصفا (والتدريس) أي القائه درسا درسا (و) لا (اتخاذ صناعة) يتميز بها عن غيره واليه ينتسب (فيقال أما قلّة خوضهم فيه كان لقلّة الحاجة) الداعية اليه (ولم تكن البدعة تظهر في ذلك الزمان) أي الآراء المحدثه انما ظهرت فيما بعد (وأما القصر فقد كان الغاية القصوى الختام الخصر) أي اسكانه (واعترافه) بالحق (وانكشف الحق) له من أوّل وهلة (فلو طال اشكال الخصر أو لجاجة) في محاورته (لطال لأحالة الزا مهم) بدفع كل اشكال اشكال وأيضا فانهم كانوا محتاجين الى محاجة اليهود والنصارى في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والى اثبات الالهية مع الاصنام والى اثبات البعث مع منكره ثم ما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن فن اتبعهم في ذلك قبلوه ومن لم يقنع قتلوه وعدلوا الى السيف والسنان بعد انشاء أدلة القرآن وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس العقلية وترتيب المقدمات واستنباطها وتحري طرق المجادلة (وما كانوا يقدرون قدر الحاجة بميزان ولا بمكالم بعد الشروع فيه) ولا بقاعدة معلومة وانما هو بحسب الوارد كل ذلك لعلمهم بان ذلك منار الفتن ومنبع التشويش وان من لا تقنعه أدلة القرآن فلا يقنعه الا السيف والسنان فما بعد بيان الله بيان (وأما عدم تصديهم) أي تعرضهم (للتدريس والتصنيف) فيه (فهكذا كان في الفقه والتفسير والحديث أيضا) لان الكتب المؤلفة في العلوم محدثة باتفاق كما سبقت الاشارة اليه في كتاب العلم (فان جاز تصنيف الفقه ووضع الصور النادرة) الغربية (التي) لم تقع و(لا تتفق الاعلى) سبيل (الدور) والقلّة (اما ادخارا) وحفظا لها (ليوم وقوعها وان كان نادرا أو تشجيذا للخاطر) من شحذ الحديد شحذا من باب نفع والذال المجمة اذا أحدها وفي بعض النسخ أول تشجيذ الخاطر (أولاد خمار الخلة) عنده (حتى لا يعجز عنها عند) مسيس (الحاجة على البدئية والارتجال) يقال بدهه بدها اذا بغته وسببت البدئية لانها تبغت ونسبت والارتجال اتيان الكلام من غير روية ولا فكر (كن بعد السلاح) أي هيئته (قبل القتال) أي قبل حضوره وملاسته له (ليوم القتال فهذا) الذي قرر (بما يمكن أن يذكر للفريقين) أي في احتياج كل منهما على جواز الاشتغال به وعدمه (فان قلت فما المختار فيه) وفي نسخة منه (عندك) أي ما الذي تختاره وتذهب اليه (فاعلم أن الحق فيه ان اطلاق القول بدمه) أي كونه مذموما مطلقا (في كل حال أو بحمده) أي كونه محمودا مطلقا (في كل حال خطأ بل لا بد فيه من تفصيل) يظهر سياقه وجه الحق (فاعلم أولا أن الشيء قد يحرم لذاته كالجور والميتة وأعني بقولي لذاته أن علة تحريمه وصف في ذاته وهو الاسكار) في الخمر (والموت) في الميتة (وهذا اذا سلمنا عنه أطلاق القول بأنه حرام) نظرا الى هذه العلة (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) أي نثبت في حلقه (ولم يجد ما يسيغها) وينزلها (سوى الخمر) وكان هذا جواب عن سؤال مقدر بقول القائل كيف يجوز اطلاق القول فيهما بالحرمة مع انهما قد يباحان في وقت فأجاب بأن ذلك نادر ولا حكم للنادر (والى ما يحرم لغيره) لا لذاته (كالبيع على بيع أخيك في وقت الخبار) أي الاختيار (والبيع وقت النداء) أي الاذان فكل منهما وردا انتهى عنهما في عدة أحاديث (وكأ كل الطين فانه يحرم لمسافيه من الضرر) للبدن (وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره) وهو أنواع كثيرة ما بين حيواني ونباتى ومعدنى (والى ما يضر عند

(٨ - اتخاف السادة المتقين) - ثانياً (ولا يلتفت الى اباحة الميتة عند الاضرار واباحة تجرع الخمر اذا غص الانسان بلقمة) ولم يجد ما يسيغها سوى الخمر والى ما يحرم لغيره كالبيع على بيع أخيك المسلم في وقت الخبار والبيع وقت النداء وكأ كل الطين فانه يحرم لمسافيه من الاضرار وهذا ينقسم الى ما يضر قلبه وكثيره فيطلق القول عليه بأنه حرام كالسم الذي يقتل قلبه وكثيره والى ما يضر عند

الكثرة فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيره يضر بالحرم وروكا كل الطين وكأن اطلاق التحريم على الطين والخمر والتحليل على التحليل الثقات الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام ونقول ان فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة (٥٨) في وقت الانتفاع حلال أو مندوب اليه أو واجب كما يقتضيه الحال وهو باعتبار مضرة في وقت الاستضرار ومجمله حرام أما مضرته فانارة الشهبان وتحريك العقائد وإزالة التماس عن الجزم والتصميم فذلك مما يحصل في الابتداء ورجوعها بالدليل مشكوك فيه ويختلف فيه الأشخاص فهذا ضرره في الاعتقاد الحق وله ضرر آخرى تأكيده اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيتته في صدورهم بحيث تتبع دواعيهم ويستند حرصهم على الاصرار عليه ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب الذي يتور من الجدل ولذلك ترى المبتدع العاصي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع زمان اذا كان نشوء في بلد يظهر فيها الجدل والتعصب فانه لو اجتمع عليه الاقوال والآخرين لم يقدروا على نزع البدعة من صدره بل الهوى والتعصب وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه ويمنعه من ادراك الحق حتى لو قبل له هل تريد أن يكشف الله تعالى لك الغطاء يعرفك بالبيان أن الحق مع خصمك لكراه

الكثرة) فقط (فيطلق القول عليه بالإباحة كالعسل فان كثيره يضر بالحرم وروكا كل الطين وكأن اطلاق التحريم على الطين والتحليل على التحليل الثقات الى أغلب الاحوال فان تصدى شئ تقابلت فيه الاحوال فالاولى والابعد عن الالتباس أن يفصل فنعود الى علم الكلام) اذ هو المقصود لذاته من هذا البحث (فقول فيه منفعة وفيه مضرة فهو باعتبار منفعة في وقت الانتفاع حلال أو مندوب أو واجب كما يقتضيه الحال) باعتبار مسيس الحاجة الشديدة وأشد منها (وهو باعتبار مضرته في وقت الاستضرار ومجمله حرام) ثم شرع في ذكر مضرته ومنفعته فقال (أما مضرته فانارة الشهبان) الملتبسة (وتحريك العقائد) الفاسدة (وإزالة التماس عن الجزم والتصميم) وقد تقدم تشبيهه بخيط مرسل في الهواء تفتنه الرياح (فذلك مما يحصل في الابتداء) أي ابتداء الامر فان قلت لانسلم ازالتهما من الجزم فان الدليل عليهما مما يقويها ويشدها (و) الجواب أن (رجوعها بالدليل مشكوك فيه) فان المدلول اذا لم يصمم به لعروض شبهة فالدليل عليه بطريق الاولى (وتختلف فيه الأشخاص) بالقوة والضعف (فهذا ضرره في الاعتقاد الحق) الثابت (وله ضرر آخرى تأكيده اعتقاد المبتدعة وتثبيتته في صدورهم بحيث تتبع دواعيهم) المحركة (ويستند حرصهم على الاصرار عليه) والوقوف لديه (ولكن هذا الضرر بواسطة التعصب) للمذهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكرها مع العوام (الذي يثور وينبعث من الجدل) والمناظرة (ولذلك ترى المبتدع العاصي يمكن أن يزول اعتقاده باللطيف في أسرع زمان) لعدم رسوخه في قلبه (الا اذا كان نشأته) ونشوءه (في بلد يظهر فيه الجدل والتعصب) كبلاد الرافضة مثلا (فانه لو اجتمع عليه الاقوال والآخرين) بأنواع الأدلة (لم يقدروا على نزع البدعة من صدره) لتمكنها فيه ورسوخها (بل الهوى) النفساني (والتعصب) المذهبي والمباهاة بالمعارف (وبغض خصوم المجادلين وفرقة المخالفين يستولى على قلبه) استيلاء كلياً (ويمنعه من ادراك الحق) الضمير ومن وصوله الى قلبه (حتى لو) فرض (وقبل له) بعد العجز عن ايصال ذلك الى فهمه (هل تريد أن يكشف الله لك الغطاء) والحجاب عن فهمك (فيعرفك بالبيان) والمشاهدة الحقيقية (أن الحق مع خصمك لكراه ذلك) من نفسه (خيفة أن يفرح به خصمه) اذا علم منه رجوعه الى الحق (وهذا هو الداء العظيم) والخطاب الجسم (الذي استطار في البلاد والعباد) شره وعم ضرره (وهو نوع فساد آثاره المجادلون بالتعصب) للمذاهب (فهذا ضرره) ومنه تنشأ أنواع الضرر المهلكة (وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليها) وهو مقام الكشف والمشاهدة وعمارة السربا نوار اليقين وحصول العلم المضارع للضروري (فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف) ومن أين للنازل طي المنازل (ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف) اذا أكثره عمل النفس وتخليق الفهم (وهذا) الكلام (اذا سمعته من محدث) وهو المشتغل بعلم الحديث بسائر فنونه المعارف برجاله ومتونه (أو حشوى) هو بالتحريك من يتتبع ظواهر الاحاديث قال البوسنى في حاشية الكبرى نسبة الى الحشاء أي الجانب والطرف سموا بذلك لقول الحسن البصري وكان أوائلهم يجلسون اليه بين يديه ثم وجد كلامهم ساقطاً وردوا هؤلاء الى حشاء الحلقة أي جانبها أو يسكنون الشين من الحشو لقولهم بذلك في القرآن حيث زعموا أن في الكتاب والسنة مالا معنى له اهـ (ربما خطر ببالك أن

الناس

ذلك خيلة من أن يفرح به خصمه وهذا هو الداء العسال التي استطار في البلاد والعباد وهو نوع فساد آثاره المجادلون

بالتعصب فهذا ضرره وأما منفعته فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف ولعل التخييل والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا اذا سمعته من محدث أو حشوى ربما خطر ببالك أن

الناس أعداء ما جهلوا

فاسمع هذا من خبر الكلام وسيره ودخل فيه وخرج
وألف فيه عدة تأليف (ثم قلاه) أى أبغضه وتركه (بعد حقيقة الخبرة) أى الاختبار الكلى
(وبعد التغلغل فيه) أى الدخول فى وسطه (الى) ان وصل (منتهى درجة المتكلمين) وأقصى رتبته
(وجاوز ذلك الى التعمق فى علوم آخر تناسب نوع الكلام) من العلوم الفلسفية (وتحقق أن
الطريق الى حقائق المعرفة) كما هى عليها (من هذا الوجه مسدود) كما ذكر ذلك فى كتابه المنقذ من
الضلال فقال فى أوله ولم أزل فى عنفوان شبابه عند مراهقة البلوغ قبل العشرين الى الآن وقد أناف
سنى على الحسن أقنعت لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور لاخوض الجبان
الحدور وأتوغل فى كل مضلة وأهـم على كل مشكلة وأقنعت كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة
وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأمير بين محق ومبطل ومستن ومبتدع الى أن قال وقد كان
التعطش الى ذلك حقائق الامور أى من أول أمرى غريرة وفطرة من الله تعالى وضعها فى جبلتى
لأبختيارى وجبلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد ثم ابتدأت بعلم الكلام فخلصته وعقلته وطالعت
كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف فصادفته علما وأفيا بمقصوده غير واف بمقصودى
اه وسأبقى بقية هذه العبارة فيما بعد (ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض
الامور ولكن على) سبيل (الندور) والقليلة (وفى أمور جليلة) ظاهرة (تكاد تفهم قبل التعمق فى
صناعة الكلام) بأصل الفطرة والجليلة (بل منفعة شئ واحد وهو حراسة العقيدة التى ترجناها على
العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة بأنواع الجدل) وقال المصنف فى الاملاء اعلم أن المتكلمين
من حيث صناعة الكلام قطعاً لم يفرقوا اعتقاد العوام وانما حرسوها بالجدل عن الانحراف فهم حراس
نواحي الشرع من أهل الاختلاس والقطع وقد تقدمت الاشارة الى ذلك أيضاً فى كتاب العلم (فان
العامى ضعيف يستغزه) ويحركه (جدل المبتدع وان كان فاسدا ومعارضة الفاسد بالفاسد مدفوعة
والناس متعبدون بهذه العقيدة التى قدمناها اذ ورد الشرع بهما فإياها من صلاح دينهم ودينهاهم
 واجتماع السلف عليها) وقال المصنف فى كتابه المنقذ وانما المقصود منه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها
عن تشويش أهل البدع فقد ألقى الله تعالى الى عباده على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم عقيدة هى
الحق على ما فيه صلاح دينهم ودينهاهم كما نطق بمقدماته القرآن والاحبار (والعلماء متعبدون بحفظ
ذلك على العوام من تلبيسات المبتدعة كما تعبد السلاطين بحفظ أموالهم عن تجمعات) وفى نسخة عن
تجمعات (الظلمة والغصاب) جمع غاصب وهو الذى يأخذ المال قهراً وقال المصنف فى المنقذ ولما كان
أكثر خوض المتكلمين فى استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع
فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شياً لم يكن الكلام فى حق كفاية ولا لدائى الذى أشكوه شافيا
نعم لما نشأت صناعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوّف المتكلمون الى مجاوزة الذب عن
الشبهة بالبحث عن حقائق الامور وناضوا فى البحث عن الجواهر والاعراض وأحكامها ولكن لما لم
يكن ذلك مقصود علمهم لم يبلغ كلامهم فيه الغاية القصوى فلم يحصل منه بالكيفية ما ينجو ظلمات الخبرة
فى اختلاف الخلق فلا أبعد أن يكون حصل ذلك لغبرى بل لست أشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن
حصولا مشوباً بالتقليد فى بعض الامور التى ليست من الأوليات والغرض الآن حكاية حال الانكار
على من استشفى به فان أدوية الشفاء مختلفة باختلاف الداء فكمن دواء ينتفع به مريض ويستضر
به آخر اه (واذا وقعت الاحاطة) وكال المعرفة (بضرره ومنفعته فينبغى أن يكون الناظر فيه) بعد تلك
الاحاطة (كالطبيب الحاذق) الماهر (فى استعمال الدواء الخطر) الذى فيه بعض سميات مثلاً (اذ
لا يضعه الا فى موضعه) الذى يليق بوضعه (وذلك فى وقت الحاجة وعند قدر الحاجة) فانه اذا لم يصادف

بضعه الاموضعه وذلك فى وقت الحاجة وعلى قدر الحاجة

وتفصيله أن العوام المشتغلين بالحرف والصناعات يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناهم لتعليمهم الكلام ضرر محض في حقهم أذ ربما يثير لهم شكاً ويزلزل عليهم الاعتقاد ولا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح وأما العاقل المعتدل البدعة فينبغي أن يدعى إلى الحق (٦٠) بالتألف لا بالتعصب بالكلام اللطيف المقنع للنفس المؤثر في القلب القريب

الوقت والتقدير كان عين الضرر وهذا لا يتبينه إلا المهرة في الفن (وتفصيله أن العوام) من الناس (المشغولين بالحرف) والصناعات وجميع أنواع الاكتسابات (يجب أن يتركوا على سلامة عقائدهم) وهي (التي اعتقدوها مهما تلقوا الاعتقاد الحق الذي ذكرناه) آتفاً ويكتفي به معهم على هذا القدر ولا يعملون المناظرة والجدال (فإن تعليمهم الكلام) وصفة الجدال (ضرر محض) خالص (في حقهم) أذ ربما يثير لهم شكاً أي يبعث من الكلام يتعلق بفهمه (ويزلزل عليهم الاعتقاد) الذي تلقوه (فلا يمكن القيام بعد ذلك بالإصلاح) أي بإزالة ذلك الشك العارض في قلبه لرسوخه فيه وعدم التفاته إلى ما يزيله أو نظره فيه ولم يفهم كنهه هذا حال أرباب الحرف (وأما العاقل المعتدل البدعة فينبغي أن يدعى إلى) المعتدل (الحق باللطف) واللين في المحاوراة (لألا تعصب) وسوء القول (وبالكلام اللطيف) السهل اللين (المقنع للنفس المؤثر) بوقعه (في القلب القريب من سباق أدلة القرآن والحديث) فما بعد بيانها بيان (المعزج بالوعظ والتخدير) ولا يمارى الأمراء ظاهراً (فإن ذلك أنفع من الجدال الموضوع) وفي نسخة المصوغ (على شرط المتكلمين) فإنه يخبط ذهنه ويشوشه (إذا العاقل إذا سمع ذلك الاعتقاد اعتقد أنه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها إلى اعتقاده) أي يستميلهم إليه على طريق الاستدراج (فإن عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من مذهبه) ومن طريقته (أيضا) يقدرون على دفعه (ورد ما أورده) والجدال مع هذا أي العاقل (ومع الأول) أي معتقد البدعة (حرام) أما مع العاقل فلزله اعتقاده وأما مع المبتدع فلتعصبه (وكذا مع من وقع له شك) وفي نسخة في شك (أذ يجب إزالته باللطف والوعظ) لا بالعنف والقهر (والأدلة القرآنية المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام) بكلام جلي يفهمه ولا يكلف نفسه تدقيق الفكر وتحقيق النظر (والاستقصاء بالجدال) في تفسير وسؤال وتوجيه وأشكال ثم الاشتغال بمجمله (انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاقل اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه) وطرق إلى اسماعه (فيقابل ذلك الجدال بمثله) ليزيله (فيعود إلى اعتقاد الحق) بسهولة (وذلك فيمن ظهر له من الناس بالمجادلة ما يمنع عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة) بعدم ميل قلبه إليها وانما يستأنس بالمجادلة (فقد انتهى هذا إلى حال لا يشفيه) أي لا يزيل داء اعتقاده (الأدواء الجدال فحار أن يلقى إليه) بالقدر المحدود (وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب) بل يكونون على مذهب واحد فإن غالب التعصبات انما يثور من اختلاف المذاهب (فيقتصر فيها على ترجمة الاعتقاد) المختصر (الذي ذكرناه) آتفاً (ولا يتعرض للأدلة) أي العقلية أو ما طلقا (ويترك بص) أي ينتظر (وقوع شبهة) عرضت له على حزني من حزبات الاعتقاد (فإن وقعت ذكر) الأدلة (بقدر الحاجة) بشرط أن لا يوغل فيه غاية الإقبال وان تقتصر على أدلة القرآن كفي وشفي (وان كانت البدعة شائعة) أي ظاهرة منتشرة (وكان يخاف على الصبيان) والأطفال (أن يخذعوا) بها (فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية) الآتي ذكره في الفصل الثالث من هذا الكتاب (ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة أن وقعت البهم) أي أن فرض وقوعها في الرسالة القدسية من الأدلة القرآنية والعقلية كفاية في الرد على المخالفين كما سيأتي ذلك (وهو مقدار مختصر) في أوراق بسيرة (وقد أودعناه هذا الكتاب) في الفصل الثالث (لأختصاره) وجعه (فإن كان فيه ذكاء) وتوفد ذهنه بالاستطلاع على الغوامض (وتنبه به كانه لموضع سؤال)

من سباق أدلة القرآن والحديث المزوج بفن الوعظ والتخدير فإن ذلك أنفع من الجدال الموضوع على شرط المتكلمين إذا العاقل إذا سمع ذلك اعتقد أنه نوع صنعة تعلمها المتكلم يستدرج الناس بها إلى اعتقاده فإن عجز عن الجواب قدر أن المجادلين من أهل مذهبه أيضا يقدرون على دفعه فالجدل مع هذا ومع الأول حرام وكذا مع من وقع في شك أذ يجب إزالته باللطف والوعظ والأدلة القريبة المقبولة البعيدة عن تعمق الكلام واستقصاء الجدال انما ينفع في موضع واحد وهو أن يفرض عاقل اعتقد البدعة بنوع جدل سمعه فيقابل ذلك الجدال بمثله فيعود إلى اعتقاد الحق وذلك فيمن ظهر له من الناس بالمجادلة ما يمنع عن القناعة بالمواعظ والتخديرات العامة فقد انتهى هذا إلى حال لا يشفيه منها الأدواء الجدال فحار أن يلقى إليه وأما في بلاد تقل فيها البدعة ولا تختلف فيها المذاهب فيقتصر فيها

على ترجمة الاعتقاد الذي ذكرناه ولا يتعرض للأدلة ويترك بص وقوع شبهة فإن وقعت ذكر بقدر الحاجة فإن كانت البدعة شائعة وكان يخاف على الصبيان أن يخذعوا فلا بأس أن يعلموا القدر الذي أودعناه كتاب الرسالة القدسية ليكون ذلك سبباً لدفع تأثير مجادلات المبتدعة أن وقعت البهم وهذا مقدار مختصر وقد أودعناه هذا الكتاب لأختصاره فإن كان فيه ذكاء وتنبه به كانه لموضع سؤال

أوثارت في نفسه شبهة فقد
بدت العلة المحذورة وظهر
الداء فلا بأس أن يرقى منه
الى القدر الذي ذكرناه في
كتاب الاقتصاد في الاعتقاد
وهو قدر خمسين ورقة وليس
فيه خروج عن النظر
في قواعد العقائد الى غير
ذلك من مباحث المتكلمين
فان أقنعه ذلك كف عنه
وان لم يقنعه ذلك فقد
صارت العلة مزممة والداء
غالبا والمرض ساريا
فلينلطف به الطبيب بقدر
امكانه وينتظر قضاء الله
تعالى فيه الى أن ينكشف
له الحق بتبيينه من الله
سبحانه أو يستمر على
الشك والشبهة الى ما قدر
له فالقدر الذي يحويه
ذلك الكتاب وجنسه
من المصنفات هو الذي
يرجى نفعه فاما الخارج
منه فقسمان أحدهما
بحث عن غير قواعد
العقائد كالبحث عن
الاعتمادات وعن الاكوان
وعن الادراكات وعن
الحوض في الرؤية هل لها
مذبح يسمى المنع أو العمی
وان كان فذلك واحد هو
منع عن جميع ما لا يرى
أثبت لكل مرئي يمكن
رؤيته منع بحسب عدده
الى غير ذلك من الترهات
المضلات والقسم الثاني
زيادة تقرير تلك الأدلة
في غير تلك القواعد وزيادة
أسئلة وأجوبة وذلك أيضا
استقصاء لا يزيد الاضلالا

رد عليه (أوثارت في نفسه شبهة) عرضت له (فقد بدت العلة المحذورة) منها (وظهر الداء) بعد كونه
(فلا بأس أن يرقى منه الى القدر الذي ذكرناه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد وهو قدر خمسين ورقة)
وقد يكون أزيد أو أقل بحسب الخطوط والمساطر وهو كتاب جليل مرد ذكره في شرح خطبة الكتاب
وشرحه غير واحد من الأئمة (وليس فيه خروج عن النظر في قواعد العقائد الى غير ذلك من مباحث
المتكلمين) بل الأدلة المذكورة فيه دائرة بين قرآنية وحديثية وعقلية وليس فيها تعرض للمباحث
العويصة (فان أقنعه ذلك) وكفاه (كف عنه) ولم يدعه يخوض في المطولات (وان لم يشفه
ذلك) بل زاد (فقد) عسر علاجه لانه (صارت العلة) فيه (مزممة) وصار (الداء غالبا) على قلبه (والمرض
ساريا) في جسمه (فلينلطف به الطبيب بقدر امكانه) اذ علم الكلام راجع الى علم الحجة المرضي بالبدع
كما قاله المصنف في الجوامع العوام (وينتظر قضاء الله تعالى فيه الى أن ينكشف له الحق) بارتفاع المانع
(بتبيينه من الله سبحانه) بنفث يلقى في روعه أو الهام أو غير ذلك (أو يستمر على) ما رشح فيه من (الشك
والشبهة الى ما قدر له) من الازل وفي الجوامع العوام للمصنف فان قيل اذا فرضنا ما يجادل الجواب ليس مقلا
ولا يقنعه التقاليد ولا أدلة القرآن ولا الاقوال بل الجلبة المقتنعة فماذا يصنع به قلنا هذا مرض مال طبعه
من جهة الفطرة الاصلية فيظن في شئائه فان وجد الججاج والجدل غالبا عليه وعلى طبعه لم يجادله
وطهرنا وجه الارض منه ان كان يجادلنا في أصل من الايمان وان تفرسنا بالقرائن مخايل الرشد والقبول
لوجاوزنا به من الكلام الظاهر الى تدقيق الأدلة عاجلنا بما قدرنا عليه من ذلك ودوا بنا بالجدال
المسدود والبراهين الجلية وترخيصنا في هذا المقدار من المداواة لا يدل عن فتح الباب في الكلام مع الكافة
فان الادوية تستعمل في حق المرضي وهم الاقلون وما يعالج به المرضي بحكم الضرورة يجب عليه أن يوفي
عنه الصحيح والفطرة الصحيحة الاصلية تعد لقبول الايمان دون المجادلة وتحرر بحقائق الأدلة وليس الضرر
في استعمال الداء مع الأصحاء بأقل من الضرر في اهمال المداواة مع المرضي فليوضع كل شئ في محله اه
(فالقدر الذي يحويه هذا الكتاب وحده من المصنفات) يريد به كتاب الاقتصاد (هو الذي يرجى نفعه)
للسالك في سبيل الحق (وأما الخارج عنه) أي عن ذلك القدر فانه (قسمان أحد هما بحث على غير قواعد
العقائد) الاسلامية (كالبحث عن الاعتمادات) كقول أبي هاشم ان الموجب لهوى الثقيل هو الاعتماد
دون الحركة ذكره في مسألة التولد (والاكوان) جمع كون وهو استحالة جوهر ما الى ما هو أشرف منه
ويقابله الفساد وهو استحالة جوهر ما الى ما هو دونه ولهم في الكون املاقات أخر (وعن الادراكات)
في ثبوتها ونفيها مذهب أهل السنة ان الادراكات كانت كلها من فعل الله سبحانه وانه ليس شئ منها فعلا
للانسان ولا كسبها له كما سيأتي بيانه (والخوض ان في الرؤية هل لها ضد يسمى المنع أو العمی وان كان
فذلك واحد هو منع عن جميع ما لا يرى أثبت بكل مرئي يمكن رؤيته منع بحسب عدده) هكذا سياتي
العبارة في غالب النسخ وفي بعضها أثبت بكل مرئي وفي بعضها وان كان كل واحد هو منع جميع ما لا
يرى أثبت لكل مرئي فذلك يمكن رؤيته منع بحسب عدده واعلم ان المنوع بوجود الصمم والعمی
معنيان هما ادراك المسموع والمرئي وانهما غير ذاته فان قالت المعتزلة العمی والصمم مانعان له عن أن
يكون مدركا قبل ما معنى منعهما عن كونه مدركا هسل هو منع عن نفسه أو عن معنى سواء ولا يجوز أن
يكون منعان لنفسه فوجب أن يكون المنع انما وقع عن معنى سواء وهو ادراك اذا لا يجوز أن يكون المنع
منعاً عن شئ وهذا البحث أورده أبو منصور التميمي في كتاب الاسماء والصفات وسنشير اليه ان شاء
الله تعالى (الى غير ذلك من الترهات) أي الاباطيل (المضلة) للفهم (والقسم الثاني زيادة تقرير) وفي
بعض النسخ تقدير (لتلك الأدلة) العقلية (في غير تلك القواعد وزيادة أسئلة وأجوبة) وشبهه بتبعث من
الافكار وفي بعض النسخ اسقاط أسئلة (وذلك أيضا استقصاء لا يزيد) المستقل به (الاضلالا) عن الطريق

وجها في حق من لم يقنعه ذلك القدر فرب كلام يزيد الطناب والنقد ربح وضار ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيه فائدة تشخيص الخواطر والخطرات آله الدين كالسيف (٦٢) آله الجهاد فلا بأس بتشخيصه كان كقوله لعب الشطر فنج يشخذ الخاطر فهو من

الدين أيضا وذلك هوس فان الخاطر يشخذ بسائر علوم الشرع ولا يخاف فيها مضرة فقد عرفت بهذا القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام والحال التي يذم فيها والحال التي يحمدها والشخص الذي ينتفع به والشخص الذي لا ينتفع به فان قلت مهما عترفت بالحاجة اليه في دفع المبتدعة والالتفات قد نارت البدع وعت البلوى وأرهقت الحاجة فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال وسائر الحقوق كالقضاء والولاية وغيرهما ومالم يشتغل العلماء بنشر ذلك والتدريس فيه والبحث عنه لا يدوم ولو ترك بالكلية لا تدرس وليس في مجرد الطباع كفاية لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات بخلاف زمن الصحابة رضي الله عنهم فان الحاجة ما كانت ماسة اليه فاعلم أن الحق أنه لا بد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل بدفع شبه المبتدعة التي نارت في تلك البلدة وذلك يدوم بالتعليم ولكن ليس من الصواب

(وجها في حق من لم يقنعه ذلك القدر) ولم يكن فيه (فرب كلام يزيد الطناب) هو أداء المقصود بأكثر من العبارة المتعارفة (والنقد ربح وضار) وخفاء (ولو قال قائل البحث عن حكم الادراكات والاعتمادات فيها فائدة) نافعة وهي (تشخيص الخاطر) وتنبيهها عن الغفلة (والخطرات آله الدين) أصل الخاطر لما يتحرك في القلب من رأى أو معنى ثم سمي محله باسم ذلك وهو من الصفات الغالبة (كالسيف آله الجهاد) أي بالخاطر تنكشف أسرار أحكام الدين كما أن السيف تتم به أمور المجاهدين (فلا بأس بتشخيصه) أي فلا شيء يمنع من الخوض في القسم الأول مع كونه مفيدا من وجه فأجاب بقوله (كان) أي هذا القول (كقوله لعب الشطر فنج يشخذ الخاطر) وجهه لتلقى التدبيرات (فهو من الدين) أي من جملة أموره (وذلك هوس) واختلاط (فان الخاطر يشخذ بسائر علوم الشرع فلا يخاف فيها مضرة) ثم إن الشطر فنج معرب واختلف في أصله فقيل صدرات يعني مائة حيلة وقيل صدرنج يعني مائة تعب وقيل صدرنج أي صار تعبوا واختلف في ضبطه فقيل بالفتح وهو المشهور وقيل بالكسر وهو المختار قال ابن الجوابي في كتاب ما يلحن فيه العامة ومما يكسر والعامة تفقحه أو تضمه وهو الشطر فنج بكسر الشين قال وانما كسر ليكون نظير الاوزان العربية مثل جرد حل اذ ليس في أبنية العرب فعل بالفتح حتى يحمل عليه وأما أول من وضعه ولا شيء وضعه وأقوال الآفة في جواز اللعب به أو كراهته فقد ذكره الحافظ السخاوي في عمدة المحتاج مستوفى وأشرنا الى بعضها في شرحنا على القاموس ليس هذا محل ذكرها (فقد عرفت بهذا) الذي تقدم ذكره (القدر المذموم والقدر المحمود من الكلام) بعد تقريره لذلك في كتاب العلم بنحو مما ذكره هنا (و) عرفت أيضا (الحال التي يذم فيها والحال التي يحمدها) عرفت (الشخص الذي ينتفع به والذي لا ينتفع به فان قلت مهما عترفت بالحاجة اليه في دفع المبتدعة) ورد شبهه (والا ت قد نارت البدع) وهاجت (وعت البلوى) الناس (وأرهقت الحاجة) أي دنت وقرب وقوعها (فلا بد أن يصير القيام بهذا العلم) والتدريس فيه (من فروض الكفايات كالقيام بحراسة الاموال) وحفظها من النهاب (وسائر الحقوق) كذلك (وكالقضاء والولاية وغيرهما) من المناصب العامة والخاصة (ومالم يشتغل العلماء بنشر ذلك) وتعليمه (والتدريس فيه والبحث عنه) والتحقيق فيه (لا يدوم ولو ترك) الاشتغال به (لا تدرس) بمرّة وانمحي أثره ولو قال أن يقول لا يحتاج الى نشره وتعليمه بل يكفي منه في رد شبه المبتدعة بمراكز في الجيلة والطباع فأجاب بقوله (وليس في مجرد الطباع) ولو كانت سامة (كفاية) تامة (لحل شبه المبتدعة مالم يتعلم) ويدأب فيه لأن أكثر هذا العلم أمور دقيقة نظرية فينبغي أن يكون التدريس فيه والبحث عنه أيضا من فروض الكفايات (وهذا) بخلاف زمان الصحابة (رضوان الله تعالى عليهم) (فان الحاجة ما كانت ماسة اليه) ما لعدم ظهور البدع في زمانهم أولا كتنفاهم بما أشرف الله من أنوار المشاهدة في صدورهم فكانت الامور الخفية بالنسبة البناجية عندهم (فاعلم ان الحق) الذي لا يحيد عنه (انه لا بد في كل بلد) من بلاد الاسلام (من قائم بهذا العلم) أي بازائه (مستقل بدفع شبه المبتدعة الذين ناوروا في تلك البلدة) ونبغوا (وذلك يدوم بالتعليم) ويحفظ بالنشر والافادة (ولكن ليس من الصواب تدريس على العموم) أي على عامة الناس (كالتدريس بالفقه والتفسير) ولوازمهما (فان هذا) أي علم الكلام (مثل الدواء) الذي لا يحتاج اليه في كل وقت وينتفع به آحاد الناس ويستتضي به الآخرون (والفقهاء مثل الغذاء) للابدان الذي لا يستغنى عنه بحال في اقامة ناموس البدن (وغيره) الغذاء لا يحذر وضرر الدواء محذور لما ذكرناه من أنواع الضرر التي لا تحصى (فالعلم به ينبغى أن يخص بتعليم هذا العلم من) وجدت (فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم) والاستعداد لطلب

المعرفة

تدريس العموم كالتدريس الفقهاء والتفسير فان هذا مثل الدواء والفقهاء مثل الغذاء وضرر الغذاء لا يحذر وضرر

الدواء لا يحذر ولما ذكرناه من أنواع الضرر فالعلم به ينبغى أن يخص بتعليم هذا العلم من فيه ثلاث خصال احداها التجرد للعلم

والحرص عليه) بالا كباب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (بمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك) اذا عرضت (لعدم استعداده لذلك) (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورد الحواس عاينها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المنحرف فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائم احيران فى أمره (والقدم) وهو البطىء الفهم (لا ينتفع بحججه) أى بمحاجته (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه) والثالثة أن يكون فى طبعه (الصالح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقول فى القرآن نارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمور الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بآدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن ربة) (الدين) فان ذلك يحل عنه الحجز أى الستر الحاجر (ويرفع السترينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على إزالة الشبهة) ودفعها (بل يغمناها بالتحصان من أعباء التكليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وقطنته ونجده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعاً أى لا طائناً أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يتحدث بنفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها حاله عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن انصفهم هذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطف الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فيه التناوبات الفاسدة أشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهل ظلم كنهه الى غير أهل وأما العامى فلا يتحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطراراً فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لم يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكائه متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وإباحته انما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يردشئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحموده فى الكلام انما هى من جنس حجج القرآن من الكاهات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعوءة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبس فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه

المعرفة (والحرص عليه) بالا كباب على درسه وتعلمه (فان المحترف) أى المشتغل بالحرفة والصناعة (بمنعه الشغل) الذى هو فيه (عن الاستتمام وإزالة الشكوك) اذا عرضت (لعدم استعداده لذلك) (والثانية الذكاء) وهو سرعة الادراك وحدة الفهم وقيل هو سرعة اقتراح النتائج (والفطنة) وهى سرعة هجوم على حقائق معان مما تورد الحواس عاينها (والفصاحة) وهى ملكة يقتدر بها على التعبير عن المقصود (فان البليد) المنحرف فى أمره الذى لا يوصف بذكاء ولا فطنة (لا ينتفع بفهمه) بل هو دائم احيران فى أمره (والقدم) وهو البطىء الفهم (لا ينتفع بحججه) أى بمحاجته (فيخاف عليه من ضرر الكلام ولا يرجى فيه نفعه) والثالثة أن يكون فى طبعه (الصالح) وهو ضد الفساد ويختصان فى أكثر الاستعمال بالأفعال وقول فى القرآن نارة بالفساد وأخرى بالسيئة (والديانة) وهى التمسك بأمور الدين (والتقوى) وهى تجنب القبيح خوفاً من الله تعالى (ولا تكون الشهوات) النفسية (غالبة عليه) وفى معنى الشهوات التعصبات للمذاهب والمباهاة بالمعارف (فان الفاسق بآدنى شبهة) اذا عرضت (ينخلع عن ربة) (الدين) فان ذلك يحل عنه الحجز أى الستر الحاجر (ويرفع السترينه وبين الملاذ) الشهوانية (فلا يحرص على إزالة الشبهة) ودفعها (بل يغمناها بالتحصان من أعباء التكليف) ومشقاته (فيكون ما يفسده مثل هذا المتعلم أكثر مما يصلحه) وقال المصنف فى الجوامع العوام التحدث فى هذا العلم للعالم انما يكون على أربعة أوجه اما أن يكون مع نفسه أو مع من هو مثله فى الاستبصار أو مع من هو مستعد للاستبصار بذكائه وقطنته ونجده لطلب معرفة الله أو مع العامى فان كان قاطعاً أى لا طائناً أى غير حاكم مع نفسه بموجب ظنه حكماً جازماً فله أن يتحدث بنفسه به ويحدث من هو مثله فى الاستبصار وهو متجرد لطلب المعرفة مستعد لها حاله عن الميل الى الدنيا والشهوات والتعصبات للمذاهب وطلب المباهاة بالمعارف والتظاهر بذكائها مع العوام فن انصفهم هذه الصفات فلا بأس بالتحدث معه لان الفطن المتعطف الى المعرفة للمعرفة لا لغرض يحيل فى صدره اشكال الظواهر وربما يلقى فيه التناوبات الفاسدة أشدة شرهه عن الفرار عن الظواهر ومقتضاها ومنع العلم أهل ظلم كنهه الى غير أهل وأما العامى فلا يتحدث به وفى معنى العامى كل من لا يوصف بالصفات المذكورة وأما المظنون فيحدث به مع نفسه اضطراراً فان ما ينطوى عليه الذهن من ظن وشك وقطع لا تزال النفس تحدث به ولا قدرة على الخلاص منه ولا منع منه ولا شك فى منع التحدث به مع العوام بل هو أولى بالمنع من المقطوع اما تحدثه به مع من هو فى مثل درجته فى المعرفة أو مع المستعد له فيه نظر فيحتمل أن يقال هو جائز اذا لم يزيد على أن يقول أظن كذا وهو صادق ويحتمل المنع لانه قادر على تركه وهو بذكائه متصرف بالظن فى صفة الله تعالى أو فى مراده من كلامه وفيه خطر وإباحته انما تعرف بنص أو إجماع أو قياس على منصوص ولم يردشئ من ذلك بل ورد قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم اهـ (واذا عرفت هذه الانقسامات اتضح لك ان هذه الحجة المحموده فى الكلام انما هى من جنس حجج القرآن من الكاهات اللطيفة المؤثرة فى القلوب المقنعة للنفوس دون التغلغل فى التقسيمات والتدقيقات التى لا يفهمها أكثر الناس واذا فهموها اعتقدوا انها شعوءة وصناعة تعلمها صاحبها للتلبس فاذا قابله مثله فى الصنعة قاومه

المقدمات واستنتاج النتائج ويستعجز ذلك بالضرورة شيئاً فشيئاً إلى تمام البحث واستيفاء علم الكلام إلى آخر
النظر في علم العقولان وكذلك يجب على العاقل أن يصدق الرسول في كل ما جاء به وصدقه ليس بضروري
بل هو بشر كسائر الخلق فلا بد من دليل يميزه عن غيره من تخدي بالنبوة كاذباً ولا يمكن ذلك إلا بالنظر في
معجزاته ومعرفته حقيقة المعجزة وشروطها إلى آخر النظر في النبوات وهو ثلث علم الكلام قلنا الواجب
على الخلق الإيمان بهذه الأمور والإيمان عبارة عن تصديق جازم لا تردد فيه ولا يشعر صاحبه بجواز وقوع
الخطأ فيه وهذا التصديق يحصل على ست مراتب الأولى وهو أقصاها ما يحصل بالبرهان المستقصى
المستوفى بشروطه المحرر بأصوله ومقدماته درجة درجة كلمة كلمة حتى لا يبقى مجال احتمال ويمكن التباس
وذلك هو الغاية القصوى وربما يتفق في كل عصر واحد واثنان ممن ينتهي إلى تلك الدرجة وقد تخلو
العصر عنه ولو كانت النجاة مقصورة على مثل تلك المعارف لقلت النجاة وقل الناجون الثانية أن
يحصل بالإدلة الرسمية الكلامية المبنية على أمور مسلمة مصدق بها لاشتهارها بين أكابر العلماء وشناعة
انكارها ونفرة النفوس عن ابداء المزيد فيها وهذا الجنس أيضاً يفيد في بعض الأمور وفي حق الناس
تصديقاً جازماً بحيث لا يتغير صاحبه بإمكان خلافه أصلاً الثالثة أن يحصل التصديق بالإدلة الخطابية التي
جرت العادة باستعمالها في المحاوراة والمخاطبات الجارية في العادات وذلك يفيد في حق الأكثرين تصديقاً
ببداي الرأي وسابق الفهم إذ لم يكن الباطن مشحوناً بالتعصب وبرسوخ اعتقاد على خلاف مقتضى الدليل
ولم يكن المستمع مشغولاً بتكاف المماراة والتشكيك ومنهاجه بخدائق المجادلين في العقائد وأكثر أدلة
القرآن من هذا الجنس من الدليل الظاهر المفيد للتصديق والدليل المستوفى هو الذي يفيد التصديق بعد
تمام الاستدلال وجوابه بحيث لا يبقى للسؤال مجال والتصديق يحصل قبل ذلك الرابعة التصديق بوجود
السماع من حسن فيه الاعتقاد بسبب كثرة ثناء الخلق فان من حسن اعتقاده في أبيه وأستاذه أو رجل
من الأفاضل المشهورين قد يتخبر عن شيء فيسبق إليه اعتقاد جازم وتصديق بما أخبر عنه بحيث لا يبقى مجال
لغيره في قلبه ومستنده حسن اعتقاده فيه وكذلك اعتقاد الصبيان في آبائهم ومعلمهم فلا حرم يسمعون
الاعتقادات ويصدقونه ويستمرون عليه من غير حاجة إلى دليل ومحااجة الخامسة التصديق الذي يسبق
إليه عند سماع الشيء مع قرائن الأحوال لا يفيد القطع عند المحقق ولكن يلقي في حق العوام اعتقاداً جازماً
السادسة أن يسمع القول فيناسب طبعه وأخلاقه فيبادر إلى التصديق بمجرد موافقته لطبعه لا من حسن
اعتقاد في قائله ولا من قرينة تشهد له لكن لمناسبة ما في طبعه وهذه أضعف التصديقات وأدنى الدرجات
لان ما قبله استند إلى دليل ما وإن كان ضعيفاً من قرينة أو حسن اعتقاد في الخبر رأى نوع من ذلك فهي
أمارات يظنها العاقل أدلة فتعمل في حقه عمل الأدلة وإذا علم مراتب التصديق وعلم ان مستند إيمان العوام
هذه الأسباب فأعلى الدرجات في حقه أدلة القرآن وما يجري مجراه مما يحول القلب إلى التصديق فلا ينبغي
أن يجاوز بالعاقل إلى ما وراء أدلة القرآن وما في معناه من الجليات المقنعة المسكنة للقلوب المستجرة لها إلى
الطمأنينة والتصديق فما وراء ذلك ليس على قدر طاقته اه باختصار (وعرفت ان) الامام (الشافعي
وكافة السلف) رجعهم الله ممن تقدم ذكرهم (انما منعوا عن الخوض فيه والتجرد له لما فيه من الضرر الذي
نهبنا عليه) أي فان أقوالهم محمولة على نهى المتعصب في الدين أو القاصر عن تحصيل اليقين أو القاصد
إفساد عقائد المسلمين أو الخائض فيما لا يفقر إليه من غوامض المتفلسفين والأفلا يتصور من شريف تلك
الحضرات وقوع المنع فيما هو أصل الواجبات وأساس الشروعات (وان ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه
من مناقرة الخوارج) في المسائل الأربعة (وما نقل عن علي رضي الله عنه من المناظرة في القدر) مع رجل من
الشام (وغيره كان من الكلام الجلي) الواضح (الظاهر) الذي لا يحتاج إلى فتح باب جدال (وفي محل
الحاجة) وقد راجح الحاجة (وذلك) لا ريب فيه انه (محمود في كل حال) غير مذموم عند الرجال (نعم قد تختلف

وعرفت ان الشافعي وكافة
السلف انما منعوا عن
الخوض فيه والتجرد له لما فيه
من الضرر الذي نهبنا عليه
وان ما نقل عن ابن عباس
رضي الله عنهما من مناقرة
الخوارج وما نقل عن
علي رضي الله عنه من
المناظرة في القدر وغيره
كان من الكلام الجلي
الظاهر وفي محل الحاجة
وذلك محمود في كل حال نعم
قد تختلف

الاعصار في كثرة الحاجة وقتها ولا يبعدان يختلف الحكم لذلك فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها وحكم طريق النضال عنها وحفظها فأما إزالة الشبهة وكشف الحقائق ومعرفة الاشياء على ما هي عليه وادراك الاسرار (٦٥) التي يترجمها طاهر ألقاها هذه العقيدة فلا مفتاح له

الاجتهاد وقمع الشهوات والاقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات وهي راحة من الله عز وجل تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق وبحسب التعرض وبحسب قبول المحل وطهارة القلب وذلك البحر الذي لا يدرك غوره ولا يبلغ ساحله (مسئلة) فان قلت هذا الكلام يشير الى ان هذه العلوم لها طواهر وأسرار وبعضها جلي يبدو أولا وبعضها خفي يتضح بالمجاهدة والرياضة والطلب الخفي والفكر الصافي والسر الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب وهذا يكاد يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعان بل الظاهر والباطن والسر والعان واحد فيه فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية لا ينكرها ذو بصيرة وانما ينكرها القاصرون الذين تلقفوا في أوائل الصبا شيئا وجدوا عليه فلم يكن لهم ترق الى شأوا العلا ومقامات العلماء والاولياء وذلك ظاهر من أدلة الشرع قال

الاعصار (في كثرة الحاجة) اليه (وقتها فلا يبعدان يختلف الحكم لذلك) ولاجل ذلك ما خاض فيه الأولون الا لتلا لعدم حدوث البعد في زمانهم فلم يحتجوا الى ابطالها واخام متعلها (فهذا حكم العقيدة التي تعبد الخلق بها) وكلفوا بمعرفتها (وحكم طريق النضال) والمدافعة (عنها وحفظها) في الصدور (فأما إزالة الشبهة) الخفية عن القلب (وكشف أسرار الحقائق) الالهية (ومعرفة الاشياء على ما هي عليه) باليقين التام (وادراك الاسرار) الباطنة (التي يترجمها) وبيئها (طاهر ألقاها هذه العقيدة) ومنطوقها (فلا مفتاح له الا المجاهدة) المشار اليها في قوله عز وجل والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلنا (و) في معنى المجاهدة (قمع الشهوات) النفسانية (والاقبال بالكلية على الله تعالى) بحيث لا يخطر في خاطره خاطر لسواه (وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات) والمخاضات (وهي) أي تلك الحلة الماصلة من هذه الامور (راحة من الله عز وجل) ونعمة (تفيض على من يتعرض لنفحاتها) لما ورد تعرضوا لنفحات الله فان الله نفحات (بقدر الرزق) الذي قدره من الازل (وبحسب قبول المحل) وانفساحه (وطهارة القلب) واتساعه لقبول تلك النفحات الواردة (وذلك البحر) الجباج (الذي لا يدرك غوره) ومنتهاه (ولا يبلغ ساحله) أي طرفه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذا الكلام) الذي تقدم ذكره (يشير) طاهره (الى ان العلوم) المحموده (لها طواهر وأسرار) وان (بعضها جلي) ظاهر لكل الناس (يبدو أولا) و يظهر (وبعضها خفي) المدرك ولا (يتضح) الا (بالمجاهدة) والرياضة ومكابدة النفس (والطلب الخفي) في كشف سره (والفكر الصافي) عن علائق الكدر (والسر الخالي عن كل شيء) يضاده (من اشغال الدنيا سوى المطلوب) المأمور بها (وهذا يكاد) ان (يكون مخالفا للشرع اذ ليس للشرع ظاهر وباطن وسر وعان بل الظاهر والسر والعان واحد) فأجاب بقوله (فاعلم ان انقسام هذه العلوم الى خفية وجلية) من الواضحات التي (لا ينكرها ذو بصيرة) فادحة (وانما ينكرها القاصرون في المعارف) الالهية (الذين تلقفوا في أوائل الصبا) من المشايخ (شيئا) لم يتقبلوا منه بل (جحدوا عليه) أي استمروا على ذلك القدر اليسير اذ التعليم في الصغر كالنقش على الحجر (فلم يكن لهم ترق) وعود (الى شأوا العلا) أي غايته وأمهده (و) لا نصيب الى بلوغ (مقامات العلماء) العارفين (والاولياء) الصالحين فهو لا اذ اورد عليهم شيء من افرد تلك المقامات أول وهلة قاموا بالانكار عليه وبالعوا وشدوا وهذه الحالة تسببت لكثير من علماء الظاهر بسبق الانكار على علماء الباطن وتبديعهم واخراجهم من جادة الشريعة وهم معذرون لجودهم على ما لقنوا (وذلك) الذي ذكرناه (ظاهر من أدلة الشرع) قال صلى الله عليه وسلم ان القرآن ظاهره وباطنه واحد ومطلعه (فال العراقي أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه اه وأورده ابن الاثير في نهايته في موضعين قال في ح د د حديث في صفة القرآن له حد أي غايته وحد كل شيء منتهى أمره وقال في ط ل ع وعليه علامة السنين المهمة أي ان هذا الحديث من كتاب أبي موسى المديني لكل خوف حدو لكل حد مطلع أي لكل حد مصعد يصعد اليه من معرفة علمه والمطلع مكان الاطلاع من موضع عال قال ويجوز ان يكون مطلع كصعدزنة ومعنى وقال المصنف في آخر كتابه مشكاة الانوار حديث للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل هذا عن علي موقوفا (وقال على رضى الله عنه) فيما أخرجه أبو نعيم في كتاب الخلية بطوله من طريقين (وأشار) بيده (الى صدره) هاهنا (ان ههنا علوما جمة) أي كثيرة (لو وجدت لها حلة) وقد تقدم بطوله في كتاب العلم مع شرح معانيه (وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم) تقدم بيانه في كتاب العلم

٩ - (اتحاف السادة المتقين - ثاني) صلى الله عليه وسلم ان للقرآن ظاهرا وباطنا وحدا ومطعا وقال على رضى الله عنه وأشار الى صدره ان ههنا علوما جمة لو وجدت لها حلة وقال صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم

من الصحابة رضوان الله عليهم (وقال) أبو محمد (سهل) بن عبد الله (الستري) رحمه الله تعالى (للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسمعه اظهارة الالاهة وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد) هكذا أوردده صاحب القوت عن سهل الاناة قال وعلم هو سر بين الله وبين العالم هو حقيقة امانه لا يظهره لاهل الظاهر ولا لاهل الباطن (وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر) هذا القول أوردده صاحب القوت في الباب الثالث والثلاثين في آخر أخبار الصفات مانصه وحقيقة علم التوحيد باطن المعرفة وهو سبق المعروف الى من به تعرف بصنعة مخصوصة بحبيب مقرب مخصوص ولا يسع معرفة ذلك الكافة وافشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين من صرح بالتوحيد وأقضى الوجدانية فقتله أفضل من احياء غيره اه وقد علم من هذا السياق ان المراد ببعض العارفين في قول المصنف هو أبو طالب المكي صاحب القوت وقد أنكر على المصنف هذا القول في زمنه فأجاب عنه في كتابه الاملاء مانصه فصل وأمام معنى افشاء سر الربوبية كفر فيخرج على وجهين أحدهما ان يراد به كفر دون كفر سمي بذلك تعليظا لما أتى به المقتضى ونعظيم ما ارتكبه ويعترض هذا بان يقال لا يصح أن يسمى هذا كفرا لانه ضد الكفر اذ الكافر الذي سمي هذا على معناه سائر وهذا المقتضى للسرناشر وأين النشر من السر والاطهار من التغطية والاعلان من الالكتم واندفاع هذا بين بان يقال ليس الكفر الشرعي تابع الاشتقاق وانما هو حكم لمخالفة الامر وارتكاب النهي فن رد احسان محسن أو محمد نعمة متفضل فيقال له كافر لجهتين احدهما من جهة الاشتقاق ويكون اذذاك اسما بناء على وصف والثانية من جهة الشرع ويكون اذذاك حكما بوجوب عقوبة والشرع قد ورد لشكر المنعم فافهم لا تذهب مع الالفاظ ولا تتجسس التسميات وتفتن لخداعها واحترس من استدراجها فاذا من أظهر ما أمر بكتمه كمن كتم ما أمر بنشره وفي مخالفة الامر فيهما حكم واحد على هذا الاعتبار ويدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تتحدوا الناس بما لم تصله عقولهم وفي ارتكاب النهي عصيان ويسمى في باب القياس على المذكور كفرانا والوجه الثاني ان يكون معناه كفرا للسامع دون المخبر بخلاف الوجه الاول ويكون هذا مطابقا لحديث لا تتحدوا الناس بما لم تصله عقولهم أتريدون ان يكذب الله ورسوله فن حدث أحدا بما لم يصل اليه عقله وما سارع الى التكذيب وهو الاكثر ومن كذب بقدره الله تعالى أو بما أوجد بها فقد كفر ولو لم يقصد الكفر فان أكثر اليهود والنصارى وسائر النحل ما قصدت الكفر ولا تظنه بأنفسها وهم كفار بلاريب وهذا وجه واضح قريب ولا يلتفت الى ما مال اليه بعض من لا يعرف وجوه التأويل ولا يعقل كلام أولى الحكم والراخين في العلم حتى ظن ان قائل ذلك ان أراد به الكفر الذي هو نقيض الايمان والاسلام يتعلق بمخبره ويلحق قائله وهذا لا يخرج الاعلى مذاهب أهل الاهواء الذين يكفرون بالمعاصي وأهل السنة لا يرضون بذلك وكيف يقال لمن آمن بالله واليوم الآخر وعبد الله بالقول الذي ينزهه والعمل الذي يقصده التعبد لوجهه والامر الذي يستريه ايمانا ومعرفة ثم يكرمه الله على ذلك بغوائد المزيد وينيله ما يشرف من المنح وبريه اعلام الرضا ثم يكفره أحد بغير شرع ولا قياس عليه والايمان لا يخرج عنه الابتناء واغراضه وتركه واعتقاد ما لا يتم الايمان معه ولا يحصل بمفارقه وليس في افشاء الولي شيء مما يناقض الايمان اللهم الان يريد بافشاءه وقوع الكفر من السامع له فهذا عابت متروك وليس بولي ومن أراد من خلق الله ان يكفر وأبأنه فهو لا محالة كافر وعلى هذا يخرج قوله تعالى ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم ثم انه من سب أحدا منهم على معنى ما يجذله من العداوة والبغضاء قبل له أخطأت وأمت من غير تكفير وان كان انما فعل ذلك لسمع سب الله وسب رسوله فهو كافر بالاجماع اه (وقال بعضهم) أى العارفين ومثله في القوت أيضا ولكن سياق المصنف في الاملاء التي ذكره صريح في انه قول سهل الستري وهو محل تأمل (لربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والنبوة سر لو كشف بطل العلم والعلم سر لو

وقال سهل الستري رضى الله عنه للعالم ثلاثة علوم علم ظاهر يبذله لاهل الظاهر وعلم باطن لا يسمعه اظهارة الالاهة وعلم هو بينه وبين الله تعالى لا يظهره لاحد وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر وقال بعض العارفين افشاء سر الربوبية سر لو ظهر لبطلت النبوة والعلم سر لو كشف بطل العلم والعلم سر لو

ظهر له بطلت الاحكام) وهذا القول أيضا أورده صاحب القوت الا انه قال وللعلماء بالله سر لو أظهره الله تعالى لبطلت الاحكام ثم قال فقوام الايمان واستقامة الشرع بكنم السرية وقع التدبير وعليه انتظم الامر والنهي والله غالب على أمره اهـ (وهذا القائل) من العارفين (ان لم يرد بذلك بطلان النبوة في حق الضعفاء لقصور فهمهم) عن ادراك المعارف الخفية (فما ذكره ليس بحق بل الصحيح انه لاتناقض وان الكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وملاك الورع النبوة) قال المصنف في الاملاء فان قيل فمعنى قول سهل الذي ينسب اليه للالهية سراج وجاء في الاحياء على أثر هذا القول وقائل هذا ان لم يرد به بطلان النبوة في حق الضعفاء فاقاله ليس بحق فان الصحيح لاتناقض والكامل من لا يطفئ نور معرفته نور ورعه وهذا وان لم يكن من الاسئلة المرسومة فهو متعلق منها بما فرغ من الكلام فيه آنفا ونظر اليه اذا أدى افشاؤه الى بطلان النبوة والاحكام فهو كفر والجواب ان الذي قاله رحمه الله وان كان مستجما في الظاهر فهو قريب المسالك باذى الصحة للمناهل الذي يعرف مصادر اغراضهم ومسالك اقوالهم وسر الالهية الذي بمعرفته يستحق النبوة من وصل الى الله باليقين الذي لولاه لم يكن نبيا لايخلو اما ان يكون انكشافه من الله تعالى بما يطلع على القلوب من الانوار التي كانت غائبة عنها بان كانت القلوب ضعيفة طرأ عليها من الدهش والاصطلام والخيرة والتهيه ما يهر العقول ويفقد الاحساس ويقطع عن الدنيا وما فيها وذلك اضعفه ومن انتهى الى هذه الحالة فتبطل النبوة في حقه ان يعرفها أو يعقل ما جاء من قبلها اذ قد شغلها عنها ما هو اعظم لديه منها ووربما كان ذلك سبب موته لعجزه عن حمل ما طرأ عليه كما حكى ان شابا من سالكي طريق الآخرة عرض عليه أبو يزيد ولم يره من قبل فلما نظار اليه الشاب مات لساعته فقيل له في ذلك فقال كان في صدره أمر لم تنكشف له حقيقة فلما رأيته انكشافه وكان في مقام الضعفاء من المريدين فلم يطق حمله فمات به واما ان يكون انكشافه من عالم به على جهة الخبر عنه فتبطل النبوة في حق المخبر حيث نهى عن الافشاء فأقضى وأمر ان لا يتحدث فلم يفعل فخرج بهذه المعصية عن طاعة النبي صلى الله عليه وسلم فيها فلها قيل في ذلك بطلت النبوة في حقه باخباره فان قلت فلم لا تكفروه على هذا الوجه اذا بطلت النبوة في حقه باخباره قلنا لم يبطل في حقه جميعها وانما يبطل في حقه منها ما حالف الامر الثابت من قبلها ويعد مقوله من الحكم اغلاء وتغليظا لحق الافشاء وقد سبق الكلام عليه في معنى افشاء سر الربوبية وأما سر النبوة الذي أوجب بطلان العلم لمن رزقها أو رزق معرفتها على الجملة اذ النبوة لا يعرفها بالحقيقة الإني فان انكشف ذلك لقلب أحد بطل العلم في حقه باعتبار المحبته بالامر المتوجه عليه بطلبه والبحث عنه والتفكير فيكون كالنبي اذا سئل عن شيء أو وقعت له واقعة لم يحتج الى النظر فيها ولا الى البحث عنها بل ينتظر ما عود من كشف الحقائق باخبار ملاك أو ضرب مثل يفهم اياه أو اطلاع على اللوح المحفوظ أو اللقاء في روع فيعود ذلك أصلا في العلم ونسخا له ومعنى يقين عليه غيره واما ان يكون كشفه بخبر ممن رزق علم ذلك كان بطلان العلم في حق المخبر اذا افشاء لغير أهله وأهله لمن لا يستحقه كإروى ان عيسى عليه السلام قال لاتعاقوا الدرفي أعناق الخنازير وانما أراد ان لا يباح العلم لغير أهله وقد جاء لاتمنعوا الحكمة أهلها فتظلموهم ولا تضعوها عند غير أهلها فتظلموها وأما سر العلم الذي يوجب كشفه بطلان الاحكام فان كان كشفه من الله تعالى لقلوب ضعيفة بطلت الاحكام في حقها لما تطلع عليه في ذلك السر من معرفة مآل الاشياء ومواقف الخلق وكشف أسرار العباد وما بطن من المقدور فمن عرف نفسه مثلاله من أهل الجنة لم يصل ولم يصم ولم يتعب نفسه في خير وكذلك لو انكشافه انه من أهل النار كل انهما كه فلا يحتاج الى تعب زائد ولا نصب مكابد فلو عرف كل واحد عاقبته وما له بطلت الاحكام الجارية عليه وان كان كشفها من مخبر استروح الضعيف الى ما يسمع من ذلك فيتعطل وينخرم حاله وينحل قيده وبعد هذا فلا يحمل كلام سهل رحمه الله

أظهره بطلت الاحكام
 وهذا القائل ان لم يرد بذلك
 بطلان النبوة في حق
 الضعفاء لقصور فهمهم فما
 ذكره ليس بحق بل الصحيح
 أنه لاتناقض فيه وان
 الكامل من لا يطفئ نور
 معرفته نور ورعه وملاك
 الورع النبوة

(مسئلة) فان قلت هذه الآيات والاخبار يتطرق اليها تأويلات فبين لنا كيفية اختلاف الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا لظاهره فبطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشرع وهو كفر لان الشريعة (٦٩) عبارة عن الظاهر والحقيقة عبارة عن

الباطن وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو فيزول به الانقسام ولا يكون للشرع سر لا يفشى بل يكون الخفي والجلي واحدا فاعلم ان هذا السؤال يحرك خطبا عظيما ويخرج الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها من أعمال القلوب وقد تعبدنا بتلقيها بالقبول والتصديق بعقد القلب عليها الا بان يتوصل الى أن ينكشف لنا حقائقها فان ذلك لم يكف به كافة الخلق ولولا أنه من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا أنه عمل ظاهر القلب لأعمل باطنه لما أوردناه في الشارح الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي هو صفة سر القلب وباطنه ولكن اذا انجر الكلام الى تحريك خيال في مناقضة الظاهر للباطن فلا بد من كلام وجيز في حله فان قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو (زعم أن الباطن يناقض الظاهر فهو الكفر) والضلال (أقرب منه الى الإيمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعتصمون من افشائها) واطهارها لهم (والهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأناه جبريل عليه السلام بالآية ويستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

الاعلى ما تعذر لاعلى ما يوجد ولذلك جعله مقرونا بحرف لوالدال على امتناع لامتناع غيره كما يقال لو كان للانسان جناحان لطار ولو كان للسماء درج لصعد اليها ولو كان البشر ملكا لفقد الشهوة فعلى هذا يخرج كلام سهل رحمه الله في ظاهر الامر والله أعلم اه (مسئلة) أخرى (فان قلت هذه الآيات القرآنية والاخبار الواردة من طريق الثقات (تطرق اليها تأويلات) تصرفها عن طواهرها (فبين) لنا وأوضح (اختلاف كيفية الظاهر والباطن فان الباطن ان كان مناقضا للظاهر فبطل الشرع وهو قول من قال ان الحقيقة خلاف الشريعة وهو كفر) وضلال (فان الشريعة عبارة عن الظاهر) أي ظاهر الاحكام المتلقاة عن لسان الشرع (والحقيقة عبارة عن الباطن) وهو العلم المستفاد من باطن هذه الاحكام (وان كان لا يناقضه ولا يخالفه فهو هو) بعينه (فيزول به الانقسام) أي انقسام العلوم الى خفية وجليّة (ولا يكون) على هذا (للشرع سر لا يفشى) ويؤمر بالكتمان (بل يكون الخفي والجلي) منه (واحدا) وقد أجاب عن هذا الاشكال بقوله (فاعلم أن هذا السؤال يحرك خطبا عظيما) وأمرنا جسيما (ويخرج الى علوم المكاشفة ويخرج عن مقصود علم المعاملة) الذي نحن بصدده (وهو غرض هذه الكتب فان العقائد التي ذكرناها) في هذا الكتاب (من أعمال القلوب فقد تعبدنا) وأزمننا (بتلقيها بالقبول) والاذعان (والتصديق بعقد القلب عليها) وربطه عليها أشار بذلك الى معناها اللغوي (لابان يتوصل) بها (الى أن تنكشف لنا حقائقها) كما هي هي (فان ذلك لم يكف به كافة الناس) والا وقعوا في حرج عظيم (ولولا انه) أي مجموع ما ذكر من العقائد (من الأعمال لما أوردناه في هذا الكتاب ولولا انه عمل ظاهر القلب لباطنه لما أوردناه في الشارح الاول من الكتاب وانما الكشف الحقيقي) الذي هو معرفة الاشياء على ملهى عليها (هو صفة سر القلب) وباطنه (ولكن اذا انجر الكلام) والبحث (الى تحريك خيال) واثارة شبهة (في مناقضة الظاهر للباطن) في بادئ الرأي (فلا بد من) اراد (كلام وجيز) مختصر (في حله) والكشف عن مظاهره (فن قال ان الحقيقة تخالف الشريعة أو) زعم أن (الباطن يناقض الظاهر فهو الكفر) والضلال (أقرب منه الى الإيمان) والرشد (بل الاسرار التي تختص بها المقربون) الى الحضرات الالهية (بدر كها) ومعرفتها واحاطتها (ولا يشاركونهم الا كثرون) من العلماء (في علمها) أي معرفتها (ويعتصمون من افشائها) واطهارها لهم (والهم) فانها (ترجع الى خمسة أقسام) بالحصص والاستقصاء وما عداها مما تسبق اليه الاذهان راجع اليها عند التأمل التام (الاول أن يكون الشيء في نفسه) أي حد ذاته (دقيقا) خفيا لشدته خفائه (تسكن أكثر الافهام) وتمنع (عن دركه) على حقيقته (فيختص بدركه الخواص) من عباد الله الذين اختصهم الله لقربه وجعلهم من أهل الاختصاص وهم المفتوح عليهم باب الواردات الالهية (وعليهم) انهم اذا كشف لهم عن سر ذلك الشيء (أن لا يفشوه الى غير أهله) الذي ليس من أرباب ذلك الدرك (فيصير) ذلك الافشاء (فتنة عليهم) ومصيبة لهم (حيث تقصر أفهامهم) الجامدة (عن الدرك) واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم) أخرج البخاري ومسلم من حديث عبد الله بن مسعود حين سأله اليهود عن الروح قال فأمسك النبي صلى الله عليه وسلم فلم يرد عليهم شيئا الحديث وقال ابن عباس قالت اليهود للنبي صلى الله عليه وسلم أخبرنا ما الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وانما الروح من أمر الله ولم يكن نزل اليه فيه شيء فلم يجبهم فأناه جبريل عليه السلام بالآية ويستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا (فان

بدر كها ولا يشاركونهم الا كثرون في علمها ويعتصمون عن افشائها الهم ترجع الى خمسة أقسام القسم الاول أن يكون الشيء في نفسه دقيقا تسكن أكثر الافهام عن دركه فيختص بدركه الخواص وعليهم أن لا يفشوه الى غير أهله فيصير ذلك فتنة عليهم حيث تقصر أفهامهم عن الدرك واخفاء سر الروح وكف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيانه من هذا القسم فان

حقيقته مما تسلك الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه) وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراشخين (وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث أنه صلى الله عليه وسلم أمسك عن الاخبار عن الروح وما هيته باذن الله تعالى ووجهه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تناقضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارج الفكر وناضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح ولولزم النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار الخفية (ما تقصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين الحال ووقعوا في التعطيل في حق الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الآخرة ورجة للعالمين فكيف ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنبر) هو الذي لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهيهن (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً (ولا يكون ذلك فهمها على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلاً (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والا كل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنبر ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه والاخر تضرب حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تبائر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضى الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضى الى توهم الشيء بما لا يشبهه اذ غايته أن تمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنبر كذلة الطعام الخلو مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجرد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيئات هيئات وانما غاية هذا الوصف ايها وتشبيهه ومشاركة في الاسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال ليس كمثله شيء فهو حي لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيذ كالسكر ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حي عالم قادر ٧ عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع ولا الاكمه معنى قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

حقيقته مما تسلك الافهام عن دركه وتقصير الاوهام عن تصور كنهه) ولذلك اختلف فيه الاختلاف الكثير على ما تقدم بيانه وتفصيله في آخر كتاب العلم (ولا تظن أن ذلك لم يكن مكشوفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فإن من لم يعرف الروح) الذي به قوام كل ذات (فكأنه لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه) وعليه يخرج قولهم من عرف نفسه فقد عرف ربه (ولا يبعد أن يكون ذلك مكشوفاً) أيضاً (لبعض الاولياء) العارفين بما ألقى في روعهم بالنفث والالهام بل (والعلماء) الراشخين (وان لم يكونوا أنبياء ولكنهم يتأدبون بآداب الشرع فيسكتون عما سكت عنه) أي من حيث أنه صلى الله عليه وسلم أمسك عن الاخبار عن الروح وما هيته باذن الله تعالى ووجهه وهو صلى الله عليه وسلم معدن العلم وينبوع الحكمة لا يسوغ لغيره الخوض فيه والاشارة اليه لاجرم لما تناقضت النفس الانسانية المتطلعة الى الفضول المتشوفة الى المعقول المتحركة بوضعها الى كل ما أمرت بالسكوت فيه والمستورة بحرصها الى كل تحقيق وكل تمويه وأطلقت عنان النظر في مسارج الفكر وناضت غمرات ماهية الروح تاهت في التيه وتنوعت آراؤها فيه ولم يوجد الاختلاف بين أرباب النقل والعقل في شيء كالاختلاف في ماهية الروح ولولزم النفوس حدها معترفة بعجزها كان ذلك أجدر بها وأولى (بل في صفات الله تعالى من الخفايا) أي الاسرار الخفية (ما تقصر أفهام الجاهير) أي كثير من الناس (عن دركه) ومعرفته (ولم يذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم منها الا الظواهر للافهام من العلم والقدرة وغيرهما) من الصفات (حتى فهمها الخلق بنوع مناسبة توهموها الى علمهم وقدرتهم اذ كان لهم من الاوصاف ما يسمى علماً وقدرة فيتوهمون ذلك بنوع مقايسة ولو ذكر من صفاته) عز وجل (بما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيء لم يفهموه) ولنفر الناس عن قبوله ولبادروا بالانكار وقالوا هذا عين الحال ووقعوا في التعطيل في حق الكافة الا الاقلين وقد بعث صلى الله عليه وسلم داعياً للخلق الى سعادة الآخرة ورجة للعالمين فكيف ينطق بما فيه هلاك الاكثرين (بل لذة الجماع اذا ذكرت للصبي) لم يدركها (أو العنبر) هو الذي لا يقدر على اتيان النساء أو لا يشتهيهن (لم يفهمها الا بمناسبة لذة المطعوم الذي يدركه) كالسكر أو العسل مثلاً (ولا يكون ذلك فهمها على التحقيق) كما ينبغي فان اللذة التي تحصل من الجماع خلاف اللذة التي تحصل من استعمال السكر مثلاً (والمخالفة بين علم الله وقدرته وعلم الخلق وقدرتهم أكثر من المخالفة بين لذة الجماع والا كل) وهذا لا يستراب فيه وقال المصنف في المقصد الاسنى فان قلت لو كان لناصبي أو عنبر ما السبيل الى معرفته لذة الوقاع وادراك حقيقته قلنا ههنا سبيلان أحدهما ان نصفه لك حتى تعرفه والاخر تضرب حتى تظهر فيك غريزة الشهوة ثم تبائر الوقاع حتى تظهر فيك لذته فتعرفه وهذا السبيل الثاني هو السبيل المحقق المفضى الى حقيقة المعرفة فاما الاول فلا يفضى الى توهم الشيء بما لا يشبهه اذ غايته أن تمثل لذة الوقاع عنده بشيء من اللذات التي يدركها العنبر كذلة الطعام الخلو مثلاً فنقول له اما تعرف أن السكر لذيذ فلا تجرد عند تناوله حالة طيبة وتحس في نفسك راحة قال نعم قلنا الجماع أيضاً كذلك افترى ان هذا يفهم حقيقة لذة الجماع كما هي حتى ينزل في معرفتها منزلة من ذاق تلك اللذة وأدركها هيئات هيئات وانما غاية هذا الوصف ايها وتشبيهه ومشاركة في الاسم لكن يقطع التشبيه بأن يقال ليس كمثله شيء فهو حي لا كالأحياء وقادر لا كالقادرين كما يقال الوقاع لذيذ كالسكر ولكن تلك اللذة لا تشبه هذه البتة ولكن تشاركها في الاسم وكان اذا عرفنا أن الله تعالى حي عالم قادر ٧ عالم فلم نعرف أولاً الا بأنفسنا اذ الاصم لا يتصور أن يفهم معنى قولنا ان الله سميع ولا الاكمه معنى قولنا ان الله بصير وكذلك اذا قال القائل كيف يكون الله عالماً بالاشياء فنقول له كما تعلم أنت أشياء فلا يمكنه أن يفهم شيئاً الا اذا كان فيه ما يناسبه فيعلم أولاً ما هو متصف به ثم يعلم غيره بالمناسبة اليه فاذا كان لله تعالى وصف وخاصية ليس فيها ما يناسبه ويشاركه ولو في الاسم لم يتصور فهمه البتة فاعرف

أحد الانفسه ثم قايس بين صفات الله تعالى وبين صفات نفسه وتعالى صفات الله وتقدس عن أن تشبه صفاتنا (وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال) موجودة لديه (أو مما كانت له من قبل) فيتذكرها (ثم بالنسبة اليه يفهم ذلك لغيره) بمقاييسه (ثم) انه (قد يصدق) في نفسه (بان بينهما تفاوتا) وتغيرا (في الشرف والكمال) والعلو (فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات) التي يتوهم فيها الاشتراك (مع التصديق) الجازم (بان ذلك) أي ما ثبت لله تعالى (أكل وأشرف) وأعلى (فيكون معظم تحويجه) وتفرجه (على صفات نفسه) فقط (لا على ما يختص الرب تعالى به من الجلال) والعظمة قال المصنف في المقصد الاسنى ولا ينبغي أن يظن أن المشاركة بكل وصف توجب المماثلة أترى الى الضدين يتمثلان وبينهما غاية البعد الذي لا يتصور أن يكون بعد فوقه وهما متشاركان في أوصاف كثيرة اذ السواد يشترك البياض في كونه عرضا وفي كونه مدركا بالبصر وأمورا أخر سواه افترى من قال ان الله تعالى موجود لا في محل وانه سميع بصير عالم مرید متكلم حي قادر فاعل وللانسان أيضا كذلك فقد شبه قائل هذا اذ لا أقل من اثبات المشاركة في الوجود وهو موهم للمشابهة بل المماثلة عبارة عن المشاركة في النوع والماهية فكون العبد رحيما صبورا شكورا لا يوجب المماثلة ولا لكونه سميعا بصيرا عالما قادرا جابا فعلا اه (ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) أخرجه مسلم من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك في سجوده قاله العراقي قات قال مسلم حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة حدثنا أبو أسامة هو جواد ابن أسامة عن عبد الله بن عمر عن محمد بن يحيى بن حبان عن الأعرج عن أبي هريرة عن عائشة رضي الله عنها قالت فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات ليلة من الفراش فالتفت فوثقت يدي على بطن قدميه وهو في المسجد وهما منصوبتان وهو يقول اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وأعوذ بك منك لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وأخرجه الامام أحمد عن أبي أسامة قال الحافظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الاذكار وفي السند لطيفة وهي رواية صحابي عن صحابي أبو هريرة عن عائشة (وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركت بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلاله) وقال المصنف في المقصد الاسنى ولم يرد به انه عرف منه مالا يطاوعه لسانه في العبارة عنه بل معناه اني لا أحيط بمحامدك وصفات الهيئك وانما أنت المحيط بها وحدك فاذا لا يحيط مخلوق من ملاحظة حقيقة ذاته الاباحية والدهشة وأما اتساع المعرفة فانما يكون في معرفة أسمائه وصفاته اه (ولذلك قال بعضهم) وهو أبو القاسم الجنيد رحمه الله تعالى كما صرح به المصنف في المقصد الاسنى (مأعرف الله بالحقيقة سرى الله عز وجل) قال المصنف بل أقول يستحيل أن يعرف النبي صلى الله عليه وسلم غير النبي وأما من لا نبوة له أصلا فلا يعرف من النبوة الاسماء وانها خاصة موجودة لانسان بها يفارق من ليس نبيا ولكن لا يعرف ماهية تلك الخاصة الا النبي خاصة فأما من ليس بنبي فلا يعرفها البتة ولا يفهمها الا بالتشبيه بصفات نفسه بل أزيد وأقول لا يعرف أحد حقيقة الموت وحقيقة الجنة والنار الا بعد الموت ودخول الجنة والنار وقال في موضع آخر منه الخاصة الالهية ليست الا لله تعالى ولا يعرفها الا الله تعالى ولا يتصور أن لا يعرفها الا هو أو من هو مثله وإذا لم يكن له مثل فلا يعرفها غيره فاذا الحق ما قاله الجنيد لا يعرف الله الا الله تعالى ولذلك لم يعط أجل خلقه الا أسماء حجب فقال سمح اسم ربك الأعلى فوالله ما عرف الله غير الله في الدنيا والآخرة وقبل لذي النون وقد أشرف على الموت ماذا تشتهي قال أن أعرفه قبل أن أموت ولو لحظة اه (وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه) في بعض خطبه على المنبر (الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته) ويروي

وبالجملة فلا يدرك الانسان الانفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال أو مما كانت له من قبل ثم بالمقاييس اليه يفهم ذلك لغيره ثم قد يصدق بان بينهما تفاوتا في الشرف والكمال فليس في قوة البشر الا أن يثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيره من الصفات مع التصديق بان ذلك أكمل وأشرف فيكون معظم تحويجه على صفات نفسه لا على ما يختص الرب تعالى به من الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك وليس المعنى اني أعجز عن التعبير عما أدركته بل هو اعتراف بالقصور عن ادراك كنهه جلاله ولذلك قال بعضهم ما عرف الله بالحقيقة سوى الله عز وجل وقال الصديق رضي الله عنه الحمد لله الذي لم يجعل للخلق سبيلا الى معرفته الا بالعجز عن معرفته

عنه أيضا العجز عن ذلك الإدراك اذ قال المصنف في كتابه المذكور نهاية معرفة العارفين عجزهم عن المعرفة ومعرفتهم بالحقيقة هي انهم لا يعرفونه وانهم لا يمكنهم البتة معرفته وانه يستحيل أن يعرف الله المعرفة الحقيقية المحيطة بكنه صفات الربوبية الا الله تعالى فاذا انكشف لهم ذلك انكشافا براهنا فقد عرفوه أى بلغوا المنتهى الذى يمكن فى حق الخلق من معرفته ثم قال والمعرفة سبيلان أحدهما السبيل الحقيقى وذلك مسدود الا فى حق الله تعالى فلا يهتّم أحد من الخلق لنيله وادراكه الا رذته سبحات الجلال الى الخيرة ولا يشرب أحد الا حلقته الاغشى الدهش طرفه وأما السبيل الثانى وهو معرفة الصفات والاسماء فذلك مفتوح للخلق وفيه تفاوت مراتبهم فليس من يعلم انه عالم قادر على الجلالة كمن شاهد عجائب آياته فى ملكوت السموات والارض وخلق الارواح والاجساد واطاع على بدائع المملكة وغرائب الصنعة ممعنا فى التفصيل ومستغرقا فى دقائق الحكمة ومستوفيا لطائف التدبير ومنصفا بجميع الصفات الملكية المقربة من الله تعالى نائلا تلك الصفات نيل اتصاف بها بل بينهما من البون البعيد ما لا يكاد يحصى وفى تفاصيل ذلك ومقاديره تتفاوت الانبياء والاولياء ولن يصل ذلك الى فهمك الا بمثال والله المثل الاعلى ولكنك تعلم أن العالم النقي الكامل مثلاً مثل الشافعى رضى الله عنه يعرفه بواب داره ويعرفه المرنى تليذه والبواب يعرف انه عالم بالسر ومصنف فيه ومرشد خلق الله تعالى اليه على الجلالة والمرنى يعرفه لا كمعرفة البواب بل يعرفه بمعرفة صحيحة بتفاصيل صفاته ومعلوماته بل العالم الذى يحسن عشرة أنواع من العلوم لا يعرفه بالحقيقة تليذه الذى لم يحصل الا نوعا واحدا فضلا عن خادمه الذى لم يحصل شيئا من علومه بل الذى حصل علما واحدا فاعلم عرف على التحقيق عشره اذا سواه فى ذلك العلم حتى لم يقصر عنه فان قصر عنه فليس يعرف بالحقيقة ما قصر عنه الا بالاسم واهمهم الجلالة وهو انه يعرف انه يعلم شيئا سوى ما علمه فكذلك فافهم تفاوت الخلق فى معرفة الله تعالى فبقدر ما انكشف له من معلومات الله تعالى وعجائب مقدوراته وبدائع آياته فى الدنيا والاخرة والملك والملكوت تزداد معرفتهم بالله تعالى وتقرب معرفتهم من معرفته الحقيقية فان قلت فاذا لم يعرفوا حقيقة الذات واستحال معرفتها فهل عرفوا الاسماء والصفات معرفة تامة حقيقية قلنا هيئات ذلك لا يعرفه بالكمال فى الحقيقة الا الله تعالى لانا اذا علمنا ذاتا عالمة فقد علمنا شيئا مهما لا ندري حقيقته لكن ندري ان له صفة العلم فان كانت صفة العلم معلومة لنا حقيقة كان علمنا بانه عالم أيضا عالما تاما بحقيقة هذه الصفة والا فلا ولا يعرف أحد حقيقة علم الله تعالى الا من له مثل علمه وليس ذلك له فلا يعرفه سواء تعالى وانما يعرفه غيره بالتشبيه بعلم نفسه كما أوردناه من مثال التشبيه بالسكر وعلم الله تعالى لا يشبهه علم الخلق البتة فلا يكون معرفته به معرفة تامة حقيقية أصلا بل ايهامية تشبيهية (ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط) فقد خضنا لجة بحر لا ساحل له وأمثال هذه الاسرار لا ينبغي أن تبدل بايداعها فى الكتب واذا جاء هذا غرض غير مقصود فلنكشف عنه (ولنرجع الى الغرض وهو ان أحد الاقسام) المذكورة (ما تسلك الافهام عن ادراكه) ومعرفة حقيقته (ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره) وهكذا أورد المصنف فى كتابه مشكاة الانوار الا انه قال من نور وظلمة والباقي سواء قال وفى بعض الروايات سبعمائة وفى بعضها سبعين ألفا اه وفى كتاب الاسماء والصفات لابي منصور التميمي انه صلى الله عليه وسلم وصف ربه عز وجل فقال حجاب النور لو كشفه لاحرق سبحات وجهه كل شئ أدركته وفى رواية دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة اه وقال العراقى أخرجه أبو الشيخ بن حبان فى كتاب العظمة من حديث أبي هريرة بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور واسناده ضعيف وفيه أيضا من حديث أنس قال رسول الله

ولنقبض عنان الكلام عن هذا النمط ولنرجع الى الغرض وهو أن أحد الاقسام ما تسلك الافهام عن ادراكه ومن جلته الروح ومن جلته بعض صفات الله تعالى ولعل الاشارة الى مثله فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله سبحانه سبعين حجابا من نور لو كشفها لاحرق سبحات وجهه كل من أدركه بصره

صلى الله عليه وسلم لجبريل هل ترى ربك قال ان بيني وبينه سبعين حجابا من نور وفي الكبير للطبراني
 من حديث سهل بن سعد دون الله تعالى سبعون ألف حجاب من نور وظلمة ولمسلم من حديث أبي موسى
 حجاب النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه ولا بين ما به كل شيء أدركه
 بصره اه قال أبو منصور التميمي في كتابه المذكور كل خبر ذكر فيه الحجاب فانه يرجع معناه الى
 الخلق لانهم هم المحجوبون عن رؤية الله عز وجل وليس الخالق محجوبا عنهم لانه براهم ولا يجوز
 أن يكون مستورا بحجاب لان ماستره غيره فساتره أكبر منه وليس الله عز وجل حدودا لانه فلا يصح
 أن يكون بغيره مستورا ودليله قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولم يقل انه محجوب
 عنهم ويؤيد ذلك ما رواه ابن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه انه مر بقصاب فسمعه يقول في عيده لا والذي
 احجب سبعة أطباق فعلاه بالدرة وقال له بالكع ان الله لا يحجب عن خلقه بشيء ولكنه حجب خلقه
 عنه فقال له القصاب أولا كفر عن عيني يا أمير المؤمنين فقال لا انك حلفت بغير الله فأما قوله لو كشفها
 لأحرقت سبحات وجهه فقد تأوله أبو عبيد على ان المراد به لو كشف الرحمة عن النار لأحرقت من على
 الارض وكذلك قوله دون الله سبعون ألف حجاب من نور وظلمة معناه انهم أجمع حجاب لغيره لانه غير محصور
 في شيء وقيل معناه ان الله عز وجل علامات ودلالات على وحدانيته لو شاهد الخلق لقامت مقام العيان في
 الدلالة عليه غير انه خلق دون تلك الدلائل سبعين ألف حجاب من نور وظلمة ليتوصل الخلق الى معرفته بالدلالة
 النظرية دون المعارف الضرورية اه وفصل الخطاب في هذا المقام ما قاله المصنف في مشكاة الانوار في
 تفسير هذا الحديث مانصه ان الله متجلي في ذاته بذاته وان يكون الحجاب بالاضافة الى محجوب لا بحالة وان
 المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام منهم من يحجب بمجرد الظلمة ومنهم من يحجب بالنور المحض ومنهم من
 يحجب بنور مقرون بظلمة واصناف هذه الاقسام كثيرة ويمكنني أن أتكلف حصرها لكني لا أتق بما يلوح
 من تحديد وحصر اذ لا أدري انه المراد بالحديث أم لا أما الحصر الى سبع مائة أو سبعين ألفا فذلك لا يستلزمها
 الا القوة النبوية مع ان ظاهر ظني ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للتحديد وقد تجرى العادة بذكر
 اعداد ولا يراد به الحصر بل التكثير والله أعلم بتحقيق ذلك وذلك خارج عن الوسع وانما الذي ينبغي الآن
 أن أعرفك هذه الاقسام وبعض أصناف كل قسم القسم الاول المحجوبون بمحض الظلمة وهؤلاء صنفان
 والصنف الثاني منهما ينقسمون أربعة فرق وأصناف الفرق الرابعة لا يحصون وكلهم محجوبون عن الله
 بمحض الظلمة وهي نفوسهم المظلمة والقسم الثاني طائفة حجبوا بنور مقرون بظلمة وهم ثلاثة أصناف صنف
 منشأ ظلمتهم من الحس وصنف منشأ ظلمتهم من الخيال وصنف منشأ ظلمتهم عن مقاييس عقلية فاسدة
 وفي الصنف الاول طوائف ستة لا يتجاوز واحد منهم عن مجاوزة الالتفات الى نفسه والتشوق الى معرفة
 ربه وفي الصنف الثاني أيضا طوائف وأحسنهم رتبة المجسمة ثم الكرامية وفي الثالث أيضا فرق فهؤلاء
 كلهم أصناف القسم الثاني الذين حجبوا بنور مقرون بظلمة والقسم الثالث هم المحجوبون بمحض الانوار
 وهم أربعة أصناف الواصلون منهم الصنف الرابع وهم الذين تجلى لهم ان الرب المطاع موصوف بصفة
 لا تتناهى في الوحدانية المحضة والكمال البالغ وان نسبة هذا المطاع الى الموجودات الحسية نسبة
 الشمس في الانوار المحسوسة منه فتوجهوا من الذي يحرك السموات ومن الذي أمر بتحركها الى الذي
 فطر السموات وفطر الارض بتحركها فوصلوا الى وجود منزه عن كل ما أدركه بصر الناظرين وبصيرتهم
 اذ وجودهم من قبله فأحرقت سبحات وجهه وجه الاول الا على جميع ما أدركه الناظرين وبصيرتهم اذ
 وجدوه مقدسا منزها ثم هؤلاء انقسموا فمنهم من أحرق منه جميع ما أدركه بصره وانعق وتلاشى ولكن
 بقي هو ملاحظا للجمال والقدس وملاحظا ذاته في جماله الذي ناله بالوصول الى الحضرة الالهية وانعقدت
 منه المبصرات دون المبصر وجاوز هؤلاء طائفة منهم خواص الخواص فأحرقتهم سبحات وجهه وغشيتهم

سلطان الجلال وأحققوا وتلاشوا في ذاته ولم يبق لهم لحاظ إلى أنفسهم بفنائهم عن أنفسهم ولم يبق الواحد الحق وصار معنى قوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه لهم ذوقا وحالا فهذه نهاية الواصلين ومنهم من لم يتدرج في الترقى والعروج عن التخصيل الذي ذكرناه ولم يطل عليه العروج فسبقوا في أول وهلة إلى معرفة القدس وتنزيهه الربوبية عن كل ما يجب تنزيهه عنه فغلب عليهم أولا ما غلب على الآخرين آخره وهجم عليهم التجلي دفعة فأحرقت سبحات وجهه جميع ما يمكن أن يدركه بصر حسي أو بصيرة عقلية ويشبه أن يكون الأول طريق الخليل والثاني طريق الحبيب صلوات الله وسلامه عليهما والله أعلم بأسرار اقدامهما وأنوار مقامهما فهذه إشارة إلى أصناف المحبوبين ولا يبعد أن يبلغ عندهم إذا فصلت المقامات وتبع حجب السالكين سبعين ألفا وإذا اقتشت لا تجد واحدا منهم خارجا عن الأقسام التي حصرناها فانهم انما يحبون بصفاتهم البشرية أو بالحس أو بالخيال أو بمقايضة العقل أو بالنور المحض كما سبق والله أعلم اهـ (القسم الثاني من الخفيات التي تمتنع الانبياء عليهم السلام) (والصديقون) ومن على قدمهم من الاولياء العارفين والعلماء الراشدين (عن ذكرها) وبيننا (ما هو مفهوم في نفسه) أي في حد ذاته (لا يكل الفهم عنه) ولا يقصر عن ادراكه (ولكن ذكره يضربا كثر المستمعين) بالافتتان في دينه (ولا يضرب بالانبياء والصديقين) لرسوخ قدمهم وعدم تزلزلهم في المعرفة الحقيقية وأكثر المستمعين لا يخجلوا ما أن يكون جاهلا فذكره ليربط في الكفر من حيث لا يشعر أو عارفا فجزه عن تفهيم كعجز البالغ عن تفهيم ولده الصبي مصالح بيت وتبديره بل عن تفهيمه مصلحته في خروجه إلى المكتب بل عجز الصانع عن تفهيم النجار دقائق صناعته فان النجار كان بصيرا في صناعته فهو عاجز عن دقائق الصناعة فامشغلون بالدنيا وبالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله تعالى عاجزون عن معرفة الامور الالهية كعجز كافة المعرضين عن الصناعات وعن فهمها (وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم) وقد أنكر صلى الله عليه وسلم على قوم يتكلمون في القدر ويسألون عنه وقال أبهذا أمرتم (فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا لبعض الخلق) كإضر نور الشمس بإبصار الخفافيش (جمع خفافش وهو طائر معروف) وكما تضر رباح الورد بالجعل (بضم الجيم وفتح العين نوع من الخنافس يخرج العذرة وقد نظمه ابن الوردي في لاميته بقوله

أبها الجاعل قولى عبثا * ان طيب الورد مؤذ بالجعل

(وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا) سائر المعاصي والشرور بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته (حق في نفسه) أي في حد ذاته (وقد أضر سماعه بقوم) من المعتزلة (إذا وهم ذلك عندهم دلالة على السفه) ضد الرشيد (ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم) فنسبوا ذلك إلى فعل العبد وتخليقه فرارا مما أروهم ووافيه وتوهموه وسموا أنفسهم بأهل العدل في التوحيد وهم بعيدون عن العدل (وقد ألد ابن الراوندي) رجل من مشهورى الملاحدة وله كتاب أضافي بيان معتقد المعتزلة وكلامه محشو بالكفريات يتناشده الناس وراوند التي نسب إليها قرية بقاشان من أعمال أصبهان وأصلها شيعية (وطائفة من المخذولين) الذين على قدمه في سوء الاعتقادات (بمثل ذلك) أي بمثل قول المعتزلة فرعهم جمهورهم ان المعاصي كلها كانت من غير مشيئة لله فيها وزعم البغداديون منهم ان الله تعالى لم يخلق لاحد شهوة الزنا ولا شهوة شيء من المعاصي كما زعموا انه ما خلق لاحد ارادة المعصية وزعم البصريون منهم انه خالق الشهوات للانسان الزنا والمعاصي ولا يجوز ان يخلق ارادة الزنا والمعصية (وكذلك سر القدر لو أفشى) أي أظهر (أوهم أكثر الخلق عجزا) في قدرة الله تعالى (اذ تنقص افهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لوذ كرميقاتها وانما بعد ألف سنة أو أكثر وأقل

لكان

(القسم الثاني) من الخفيات التي تمتنع الانبياء والصديقون عن ذكرها ما هو مفهوم في نفسه لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره يضربا كثر المستمعين ولا يضرب بالانبياء والصديقين وسر القدر الذي يمنع أهل العلم من افشائه من هذا القسم فلا يبعد أن يكون ذكر بعض الحقائق مضرا ببعض الخلق كإضر نور الشمس بإبصار الخفافيش وكما تضر رباح الورد بالجعل وكيف يبعد هذا وقولنا ان الكفر والزنا والمعاصي والشرور كله بقضاء الله تعالى وإرادته ومشيئته حق في نفسه وقد أضر سماعه بقوم إذا وهم ذلك عندهم أنه دلالة على السفه ونقيض الحكمة والرضا بالقبح والظلم وقد ألد ابن الراوندي وطائفة من المخذولين بمثل ذلك وكذلك سر القدر لو أفشى لا وهم عند أكثر الخلق عجزا اذ تنقص أفهامهم عن ادراك ما يزيل ذلك الوهم عنهم ولو قال قائل ان القيامة لوذ كرميقاتها وانما بعد ألف سنة أو أكثر وأقل

مفهومها وما لو سكن لم يذكر أصله العباد وخوفا من الضرر فعل المدة البها بعيدة فيطول الامد واذا استبطأت النفوس وقت العقاب قل اكثر انما ولعلها كانت قريبة في علم الله سبحانه ولو ذكرت لعظم الخوف واعرض الناس عن الاعمال (٧٥) وخربت الدنيا فهذا المعنى لو اتجه وصح

فيكون مثالا لهذا القسم (القسم الثالث) أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا لفهم ولم يكن فيه ضرر ولكن يكفي عنه على سبيل الاستعارة والرمز ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب وله مصلحة في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل رأيت فلانا يقاد الدرو في أعناق الخنازير فكيف به عن افشاء العلم وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه ظاهر اللفظ والمحقق اذا نظر وعلم أن ذلك الانسان لم يكن معه درولا كان في موضعه خنزير تفتن لدرك السر والباطن فبتفاوت الناس في ذلك ومن هذا قال الشاعر

رجلان خياط وآخرا تان
مقابلان على السماء الاعزل
لازال ينسج ذاك خرقه مدبر
ويخيط صاحبه ثياب المقبل
فانه عبر عن سبب سماوى
في الاقبال والادبار برجلين
صا نعين وهذا النوع
يرجع الى التعبير عن
المعنى بالصورة التي تتضمن
عين المعنى أو مثله ومنه قوله
صلى الله عليه وسلم ان المسجد
لينزوى من الخامة كما
تنزوى الجملدة على النار
وأنت ترى أن ساحة

مفهومها) أى معلوما في الازدهان (ولكن لم يذكر) ذلك نظرا (لمصلحة العباد وخوفا من) وقوع الناس في (الضرر) والفساد (فعل المدة البها بعيدة فيطول الامد) فنفسو قلوبهم (واذا استبطأت النفوس) البشرية (العقاب) وعلمته بعيدا (قل اكثر انما) في أمور الآخرة (ولعلها كانت قريبة في علم الله تعالى) ولكن (لو ذكرت) أى ذكر ميقاتها (لعظم الخوف) وامتلأت الصدور من الرهبة (وأعرض الناس عن الاعمال) الخيرية (وخربت الدنيا) وبطل نظامها فلاجل هذه النكسة أخفى أمرها (فهذا المعنى لو اتجه وصح فيكون مثالا لهذا القسم) الثانى في أن أصل ذلك مفهوم لا يكل الفهم عنه ولكن ذكره مضر بالأكثر بن (القسم الثالث أن يكون الشيء بحيث لو ذكر صريحا) ظاهرا (لفهم) معناه (ولم يكن فيه ضرر) يصيب السامع (ولكن يكفي عنه) أى يؤتى بالكفاية (على سبيل الاستعارة والرمز) أى الإشارة والاستعارة ادعاء معنى الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه من البين (ليكون وقعه في قلب المستمع أغلب) وأقوى مما ذكر مصرحا (وله مصلحة) ظاهرة (في أن يعظم وقع ذلك الامر في قلبه كما لو قال قائل) رأيت فلانا يقاد الدرو في أعناق الخنازير فليخفى ان هذا أوقع في القلب من قوله لقيت رجلا شجاعا وأخصر وكذا قوله (رأيت فلانا يقاد الدرو في أعناق الخنازير فكيف به عن افشاء العلم) ونشره (وبث الحكمة الى غير أهلها فالمستمع قد يسبق الى فهمه) أول وهلة (ظاهرا) الذى هو تقليد الدرو في أعناق الخنازير حقيقة (والمحقق) الكامل (اذا نظر) ببصيرته (وعلم ان ذلك الانسان لم يكن معه در) وهو الجوهر المعروف (ولا كان في موضعه خنزير) وهو الحيوان المعروف (تفتن لدرك السر الباطن) فوجده أراد بالدرا العلم والحكمة وأراد بالخنزير الجاهل والبلداء وأراد بالتعلق البث والافادة (فبتفاوت الناس بذلك) أى من هنا جاء التفاوت في فهم الناس (ومن هذا) القسم (قال الشاعر

رجلان خياط وآخرا تان * متقابلان على السماء الاول
السمك بالكسر نجم نير وينزله القمر وهما سما كان أعزل وراعى وفى بعض النسخ السماء الاعزل وراعى وفى بعضها على السماء الاول

(لازال ينسج ذاك خرقه مدبر * ويخيط صاحبه ثياب المقبل
وفى البيت لف ونشر غير مرتب وبين المقبل والمدبر حسن مقابلة (فانه) أى الشاعر (عبر عن سبب سماوى) هكذا قالوا ومنسوب الى السماء والهمزة تقلب واو وعند النسب وفى نسخة سماءى (فى الاقبال والادبار برجلين صا نعين) الخياط والخائك (وهذا النوع يرجع الى التعبير عن المعنى) المراد (بالصور التي تتضمن عين المعنى أو مثله) وله نظائر كثيرة (ومثله قوله صلى الله عليه وسلم ان المسجد لينزوى) أى ينقبض (من الخامة) وهى بالضم ما يلقبه الانسان من فنه أو نفه (كما تنزوى الجملدة عن النار) أى عن مماساتها قال العراقي هذا لم أوله أصلا فى المرفوع وانما هو فى قول أبى هريرة رواه ابن أبي شيبة فى مصنفه اه قلت ورواه كذلك عبد الرزاق موقوفا على أبى هريرة وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضى الله عنه أيضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى نخامة فى المسجد فى القبلة فقال ما بال أحدكم مستقبلا ربه فينزع امامه يحب أحدكم أن يستقبل فينزع فى وجهه (وأنت ترى ان ساحة المسجد لا تنقبض بالنخامة) الذى يظهر فيه ان (معناه روح المسجد وكونه معظما) فى القلوب لكونه محل التقرب الى الله تعالى (ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم) فيما أخرجه الشيخان من حديث أبى هريرة رضى الله عنه رفعه (أما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام أن يحول الله رأسه رأس حمار) أو يجعل الله صورته صورة حمار

المسجد لا تنقبض بالنخامة ومعناه أن روح المسجد كونه معظما ورمى النخامة فيه تحقيره فيضاد معنى المسجدية مضادة النار لا اتصال أجزاء الجملدة وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام ان يحول الله رأسه رأس حمار

وذلك من حيث الصورة لم يكن قط ولا يكون (٧٦) ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجمار لم يكن لحقيقته اللونه وشكله بل لخاصيته

وهي البلادة والحق ومن رفع رأسه قبل الامام فقد صار رأسه رأس جاري في معنى البلادة والحق وهو المقصود دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق ان يجمع بين الاقتداء وبين التقديم فانهما متناقضان وانما يعرفان هذا السر على خلاف الظاهر اما بدليل عقلي أو شرعي اما العقلي فان يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن اذ لو قشنا عن قلوب المؤمنين فلم نجد فيها أصابع فعلم أنها كناية عن القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي وكنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في تفهم تمام الاقتدار ومن هذا القبيل في كآيته عن الاقتدار قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشيء قبل وجوده فهو محال اذا المعلوم لا يفهم الخطاب حتى يمثل وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين ولكن لما كانت هذه

وأخرجه أبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه كذلك كلهم في الصلاة وفي رواية الأبخشي أحدكم اذا رفع رأسه أي من السجود فهو نص فيه وعند أبي داود زيادة والامام ساجد وهو دليل على التخصيص والحق به الركوع لكونه في معناه وانما نص على السجود لما يضمنية فيه اذ المصلى أقرب ما يكون من ربه فيه وهو غاية الخضوع المطلوب كذا في الفتح وعند ابن خزيمة قبل الامام في صلاته وقوله رأسه أي التي خبت بالرفع تعديا رأس جاري وفي رواية ابن جبان رأس كلب (وذلك من حيث الصورة قط لم يكن ولا يكون ولكن من حيث المعنى هو كائن اذ رأس الجمار لم يكن بحقيقته اللونه وشكله بل بخاصيته اللازمة فيه وبلادته) وحقه (ومن رفع رأسه قبل الامام) في ركوعه أو سجوده (فقد صار رأسه رأس جاري) جامع هو (معنى البلادة والحق وهو المقصود) من الحديث (دون الشكل الذي هو قالب المعنى اذ من غاية الحق أن يجمع بين الاقتداء) بامام (وبين التقديم) عليه (فانهم متناقضان) وفي حكمه الذي يسبق الامام في حركاته كلها ولكن النص انما أتى فيمن يرفع قبله وهذا الذي ارتضاه المصنف في تقرير معنى الحديث هو صحيح لا غبار عليه وعلم منه انه كبيرة للتوعد عليه بأشنع العقوبات وأبشعها وهو المسخ المعنوي ولكن لا تبطل صلاته عند الشافعية وأبطلها أحد كالأظهرية ويجوز أن يحمل معنى الحديث على الحقيقة على ما عليه الاكثر من وقوع المسخ في هذه الامه ولا يلزم من الوعيد الوقوع وقال صاحب الفريض ليس للتقدم على الامام سبب الا الاستجمال ودواؤه أن يستحضر بأنه لا يسلم قبله وروى عن جابر بن سمرة رفعه أما بخشي أحدكم اذا رفع رأسه في الصلاة أن لا يرجع اليه بصره أخرجه الامام مسلم وابن ماجه (وانما يعرف ان هذا السر على خلاف الظاهر) أي من منطوق اللفظ (اما بدليل عقلي أو شرعي أما العقلي) وهو الذي يكون مستنده من طريق العقل (بأن يكون حله على الظاهر غير ممكن كقوله صلى الله عليه وسلم قاب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما (فأقره السلف رجهم الله تعالى على ظاهره من غير تفسير) وسياق أن الامام أجد جسم باب التأويل الالثرلثة ألفاظ أحدها هذا الحديث كما سياتي قريبا في كلام المصنف (وخالف فيه قوم) من المتأخرين فقالوا لا بد من تأويله (اذ لو قشنا عن صدور المؤمنين لم نجد فيها أصابع فعلم انها ليست) عبارة عن جسم مخصوص بصفات مخصوصة والجسم عبارة عن متقدر له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو الا أن يتخفى عن ذلك المكان بل (كناية عن) معنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلا وهي (القدرة التي هي سر الاصابع وروحها الخفي) فيها (و) انما (كنى بالاصابع عن القدرة لان ذلك أعظم وقعا في النفوس في تفهم تمام الاقتدار) فيقال فلان يلعب فلانا على أصبعه أو بالبلدة الفلانية في أصبع الأمير فعلى المعنى وغير المعنى أن يتحقق قطعوا يقينا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يرد بذلك اللفظ جسما وهو عضو مركب من لحم ودم لان ذلك على الله تعالى محال وهو عنه مقدس (ومن هذا القبيل في كآيته عن الاقتدار) أي كمال القدرة (بقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فان ظاهره ممتنع اذ قوله كن ان كان خطابا للشيء قبل وجوده فهو محال اذا المعلوم) الذي لم يوجد بعد (لا يفهم الخطاب حتى يمثل) فلا يمثل فرع عن فهم الخطاب وفهم الخطاب فرع عن أهليته له وذلك فرع عن الوجود فلا يوجد كيف يتخاطب (وان كان بعد الوجود فهو مستغن عن التكوين) وهو إيجاد شيء مسبوق بمادة (ولكن لما كانت هذه الكآية أوقع في النفوس في تفهم غاية الاقتدار عدل البها) أي الكآية فهذا هو الدليل العقلي (وأما المدرك بالشرع) دون العقل (فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى) من طرق صحيحة (انه أريد به غير الظاهر) مثال هذا (كما ورد في تفسير قوله عز وجل (أنزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها آية) أي الى

الكآية أوقع في النفوس في تفهم غاية الاقتدار عدل البها وأما المدرك بالشرع فهو أن يكون اجراؤه على الظاهر ممكنا ولكنه يروى أنه أريد به غير الظاهر كما ورد في تفسير قوله تعالى أنزل من السماء ماء فسال أودية بقدرها آية

القرآن ومعنى الاودية
هي القلوب وان بعضها
احتملت شيئا كثيرا وبعضها
قليل وبعضها لم يحتمل والزيد
مثل الكفر والنفاق فانه
وان ظهر وطفأ على رأس
الماء فانه لا يثبت والهداية
التي تنفع الناس تمكث وفي
هذا القسم تعمق جماعة
فاؤلوا ماورد في الآخرة
من الميزان والصرط
وغيرهما وهو بدعة اذ لم
ينقل ذلك بطريق الرواية
واحاروه على الظاهر
غير محال فيجب احاروه
ع- الى الظاهر * (القسم
الرابع) * أن يدرك
الانسان الشيء بجملة ثم
يدركه تفصيلا بالتحقيق
والذوق بان يصير حالا
ملا مساله فتفاوت العلمان
ويكون الاول كالقشر
والثاني كاللب والاول
كالظاهر والثاني كالباطن
وذلك كما يتمثل للانسان
في عينه شخص في الظلمة أو
على البعد فحصل له نوع
علم فاذا رآه بالقرب أو بعد
زوال الظلام أدرك تفرقة
بينهما ولا يكون الاخير
ضد الاول بل هو استكمال
له فكذلك العلم والايمان
والتصديق اذ قد يصدق
الانسان بوجود العشق
والمرض والموت قبل وقوعه
ولكن تحققه به عند
الوقوع أكمل من تحققه
قبل الوقوع بل للانسان في
الشهوة والعشق وسائر
الاحوال ثلاثة أحوال

آخر الالية وهو قوله فاحتمل السبل زبدارينا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله
كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض (وان
معنى الماء) النازل من السماء (هو القرآن) الذي أنزله على رسوله فالتشبيه لما يحصل بكل واحد منهما
من الحياة ومصلح العباد في معاشهم ومعادهم (ومعنى الاودية هي القلوب وان بعضها احتملت شيئا
كثيرا) لاتساعه كواد عظيم يسع ماء كثيرا (وبعضها) احتملت (قليل) كواد صغير انما يسع
ماء قليلا (وبعضها لم يحتمل) شيئا كالوادي الذي فيه قيعان وهذا مثل ضربه الله تعالى للقرآن والعلم
حين تخاطب القلوب بشأته (والزيد مثل الكفر) والشبهات الباطلة تطفو على وجه القلب فالقرآن
أو العلم يستخرج ذلك الزبد كما يستخرج السبل من الوادي زبدا يعالو فوق الماء وأخبر سبحانه انه راب
يطفو ويعالو على الماء (فانه) أي الزبد (وان ظهر وطفأ على رأس الماء) وفي نسخة على وجه الماء (فانه
لا يثبت) في أرض الوادي ولا يستقر كذلك الكفر والشبهات الباطلة اذا أخرجها العلم المستنبط من
القرآن ربت فوق القلوب وطففت فلا تستقر فيه بل تجف وتزري (والهداية التي تنفع الناس تمكث)
في القلب وتستقر كما يستقر في الوادي الماء الصافي ويذهب الزبد جفاء ثم ضرب سبحانه لذلك مثلا آخر
فقال ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله يعني ان ما يوقد عليه بنو آدم من الذهب
والفضة والتحاس والحديد يخرج منه خبثه وهو الزبد الذي تلقينه النار وتخرج منه ذلك الجوهر بسبب
مخالطتها فانه يقذف ويلقى فيه ويستقر الجوهر الخالص وحده وضرب سبحانه مثلا لما فيه من الحياة
والتبريد والمنفعة ومثلا بالنار لما فيها من الاضاءة والاشراق والاحراق فآيات القرآن تحيي القلوب كما
تحيي الارض بالماء وتحرق خبثها وشبهاتها وشهواتها وسخاها كما تحرق النار ما يليق فيها وتميز زبدها من
زبدها كما تميز النار الخبث من الذهب والفضة ولحاس ونحوه فهذا بعض ما في هذا المثل العظيم من العبرة
والعلم قال الله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون (وفي هذا القسم تعمق جماعة)
من المبتدعة وتجاوز واعن الحدود (فاؤلوا ماورد في) أمور (الآخرة من الميزان والصرط وغيرهما)
كوزن الاعمال وتطير الصحف في اليمين والشمال وغير ذلك (وهو) أي التأويل في مثل هذه الامور
(بدعة) فبيحة اذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية عن الثقات وليت شعري ما الذي جعلهم على تأويلها
(واحاروها على الظاهر غير محال فيجب احاروها على الظاهر) ويسد باب التأويلات في مثل ذلك (القسم
الرابع ان يدرك الانسان الشيء بجملة) أي على وجه الاجمال (ثم يدركه) بعد (تفصيلا) وذلك (بالتحقيق)
أي الاتبات بدليل (والذوق) وهو التجربة (بان يصير حالا ملاسالة فتفاوت العلمان) فالعلم الاول اجالي
والثاني تفصيلي هبه بدليل أو تجربة (ويكون الاول كالقشر) الخارج عن اللب (والثاني كاللباب)
المحض الذي يحيط به القشر (ويكون الاول كالظاهر والآخرة كالباطن) وكل من التعبيرين صحيان ٧
(وذلك كما يتمثل للانسان في عينه) ويتراءى (شخص) أي شبح (اماني الظلمة) الحاجبة من الانكشاف
(أو على البعد) منه في المسافة (فيحصل له) من ذلك التمثيل (نوع علم فاذا رآه بالقرب) منه بان قرب
الرائي منه أو الرئي (أو بعد زوال الظلام) المانع له من انكشافه (أدرك تفرقة بينهما) أي بين العليين
(ولا يكون الاخر ضد الاول) لعدم منافاة أحدهما الاخر في أوصافه الخاصة (بل هو استكمال له) أي
طلب كماله (فكذلك في العلم والايمان والتصديق) يكون أولا شيئا قليلا ثم يكمل (اذ قد يصدق الانسان
بوجود العشق) وهو الافراط في المحبة (والمرض) وهو خروج البدن عن الاعتدال الخاص (والموت)
وهو صفة وجودية خلقت ضد الحياة (قبل وقوعه) أي كل منها (ولكن تحققه به عند الوقوع) أكمل
من تحققه قبل الوقوع (وهي مرتبة حق اليقين) بل للانسان في الشهوة (وهي تزوع النفس لما تريده
(والعشق) بل (و) في) سائر الاحوال ثلاثة أحوال (وفي بعض النسخ بل الانسان في الشهوة والعشق

هذه ثلاثة وأدراك متباينة الأول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والثاني عند وقوعه والثالث بعد نصرمه فان تحققك بالجوع بعد زواله يخالف التحقق به قبل الزوال (٧٨) وكذلك من علوم الدين ما يصبر ذوقا فيكمل فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك

ففرق بين علم المريض بالصحة وبين علم الصحيح بها ففي هذه الاقسام الاربعة تتفاوت الخلق وليس في شيء منها باطن يناقض الظاهر بل يتمه ويكمله كما يتم اللب القشر والسلام * (القسم الخامس) * أن يعبر بلسان المقال عن لسان الحال فالقاصر الفهم يقف على الظاهر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدرك السرفيه وهذا كقول القائل قال الجدار للونديم تشقني قال سئل من يدقني فلم يتركني وراء الحجر الذي ورائي فهذا تعبير عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا أوكرها قالتا أتينا طائعين فالبليد يفتقر في فهمه الى ان يقدر لهما حياة وعقلا وفهما للخطاب وخطابها هو صوت وحرف تسمعه السماء والارض فتجيبان بحرف وصوت وتقولان أتينا طائعين والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه انباء عن كونهما مسخرتين بالضرورة ومضطرتين الى

وسائر الاحوال ثلاثة احوال (متفاوتة و) ثلاثة (ادراك متباينة الاول تصديقه بوجوده قبل وقوعه والاخر عند وقوعه والاخر بعد نصرمه) وانقضائه وهذا ظاهر (فان تحققك بالجوع) مثلا (بعد زواله) بالا كل (يخالف التحقق به قبل الزوال) فالادراك الذي يحصل في الاول غير الذي يحصل في الثاني (وكذلك في علوم الدين) منها (ما يصبر ذوقا) محققا (فيكمل) بعد ان كان ناقصا (فيكون ذلك كالباطن بالاضافة الى ما قبل ذلك) وهو الحاصل عن غير تحقيق وذوق (ففرق بين علم المريض بالصحة) في البدن وهي حالة طبيعية تجري أفعاله معها على المجرى الطبيعي (وبين علم الصحيح بها في هذه الاقسام الاربعة) المذكورة (تفاوت الخلق وليس في شيء منه) أي من مجموع تلك الاقسام (باطن يناقض الظاهر) ولا ظاهر يناقض الباطن (بل يتمه) ويكمله (كما يتم اللب القشر والسلام) على أهل التسليم (القسم الخامس) ان يعبر بلسان المقال عن لسان الحال (فلسان المقال هي الجارحة وله نعمة مخصوصة يميزها السمع كما ان له صورة مخصوصة يميزها البصر ولسان الحال ما أنبأ عن حال قام به ولولم يكن نطقا (فالقاصر الفهم) الذي فهمه مقصور على ما تلقفه وجامد عليه (يقف على الظاهر) ولا يتجاوزه (ويعتقده نطقا بالحقبة) والنطق في العرف العام الاصوات المقطعة التي يظهرها اللسان وتعيها الأذان ولا يقال للانسان ولا يقال لغيره الاعلى سبيل التبع وقال المصنف في كتاب المعارف الالهية النطق معنى زائد على الكلام والقول وذلك لان الجنين بوصف بالنطق لانه ناطق بالقوة ولولم يكن ناطقا لم يعد من الناس ولا يقال له قائل لان قوله بالفعل ثم قال والنطق أشرف الاحوال وأجل الاوصاف وهو أصل الكلام والقول وما هيته تصور النفس صور المعلومات وقدرة النفس على الاستماع لغيرها بما ينتج في العقل بأي لغة كانت وبأي عبارة اتفقت (والبصير بالحقائق) أي المتبصر بمعرفة حقائق الاشياء كما هي (يدرك السر) الذي هو مخفي (فيه وهذا كقول) بعضهم

امتلاء الحوض وقال قطنى * مهلار ويدان مملأت بطنى

وكقول (القائل قال الجدار للونديم) ككتف والمشهور على الالسنه للمسمار (لم تشقني) من شقه اذا أوقعه في المشقة (قال سئل من يدقني فلم يتركني وراء) فعل أمر من رأى برأى أى انظر (الحجر الذي ورائي فهذا) وأمثاله (تعبر عن لسان الحال بلسان المقال ومن هذا قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا أوكرها قالتا أتينا طائعين) الاتيان هو المجيء مطلقا وقبل بسهولة والاطوع الانقياد وبضاده الكره وطائعين أي منقادين أي لم يمتنع عليه مما يريد بهما به (فالبليد) الذهن (يفتقر في فهمه) لهذه الآية (الى ان يقدر لهما حياة مخلوقة) وفي بعض النسخ زيادة الارض والسماء بدون لهما (وعقلا وفهما للخطاب) ويقدر خطابا من صوت وحرف (بحيث) تسمعه الارض والسماء فتجيب بحرف وصوت وتقول أتينا طائعين والبصير (يعلم ان ذلك لسان الحال وانه انباء) أي اخبار (عن كونها مسخرة بالضرورة ومضطرة الى التسخير) والانقياد والتسخير سياقة الشيء الى الغرض المختص به (ومن هذا) أيضا (قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده) ولكن لا تفقهون تسبيحهم (فالبليد يفتقر فيه الى ان يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقولوا سبحان الله) وبحمده (ليتحقق تسبيحه والبصير يعلم انه ما أريد به نطق اللسان) بحرف وصوت (بل) أريد به (كونه مسجبا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحداية الله تعالى كما يقال) وهو قول أبي العتاهية وأوله

واعجبا كيف يعصى الاله * أم كيف يحمده الجاحد

(وفي)

التسخير ومن هذا قوله تعالى وان من شيء الا يسجد بحمده فالبليد يفتقر فيه الى أن يقدر للجمادات حياة وعقلا ونطقا بصوت وحرف حتى يقول سبحان الله ليحقق تسبيحه والبصير يعلم أنه ما أريد به نطق اللسان بل كونه مسجبا بوجوده ومقدسا بذاته وشاهدا بوحداية الله سبحانه كما يقال

وفي كل شيء له آية * يدل على أنه الواحد وكما يقال هذه الصنعة المحكمة تشهد لصانعها بحسن التدبير وكمال العلم لاي معنى أنها تقول انهم
بالقول ولصنعة بالذات والحال وكذلك ما من شيء الا وهو محتاج في نفسه الى موجد (٧٩) يوجد ويقيه ويديم أو صاف وورده

في أطواره فهو بحاجة يشهد لخالقه بالتقديس يدرك شهادته ذوو البصائر دون الجامدين على الظواهر وإذ قال تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وأما القاصرون فلا يفقهون أصلاً وأما المقربون والعلماء الراسخون فلا يفقهون كنهه وكماله اذ لكل شيء شهادات شتى على تقديس الله سبحانه وتسبيحه ويدرك كل واحد بقدر عقله وبصيرته وتعداد تلك الشهادات لا يليق بعلم المعاملة فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف واقتصاد فمن مسرف في رفع الظواهر انتهى الى تفسير جميع الظواهر والبراهين أو أكثرها حتى جاوز قوله تعالى وتسكنا أيديهم وشهد أرواحهم لم تعالى وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وكذلك الخاطبات التي تجري من منكر ونكير حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور (و) كذلك (في الميزان) ذي الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصف في الميزان أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أقبضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا لا خرون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الإمام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سميان المرادوى الحنبلي في كتابه تحرير الاصول وتذيب المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر وبلغنا الخبر عين الله

(وفي كل شيء له آية) أي علامة دالة (تدل على انه واحد) لا شريك له (وكما يقال هذه الصنعة المحكمة المتقنة) تشهد لصانعها بحسن التدبير (واصابة الفعل) (وكمال العلم) وجوده المعرفة (لا بمعنى انها تقول أشهد بالقول) باللسان الظاهر (ولكن بالذات) لسان (الحال وكذلك ما من شيء) من الاشياء (الا وهو محتاج في نفسه الى موجد يوجد) أي يتخرجه من العدم الى الوجود (وتقننه) أي يحكمه (ويديم أو صافه وورده في أطواره) المختلفة (فهى بحالها تشهد لخالقها بالتقديس) والتزويه والضمير راجع الى الاشياء وفي بعض النسخ فهو بحاجة يشهد لخالقه (يدرك شهادته ذوو البصائر) (الكاملة) (دون الجامدين على الظواهر) فلا حظ لهم في ادراك تلك الشهادة وإذ قال تعالى (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) يعني ليس في وسعكم ان تعرفوا حقيقة ذلك وأصل الفقه فهم الاشياء الخفية وقبل هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من مطلق الفهم (أما القاصرون) عن نيل الكمال (فلا يفقهون) ذلك (أصلاً وأما المقربون) الى الله تعالى وهم فوق أهل البين (والعلماء الراسخون) في علومهم (فلا يفقهون كنهه وكماله) وكنه الشيء حقيقته ونهايته (اذ لكل شيء شهادات شتى) أي على أنواع كثيرة (على تقديس الله سبحانه وتسبيحه) وتزويه (ويدرك كل واحد) من أهل هذه المراتب (بقدر رزقه) ونصيبه الذي أعطيه (وبصيرته) التي خص بها دون غيره (وتعداد تلك الشهادات) أي كل شهادة شهادة تفصيلاً (لا تليق بعلم المعاملة) بل هو من علم المكاشفة (فهذا الفن أيضاً يتفاوت أرباب الظواهر وأرباب البصائر في علمه وتظهر به مفارقة الباطن للظاهر) بخلاف الانقسام الاربعة المتقدمة (وفي هذا المقام لأرباب المقامات اسراف) أي مجاوزة الحدود (واقصا) أي الوقوف على مقام بين مقامين (فن مسرف) مفرط (في دفع) وفي نسخة رفع (الظواهر انتهى) حاله (الى تغيير جميع الظواهر أو أكثرها) المتعلقة بالآخرة (حتى جاوزوا قوله تعالى وتسكنا أيديهم وشهد أرواحهم لم شهدتم علينا) أي بما كسبت (وقوله تعالى وقالوا الجلودهم لم شهدتم علينا) قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء (أي جعله ناطقاً) وكذلك المخاطبات التي تجري من منكر ونكير (حين حلول الانسان في القبر وتلك المخاطبة أول فتانات القبور) (و) كذلك (في الميزان) ذي الكفتين ووزن الاعمال (وفي الحساب) وتطاول الصف في الميزان أو الشمال (ومناظرات أهل النار وأهل الجنة وقولهم أقبضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله) وأمثال ذلك (زعموا ان ذلك كله لسان الحال) لا المقال حقيقة (وغلا لا خرون) منهم (في حسم الباب) أي سداب التأويل مطلقاً وهم من السلف (منهم) الإمام (أحمد بن محمد بن حنبل) رحمه الله تعالى (حتى منع تأويل قوله تعالى كن فيكون) وهذا يعني سداب التأويل على الإطلاق هو المفهوم من ظاهر مذهبه كما نقله الثقات عنه (وزعموا) أي اتباعه ومقلدوه (ان ذلك خطاب) من الله تعالى (بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون) وقد ذكر أبو الحسن علي بن سميان المرادوى الحنبلي في كتابه تحرير الاصول وتذيب المنقول ان الكلام عند الامام أحمد وجميع أصحابه ليس مشتركين العبارة ومدلولها بل هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها ونقل عن بعض العلماء ان مذهب أحمد انه تعالى لم يزل متكلماً اذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وهو يتكلم به بصوت يسمع وسيأتي البحث فيه في موضعه ونسب الكلام هناك (حتى سمعت بعض أصحابه) أي الامام أحمد (يقول انه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ) وردت أحدها (قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه) قال العراقي أخرجه الحاكم وصححه من حديث عبد الله بن عمر وبلغنا الخبر عين الله

ومناظرات أهل النار وأهل الجنة في قولهم أقبضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله زعموا ان ذلك كله بلسان الحال وغلا لا خرون في حسم الباب منهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه حتى منع تأويل قوله كن فيكون وزعموا ان ذلك خطاب بحرف وصوت يوجد من الله تعالى في كل لحظة بعدد كون كل مكون حتى سمعت بعض أصحابه يقول انه حسم باب التأويل الا ثلاثة ألفاظ قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود عين الله في أرضه

في الارض اه قلت وأخرج الخطيب وابن عساكر عن جابر رفعه الجريحين الله في الارض يصافحهم بعباده
قال ابن الجوزي في سنده اسحق بن بشير كذبه ابن شية وغيره وقال الدارقطني هو في عداد من يضع
وأخرج الديلمي عن أنس رفعه الجريحين الله فن مسح فقد بايع الله وفي سنده علي بن عمر السكري ضعفه
البرقاني وأيضاً العلاء بن سلمة الرقاس قال الذهبي منهم بالوضع ثم ان معنى قوله عين الله أى هو بمنزلة عينه
ولما كان كل ملك اذا قدم عليه الوافد قبل عينه والحاج أول ما يقدم يسئل له تقبيله فلذا نزل منزل عين
الكعبة والثاني (قوله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن) أخرجه مسلم من
حديث عبد الله بن عمرو وقد تقدم والثالث (قوله صلى الله عليه وسلم انى لا تجد نفس الرحمن من جانب
اليمن) أخرجه أحمد من حديث أبي هريرة في حديث قال فيه واجد نفس ربكم من قبل اليمن ورجاله
ثقات قاله العراقي (ومال الى حسم الباب أرباب الظواهر والظان) الحسن (بأحمد بن حنبل) رحمه الله
تعالى حسبما يقتضى جلالة قدره ورفعته في معرفة العلوم (انه علم ان الاستواء ليس هو الاستقرار على
شيء والنزول ليس هو الانتقال) من مكان الى مكان (ولكنه منع من التأويل حسب الباب ورعاية لصالح
الخلق) كما يشهد لذلك حاله مع الكرابيسي وقوله فيه وكذلك هجره الحرث المحاسبي على ما سبق الايماء
الى شيء من ذلك في كتاب العلم (فانه اذا فتح الباب اتسع الخرق) على الواقع (وخرج عن حد الضبط وجاوز
مرتبة الاقتصاد اذ حد الاقتصاد لا يضبط بقاعدة (فلا بأس بهذا الزجر) والمنع وسد الباب (وتشده
سيرة السلف) الصالحين (فانهم كانوا يقولون أمروها) أى الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة (كما
جاءت) روى الحسن بن اسمعيل الضراب في مناقب مالك من طريق الوليد بن مسلم قال سألت مالكاً
والاوزاعي وسفيان وليثا عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية والصورة والنزول فقالوا أوردوها
كما جاءت وقال عبد الله بن أحمد في كتاب السنة له في باب ما يحدثه الجهمية من كلام الله مع موسى بن
عمران عليه السلام سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت قال أبي بلى يتكلم بصوت
هذه الأحاديث تمر ونها كما جاءت اه وهذه المسئلة يأتي ذكرها والاختلاف فيها وقال ابن اللبان قد كان
السلف الصالح نهم والناس عن اتباع أرباب البدع وعن الأصغاء الى آرائهم وحسموا مادة الجدال في
التعرض بالآية المتشابهة سد الذريعة واستغناء عنه بالحكم وأمر بالامعان وبإمراره كجاء من غير
تعطيل ولا تشبيه (حتى قال مالك) بن أنس امام المدينة رحمه الله تعالى (لما سئل عن) معنى (الاستواء)
في قوله تعالى ثم استوى على العرش وفي قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد جاء ذكره في ست
آيات فقال مالك (الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والامعان به واجب والسؤال عنه بدعة) وهذا
القول من مالك جاء بالفاظ مختلفة وأسانيد متنوعة وقد أوردته المصنف هكذا في آخر الجامع العوام
وأورده ابن اللبان في كتابه بلفظه انه سئل كيف استوى فقال كيف غير معقول والاستواء غير مجعول
والامعان به واجب والسؤال عنه بدعة وقال الالكائي في كتاب السنة أخبرنا علي بن الربيع المقرئ
مذاكرة حدثنا عبد الله بن أبي داود حدثنا سلمة بن شبيب حدثنا مهدي بن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل
الى مالك بن أنس فقال له يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى قال فما رأيت مالكاً
وجد من شيء كوجدته من مقالته وعلاه الرخصاء يعنى العرق وأطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي
منه فقال فسرى عنه فقال الكيف غير معقول والاستواء منه غير مجعول والامعان به واجب والسؤال عنه
بدعة فاني أخاف ان تكون ضالا وأمر به فأخرج وأخرجه كذلك أبو الشيخ وأبو نعيم وأبو عثمان الصابوني
ونصر المقدسي كلهم من رواية جعفر بن عبد الله رواه الصابوني من وجه آخر من رواية جعفر بن
ميمون عن مالك ورواه عثمان بن سعيد بن السكن من رواية جعفر بن عبد الله عن رجل قد سماه عن
مالك ورواه ابن ماجه عن علي بن سعيد عن بشار الخفاف وغيره عن مالك وقال البيهقي أخبرنا أبو عبد

وقوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين
من أصابع الرحمن وقوله
صلى الله عليه وسلم انى
لا تجد نفس الرحمن من
جانب اليمن ومال الى حسم
الباب أرباب الظواهر - ر
والظان بأحمد بن حنبل رضى
الله عنه أنه علم أن الاستواء
ليس هو الاستقرار والنزول
ليس هو الانتقال ولكنه
منع من التأويل حسبما
للباب ورعاية لصالح الخلق
فانه اذا فتح الباب اتسع
الخرق وخرج الامر عن
الضبط وجاوز حد الاقتصاد
اذ حد ما جاوز الاقتصاد
لا يضبط فلا بأس بهذا
الزجر ويشهد له سيرة
السلف فانهم كانوا يقولون
أمروها كما جاءت حتى قال
مالك رحمه الله لما سئل عن
الاستواء الاستواء معلوم
والكيفية مجهولة والامعان
به واجب والسؤال عنه
بدعة

الله الحافظ أخبرني أحمد بن محمد بن اسمعيل بن مهران حدثنا أبي حدثنا أبو الربيع بن أنس بن ريش بن سعد قال سمعت عبد الله بن وهب قال كاعند مالك بن أنس فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استواؤه قال فاطرق مالك وأخذته الرضاء ثم رفع رأسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ولا يقال له كيف وكيف عنه مرفوع وأنت رجل سوء صاحب بدعة أخرجه قال فخرج الرجل وقد روى هذا القول أيضا عن ابن عيينة قال اللالكائي أخبرنا عبد الله بن أحمد النهاوندي أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمود النهاوندي سنة ست عشرة وثلاثمائة حدثنا أحمد بن محمد بن صدقة حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل عن قوله الرحمن على العرش استوى قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق وقد روى أيضا ربيعة بن أبي عبد الرحمن شيخ مالك أخرجه اللالكائي بسنده المتقدم إلى يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن الاستواء فسأله بعينه ورواه أبو الشيخ من رواية عبد الله بن صالح بن مسلم قال سئل ربيعة بمعناه أي فيحتمل أن ابن عيينة أجاب السائل بما أجاب به ربيعة كما أن مالك كذلك أجاب بما أجاب به ربيعة وإن اختلفت ألفاظهم وأول من وفق لهذا الجواب السيدة أم سلمة رضي الله عنها والكل تابعون على منجمها أخبرنا عمر بن أحمد بن عقيل اجازه أخبرنا عبد الله بن سالم أخبرنا محمد بن العلاء الحافظ أخبرنا علي بن يحيى أخبرنا يوسف بن عبد الله أخبرنا محمد بن عبد الرحمن الحافظ أخبرنا أبو الفضل بن أبي الحسن الحافظ أخبرنا عبد الرحيم بن الحسين الحافظ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الحليم بن تيمية أخبرنا ابن عبد الدائم أخبرنا إبراهيم بن البرقي أخبرنا مالك بن أحمد أنا أبو الفتح بن أبي الفوارس الحافظ ثنا اسحق بن محمد ثنا عبد الله بن اسحق المدائني ثنا أبو يحيى الوراق ثنا محمد بن الأشرس الانصاري ثنا أبو المغيرة عمير بن عبد الحميد الحنفي عن قرط بن خالد عن الحسن بن أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله عز وجل الرحمن على العرش استوى قالت الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول والقرار به إيمان والحدود به كفر وأرويه أعلى من هذا بالسند المتقدم إلى محمد بن عبد الرحمن الحافظ قال أخبرني محمد بن مقبل الصيرفي بحلب أخبرنا الصلاح بن عمر المقدسي أخبرنا أبو الحسن السعدي أخبرنا عمر بن محمد بن طبرزد أخبرنا هبة الله بن الحصين أخبرنا أبو طالب بن غيلان أخبرنا إبراهيم بن محمد المزكي أخبرنا أبو العباس أحمد بن محمد بن الأزهر ثنا محمد بن الأشرس أبو كلثة بصري ثنا أبو المغيرة الحنفي وهو عمير بن عبد الحميد ثنا قرط بن خالد قلت وهذا هو الصواب يعني عبد الحميد وقرط وفي سباق السند الأول عبد الحميد وقرط كذا وجد بخط قديم وهو ليس بصحيح وفيه والإيمان به واجب بدل قولها والإقرار به إيمان والباقي سواء وأبو يحيى الوراق في السند الأول هو الهندي واسمه محمد بن عمر بن كبسة وقد أخرج هذا الحديث من طريقه اللالكائي من رواية عبد الصمد بن علي عنه قال سمعته منه بالكوفة في جبانة سالم عن أبي كلثة محمد بن أشرس الانصاري فسأله ورواه أبو بكر الخلال عن محمد بن أحمد البصري عن أبي يحيى الوراق هو ابن كبسة به ورواه أبو عثمان الصائوني من رواية محمد بن عبيد الحافظ عن أبي يحيى بن كبسة به وقال فيه عن محمد بن الأشرس الوراق أبي كلثة ورواه أبو نعيم الاصبهاني في كتاب المحجة عن إبراهيم بن عبد الله بن اسحق الممدل سمعته منه بنسابة عن أبي العباس أحمد بن محمد الأزهر الحافظ عن محمد بن الأشرس أبي كلثة البصري به وقد تفرد بهذا الحديث أبو كلثة واختلف عليه فيه فرواه أبو عبد الله بن منده الحافظ عن أحمد بن مهران الفارسي ثنا الحسين بن جريد ثنا محمد بن أشرس أبو كلثة ثنا النضر بن اسمعيل ثنا قرط بن خالد فذكره ورواه أيضا التوحيد عن محمد بن اسحق البصري عن الحسن بن الربيع السكوني عن محمد بن أشرس أبي كلثة السكوني عن أبي المغيرة النضر بن اسمعيل

وذهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب (٨٢) التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله سبحانه وتركوها ما يتعلق بالآخرة على طواهرها ومنعوا

التأويل فيه وهم الاشعرية وزاد المعتزلة عليهم حتى أولوا من صفاته تعالى الرؤيا وأولوا كونه سميعا بصيرا وأولوا المعراج وزعموا أنه لم يكن بالجسد وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة ولكن أقروا بحشر الاجساد وبالجنة واشتمالها على الماكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة والنار واشتمالها على جسم محسوس يحرق يحرق الجلود ويذيب الشحوم ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة فأولوا كل ما ورد في الآخرة وردوه الى آلام عقلية وروحانية ولذات عقلية وأنكر واحشر الاجساد وقالوا ببقاء النفوس وانها تكون امام معذبة وامانعة معذب وعذب ونعيم لا يدرك بالحس وهؤلاء هم المسرفون وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال كله وبين جود الخابلية دقيق غامض لا يطلع عليه الا الموفقون الذين يدركون الامور بنور الهى لا بالسمع ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور على ما هي عليه نظار الى السمع والالفاظ الواردة فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين فقررروه وخالف أولوه فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من

الحنفى الكوفي عن قرية بن خالد البصري وقد ذكر هذا الاختلاف أبو اسمعيل الانصارى في اسم أبي المغيرة ثم قال ان الاشبه عنده انه غير النضر بن اسمعيل لان النضر كوفي والحديث بصرى السند والله أعلم وقال ابن اللبان في تفسير قول مالك قوله كيف غير معقول أى كيف من صفات الحوادث وكل ما كان من صفات الحوادث فثبتاته في صفات الله تعالى ينأى ما يقتضيه العقل فيجزم بنفسه عن الله تعالى قوله والاستواء غير مجهول أى انه معلوم المعنى عند أهل اللغة والاعتماد به على الوجه اللائق به تعالى واجب لانه من الايمان بالله وبكتبه والسؤال عنه بدعة أى حادث لان الصحابة كانوا علمين بمعناه اللائق بحسب اللغة فلم يحتاجوا للسؤال عنه فلما جاء من لم يحط بأوضاع لغتهم ولاله نور كنورهم بهديه اصفاته ربه شرع يسأل عن ذلك فكان سؤاله سببلا شتبا به على الناس وزيعهم عن المراد اه (وذهب طائفة الى الاقتصاد وفتحوا باب التأويل في كل ما يتعلق بصفات الله تعالى وتركوها ما يتعلق بالآخرة على طواهرها) كما جاءت (ومنعوا) فيه (التأويل وهم الاشعرية) أى فرقة الاشعرية عامة وقد سبق في ترجمة الاشعرى أن هذا قول لابي الحسن الاشعرى وان له قولانا وهو أن تمر أخبار الصفات كما جاءت واليه مال في الابانة وتبعه الباقى وامام الحرمين والمصنف (وزاد المعتزلة عليهم) بجميع أصنافهم (حتى أولوا من صفاته تعالى تعلق الرؤية وأولوا قوله سميعا بصيرا) فقال أصحاب أبي هاشم الجبائى معنى قولنا للهى انه سميع بصير يفيد انه حتى يصح أن يسمع المسموع اذا وجد ويصح أن يرى المرئى اذا وجد ومتى وجد المسموع أو المرئى ولم تكن بالحى آفة مانعة من ادراكهما وجب أن يكون سامعا للمسموع ورأيا للمرئى من غير حصول معنى هو سمع أو بصر فيه وسببأتى البحث في ذلك (وأولوا المعراج وزعموا انه لم يكن بالجسد) بل بالروح (وأولوا عذاب القبر والميزان والصراط وجملة من أحكام الآخرة) أى المتعلقة بها (ولكن أقروا بحشر الاجساد) من القبور (و) كذلك أقروا (بالجنة) وانها موجودة (واشتمالها على) أنواع (المأكولات والمشروبات والمنكوحات والملاذ المحسوسة) كذلك أقروا (بالنار) الا انهم قالوا ليست موجودة الآن وانما توجد يوم الجزاء (واشتمالها على جسم محسوس يحرق) أجساد الكفار والعصاة (وعزق الجلود ويذيب الشحوم) ولا قائل بخلق الجنة دون النار فثبتوها بثبوتها وقد أجمع العلماء على أن التأويل في أكثر أمور الآخرة من غير ضرورة الحاد في الدين (ومن ترقبهم الى هذا الحد زاد الفلاسفة) وهم حكماء اليونان واليهم نسبت الفلسفة (فأولوا كل ما ورد في) أمور (الآخرة وردوها الى آلام عقلية وروحانية) غير محسوسة (ولذات عقلية وأنكروا حشر الاجساد) مطلقا واستبعدوه (وقالوا بقاء النفوس) المجردة (وانها تكون امام معذبة وامانعة معذب وعذب ونعيم لا يدرك بالحس) وانما يتعلق (وهؤلاء هم المسرفون) المفرطون (وحد الاقتصاد بين هذا الانحلال) عن رتبة الشريعة (وبين جود الخابلية) ووقوفهم على السمع المجرد (دقيق غامض) المدرك خفى (لا يطلع عليه الا الموفقون) من الازل (الذين يدركون الامور بنور الهى) فذف في بصائرهم (لا بالسمع) المجرد من العقل (ثم اذا انكشفت لهم أسرار الامور) بواسطة ذلك النور وانضحت الاشياء على ما هي عليها (نظروا الى السمع) المتلقى من الثقات (والالفاظ الواردة) في تلك الاخبار الصحيحة (فوافقوا ما شاهدوه بنور اليقين أقروه) وأثبتوه (وما خالف ذلك) أولوه (بما يقتضيه أسلوب اللغة العربية) فأما من يأخذ معرفة هذه الامور من السمع المجرد (عن العقل) فلا يستقر له قدم فيه (ولا يتعين له موقف) بطمئن اليه (والالابق بالمقتصر على السمع المجرد مقام) سيدنا (أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى) وهو طريقة السلف وقد ذكر المصنف في الجام العوام انها تتضمن سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالجزم السكون ثم الكف ثم الامساك ثم التسليم لاهل المعرفة ثم بين ذلك بقوله التقديس فهو تنزيه الرب تعالى عن

السمع المجرد فلا يستقر له ذهاب قدم ولا يتعين له موقف والابق بالمقتصر على السمع المجرد مقام أحمد بن حنبل رحمه الله الجسمية

الجسمية وتوابعها وأما التصديق فهو الايمان بما قاله صلى الله عليه وسلم وان ما ذكره حق على الوجه الذي قاله وأراد به وأما الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بان معرفة مراده ليس على قدر طاقته وان ذلك ليس من شأنه وحرفته وأما السكوت فان لا يسأل عن معناه ولا يخوض فيه ويعلم أن سؤاله عنه بدعة وأما الامسالك فهو أن لا يتصرف في تلك الانماط بالتبديل بلغة أخرى والزيادة فيه والنقصان منه والجمع والتفريق بل لا ينطق الا بذلك اللفظ وعلى ذلك الوجه من الاراد والاعراب والتصريف والصيغة وأما الكف فان يكف باطنه من البحث والتفكير والتصرف فيه وأما التسليم لاهله فان يعتقد ان ذلك ان خفي عليه لعجزه فقد لا يخفى على الرسل عليهم السلام أو على الصديقين والاولياء فهذه سبعة وظائف لا ينبغي أن ينظر بالسلف الخلاف في شئ منها ثم قال بعد كلام طويل ولهذا أقول يحرم على العواظ على رؤس المنابر الجواب عن هذه الاسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل بل الواجب عليهم الاقتصار على ما ذكره السلف وهو المبالغة في التقديس والتزويه ونفي التشبيه وانه تعالى منزّه عن الجسمية وعوارضها وله المبالغة في هذا بما أراد حتى يقول كل ما يخطر في بالك وهيجس في ضمائرهم وتصوّروا خواركم فالله تعالى خالقها وهو منزّه عنها وعن مشابهتها وانه ليس المراد بالاخبار شيئاً من ذلك واما هو حقيقة المراد فلستم من أهل معرفته والسؤال عنه بدعة فاشتغلوا بالتقوى وما أكرمكم الله به فافعلوه وما نهاكم عنه فاجتنبوه وهذا قد نهيتهم عنه فلا تسألوا عنه ومهما سمعتم شيئاً من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا وما أوتينا من العلم الا قليلا وليس هذا مما أوتينا وقال أيضاً في التأويل هو بيان معناه بعد ازالة ظاهره وهذا اما أن يقع من العايم أو من العارف مع العايم أو من العارف مع نفسه بينه وبين ربه فهذه ثلاثة مواضع الأول تأويل العايم على سبيل الاستقلال بنفسه وهو حرام يشبهه خوض البحر المغرق لمن لا يحسن السباحة فلا شك في تغريقه وبحر المعرفة أبعد غوراً وأكثر مهالك من بحر الماء لان هلاك هذا البحر لا حياة بعده وهلاك بحر الدنيا لا يزال الا الحياة الزائلة وذلك يزيل الحياة الابدية فشتان بين الخطرين الموضع الثاني أن يكون ذلك من العالم مع العايم وهذا أيضاً ممنوع ومثاله أن يجبر السابح الغواص مع نفسه عاجزاً عن السباحة مضطرب القلب والبدن وذلك حرام فانه عرضه لخطر الهلاك فانه لا يقوى على حفظه في لجة البحر ولو أمره بالوقوف بقرب الساحل لا يطيعه ولو أمره بالسكون عند التظام الامواج واقبال التماسيح فاتحة فاهها للالتقام اضطرب قلبه وبدنه ولم يكن على حسب مراده لقصور طاقته وفي معنى العوام الاديبي النحوي والمحدث والمفسر والفقيه والمتكلم بل كل عالم سوى المتجربين لعلم السباحة في بحر المعرفة القاصرين أعمارهم عليه الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات المعرضين عن المال والجاه والخلق وسائر اللذات المخلصين لله تعالى في العلوم والاعمال القائمين بجميع حدود الشريعة وآدابها في القيام بالطاعات وترك المنكرات المفرغين قلوبهم عن غير الله المستحقين للدنيا بل لا آخرة والفردوس الاعلى في جنب محبة الله تعالى فهو لاء هم أهل الغوص في بحر المعرفة وهم مع ذلك كله على خطر عظيم بهلك من العشرة تسعة الى أن يسعد واحد منهم بالدر المكنون والسر المخزون أولئك الذين سبقت لهم منا الحسني فهم الفائزون وربك أعلم بما تكن صدورهم وما يعلنون الموضع الثالث تأويل العارف مع نفسه في سر قلبه بينه وبين ربه وهو على ثلاثة أوجه فان الذي انقذ في سره انه المراد من لفظ الفوق والاستواء مثلاً اما أن يكون مقطوعاً به أو مشكوكاً فيه أو مظنوناً ظناً غالباً فان كان قطعياً فليعتقده وان كان مشكوكاً فليجتنبه ولا يحكمه على مراد الله ورسوله صلى الله عليه وسلم من كلامه باحتمال معارض بمثله من غير ترجيح بل الواجب على الشاك في المشكوك فيه التوقف وان كان مظنوناً فاعلم ان للظن تعلقين أحدهما في المعنى الذي انقذ عنده هل هو جائز في حق الله تعالى أم هو محال والثاني أن يعلم قطعاً جوازاً ولكن يتردد

هل هو المراد باللفظ أم لا وبينهما تفاوت لأن كل واحد من الطرفين إذا انقدر في النفس وطأ في الصدر فلا يدخل تحت الاختيار دفعه على النفس فلا يمكنه أن لا يظن فإن للظن أسبابا ضرورية ولا يمكن دفعها ولا يكلف الله نفسا الا وسعها لكن عليه وتطيفتان جديدتان احدهما لا يدع نفسه تطمن اليه جزما من غير شعور بإمكان الغلط فيه فلا ينبغي أن يحكم مع نفسه بموجب ظنه حكما جازما والثانية انه ان ذكره لم يطلق القول بان المراد بالاستواء كذا وبالفوق كذا لانه حكم لما يعلم وقد قال ولا تقف ما ليس لك به علم لكن يقول أنا أظن انه كذا فيكون صدقا في خبره عن نفسه وعن ضميره ولا يكون حكما على صفة الله تعالى ولا على مراده وكلامه بل حكما على نفسه وبناء على ضميره ثم أورد في بيان التصرفات الممنوعة الجمع بين المتفرقات والتفريق بين المحتمعات فقال ولقد بعد من التوفيق من صنف كتابا في جميع هذه الاخبار خاصة ورسم في كل عضو بابا فقال باب في اثبات الرأس وباب في اثبات اليد وباب في اثبات العين وغير ذلك فان هذه كلمات متفرقة متباعدة اعتمادا على قرائن مختلفة في فهم السامعين معاني صحيحة فاذا ذكرت مجموعة على مثال خالق الانسان صار جميع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظواهر وإيهام التشبيه وصار الاشكال في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينطق بما هو خلاف الحق أعظم في النفس وأوقع بل السكامة الواحدة المفردة يتطرق اليها الاحتمال فاذا اتصل بها ثانية وثالثة ورابعة من جنسها وصار متواليا ضعف بالاضافة الى الجملة ولذلك يحصل بقول مخبرين وثلاثة مالا يحصل بقول الواحد بل يحصل من العلم القطعي بخبر التواتر مالا يحصل بالاحاد ويحصل من العلم القطعي باجماع القرائن مالا يحصل بالاحاد وكل ذلك نتيجة الاجماع اذ يتطرق الاحتمال والضعف الى قول كل عدل والى كل واحدة من القرائن فاذا اجتمعت انقطع الاحتمال والضعف فلذلك لا يجوز جمع المتفرقات وأما التفريق بين المحتمعات فانه كذلك لا يجوز لان كل حكمة سابقة على حكمه أولا حقة له مؤثرة في تفهيم معناه ومريحة للاحتمال الضعيف فيه فاذا افرقت وفصلت سقطت دلالتها مثاله قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده ولا يسايط على أن يقول القائل وهو فوق مطلقا لانه اذا ذكر القاهر مع المتهور وهي فوقية الرتبة ولفظ القاهر يدل عليه بل لا يجوز أن يقول وهو القاهر فوق غيره بل ينبغي أن يقول فوق عباده لان ذكر العبودية في وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية السيادة اذ يحسن أن يقول السيد فوق عبده والاب فوق الابن والزوج فوق الزوجة وان كان لا يحسن أن يقول زيد فوق عمرو قبل أن يبين تفاوتهما من السيادة والعبودية أو غلبة القهر ونفوذ الامر بالسلطنة أو بالابوة أو بالزوجة فهذه دقائق يغفل عنها العلماء فضلا عن العوام فكيف يتسلط العوام في مثل ذلك على التصريف بالجمع والتفريق والتأويل والتفسير وأنواع التغيير ولاجل هذه الدقائق بالغ السلف في الجود والاقتصار على موارد التوقيف على الوجه الذي ورد باللفظ الذي ورد والحق ما قالوه والصواب ما رأوه فأهم المواضع بالاحتياط ما هو تصرف في ذات الله تعالى وصفاته وأحق المواضع بالجامع اللسان وتقييده عن الجريان بما يعظم فيه الخطر وأبى خطر أعظم من الكثير والله أعلم (والآن فكشف الغطاء عن حد الاقتصاد في هذه الامور داخل في علم المكاشفة والقول فيه بطول) اذ هو بحر لا ساحل له وقف لديه الفحول وتحيث فيه العقول (ولا نخوض فيه) اذ الخوض فيه يخرج عن بيان الغرض المهم (و) ذلك (الغرض) المهم هو (بيان موافقة الباطن الظاهر ومخالفته له وقد انكشف) سره (هذه الاقسام الخمسة) المذكورة بأمثلتها (واذا رأينا أن تقتصر بكافة العوام) وقد دخل فيهم أكثر العلماء ممن لم يتصف بصفات الخواص التي ذكرت (على ترجمة) أي بيان (العقيدة التي حرناها) وقد سبقت وهي في أوراق يسيرة (وانهم لا يكلفون غير ذلك) أي مما زاد عليها وذلك (في الدرجة الاولى) ثم تم المقصود (الا اذا كان خوف

والآن فكشف الغطاء
عن حد الاقتصاد في
هذه الامور داخل في علم
المكاشفة والقول فيه
بطول فلا نخوض فيه
والغرض بيان موافقة
الباطن الظاهر وانه غير
مخالفة فقد انكشف
بهذه الاقسام الخمسة أمور
كثيرة واذا رأينا أن تقتصر
بكافة العوام على ترجمة
العقيدة التي حرناها
وانهم لا يكلفون غير ذلك
في الدرجة الاولى الا اذا
كان خوف

تشويش) أي يكون في بلد يشوش عليه في عقيدته (اشيوع البدعة) الحادثه وانتشارها فيحتاج الى معرفة أدلة تفصيلية عقلية وسمعية (فيرقى في الدرجة الثانية) بالتدرج (الى) النظر في (عقيدة) جامعة مانعة (فيها لواضع) جمع لامة (من الأدلة) العقلية والنقلية وقد سمي امام الحرمين شيخ المصنف كتابه لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة نظرا الى هذا (مختصرة) بالنسبة الى المطولات (من غير تعمق) فيها بارسال الرسن في ابحاث خارجة عن أصل المقصد (فلنورد في هذا الكتاب تلك اللوامع) المضئنة أنوارها الواضحة أسرارها (وانقتصر فيها) أي في تلك اللوامع (على ما حزنناه لاهل القدس) الشريف حين وفد عليه زائرا ومجاورا وذلك في أيام سياحته وتركه علائق الدنيا وخروجه من بغداد (وسميناها) لاجل ذلك (الرسالة القدسية) اسمها الاعلى مسماه (وهي) كما ترى (مودعة في هذا الفصل الثالث من هذا الكتاب) واعلم ان للمصنف عدة رسائل مختصرة أرسلها الى بلدان شتى متضمنة على صريح الاعتقاد والمواظ والنصائح فنهارة رسالة أرسلها الى الموصل مسماه بالقدسية أيضا يخاطب فيها بعض المشايخ وهي نحو ثلاثة أوراق ذكر في آخرها ما نصه وأما أقل ما يجب على المكلفين فهو ما يترجمه قول لاله الا الله محمد رسول الله ثم اذا صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فينبغي أن يصدق في صفات الله عز وجل وفي اليوم الآخر وكل ذلك مما يشتمل عليه القرآن من غير تأويل أمافي الاخرة فالإيمان بالجنة والنار والحساب وغيره وأما صفات الله تعالى انه حي قادر عالم متكلم مر بديس كنه شئ وهو السميع البصير وليس عليه بحث عن حقيقة هذه الصفات وان الكلام والعلم وغيرهما قديم أو حادث بل لو كان لا يخاطره هذه المسئلة حتى مات مات مؤمنا وليس عليه تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون بل مهم ما حصل في قلبه التصديق بالحق بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن ولم يكفه رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من ذلك وعلى هذا الاعتقاد الجميل استمر الاعراب وعوام الخلق الامن وقع في بلدة يقرع سمعه فيها هذه المسائل كقدم الكلام وحدوثه ومعنى الاستواء أو النزول وغيره فان لم يجد لذلك اثر في قلبه واشتغل بعبادته فلا حرج عليه وان أخذ ذلك بقلبه فأقل الواجبات عليه ما اعتقده السلف فيعتقد في القرآن القدم كما قال السلف القرآن كلام الله غير مخلوق ويعتقد ان الاستواء حق والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة والكيفية مجهولة ويؤمن بجميع ما جاء به الشرع ايماناً مجازاً من غير بحث على الحقيقة والكيفية فان لم يقنعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك فان أمكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف ولا حاجة به الى تحقق الدليل بل الاولى أن زال شكهم من غير ذلك حقيقة الدليل فان الدليل لا يتم الا بدكر الشبهة والجواب عنها ومهما ذكرت الشبهة لم يؤمن أن تنسب بقلبه ويكل فهمه عن ذلك جوابها اذا الشبهة قد تكون جلية والجواب دقيقا لا يحتمل فهمه بل عقله فهذا زجر السلف عن البحث والتفتيش في الكلام وانما زجر وانه ضعفاء العوام فأما المشتغلون بدرك الحقائق فلهم خوض غمرة الاشكالات ومنع العوام من الكلام يجري مجرى منع الصبيان على شاطئ الدجلة خوف الفرق ووخمة الاقوياء فيه يضاهي الرخصة للماهر في صفة السباحة الا أن هنا موضع غرور ومذلة قدم وهو ان كل ضعيف في عقله راض من الله بكمال عقله ويقان بنفسه انه يقدر على ذلك الحقائق كلها وانه من جملة الاقوياء فربما يخوضون ويغرقون في بحر الجهالات من حيث لا يشعرون فالصواب للخلق كلهم الا الشاذ النادر التي لا تسمح الاعصار الا الواحد منهم أو اثنين أن يسلكوا مسلك السلف في الإيمان المرسل والتصديق المجمل بكل ما أنزل الله تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير بحث ولا تفتيش والاشتغال بالتقوى فقيه شغل شاغل اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حبت رأى أصحابه يختصمون بعد ان غضب حتى اجرت وجنتاه أجم هذا أمر تم تفرقون كتاب الله بعضه ببعض انظر الى ما أمركم الله به

تشويش لشيوع البدعة
فيرقى في الدرجة الثانية الى
عقيدة فيها اللوامع من الأدلة
مختصرة من غير تعمق
فلنورد في هذا الكتاب
تلك اللوامع ولنقتصر فيها
على ما حزنناه لاهل القدس
وسميناها الرسالة القدسية
في قواعد العقائد وهي
مودعة في هذا الفصل
الثالث من هذا الكتاب

فأفعلوه ومانها كم غنة فأنتم وافهذيئنه على نهج الصواب والحق واستيفاء ذلك قد شرحناه في كتاب قواعد العقائد فليطلب منه انتهى وبهذا تم الفصل الثاني من هذا الكتاب والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

*** (الفصل الثالث من كتاب قواعد العقائد)** * بيان (لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس) وسميها بالرسالة القدسية لكون تأليفها كان حين مجاورته به (فنقول) بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما الحمد لله الذي تفرد بوجود وجوده ففاضت الحوادث عن كرمه وجوده والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد أفضل موجوده وأكرم ودوده الصادق في وعوده وعلى آله الأئمة الذين أتوا به مراتب شهوده وأصحابه الفاضلين لديه بالتمسك في مراقب صغوده أما بعد فهذا شرح الرسالة القدسية للإمام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي قدس سره حوى من بدائع المسائل الكلامية ما هو كالفرائد البتة في العقد الفريد من الجيد رجوت من الله تعالى أن ينفع به كل سالك ومريد وأن يصرف إليه من الراغبين في اصلاح عقائدهم القلوب وأن يرفع لديهم قدره المرغوب وأن يجعله تذكرة لأولى الالباب لا ينسى ولا يهجر وروضة نفع للطلاب لا يترك ولا ينجر وان يكسبنا جميعا به ذكرا جيلا وفي الآخرة ثوابا جزيلا وهما أنا أنشرع في المقصود بعون الملك المعبود قال المصنف رحمه الله تعالى (بسم الله الرحمن الرحيم) الباء للاستعانة متعلقة بمحذوف تقديره أوأف ونحوه وهو يعنى جميع أجزاء التأليف فيكون أولى من افتتح ونحوه لايهام قصر التبرك على الافتتاح فقط كما حققه البرهان اللغائي والله علم على الذات الواجب الوجود والرحن المنعم بجلال النعم كية أو كيفية والرحيم المنعم بدقائقها كذلك وقدم الاول لدلالته على الذات ثم الثاني لاختصاصه به ولأنه أبلغ من الثالث فقدم عليه ليكون له كالتممة والرديف (الحمد لله) سبقت مباحث الحمد مبسوط في شرح خطبة كتاب العلم فأغنانا عن إيراد ثانيا (الذي ميز عصابة أهل السنة) التمييز مبالغة في الميز وهو عزل الشيء وفصله عن غيره وذلك يكون في المشتبهات كقوله تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفي المختلطات نحو قوله وامتازوا اليوم أيها المجرمون وغير الشيء انفصل عن غيره ويستعمل تمييز الأشياء في تفريقها بعد معرفتها والعصابة بالكسر الجماعة من الناس والسنة الطريق المسلوكة والمراد بها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم خاصة والمراد بأهل السنة هم الفرق الأربعة المحدثون والصوفية والاشاعرة والماتريدية على ما تقدم بيانه في مقدمة الفصل الثاني (بأنوار اليقين) أي فصلهم عن غيرهم بهذه الأنوار التي أشرقت في صدورهم ثم التمتع في وجوههم فهم بها عن غيرهم متميزون سبهاهم في وجوههم وأما أهل البدع فلا زالوا يعرفون بظلام قلوبهم ووجوههم ولتعرفتهم بسبهاهم (وآثر) بالمدى اختار (رط الحق) قال ابن السكيت الرط والعشيرة بمعنى وقال الأصمعي في كتاب المصاير الرط ما فوق العشرة إلى الأربعين ونقله ابن فارس أيضا والحق الثابت الذي لا يسوغ إنكاره سواء كان قولاً أو فعلاً أو عقيدة أو ديناً أو مذهباً (بالهداية) وهي دلالة بلطف إلى ما يوصل (إلى) المطلوب وذلك المطلوب هنا إقامة (دعائم الدين) أي أركانه جمع دعامة بالكسر وهي ما يشد به الخائط إذا مال بمنعه السقوط والدين وضع الهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول (وجنبهم زيغ الزائغين) الزيغ الميل عن الاستقامة والخروج عن نهج الحق والمراد بالزائغين هم أهل البدع القبيحة الذين أحدثوا في العقائد بمجرد التشهي ما يؤدي إلى تشبيه أو تعطيل (وضلال المحدثين) أي غوايتهم والمحدث المائل عن الحق والالحاد ضربان الحاد إلى الشرك بالله والحاد إلى الشرك بالأسباب فالأول ينافي الإيمان ويبطله والثاني يوهي عراه ولا يبطله والالحاد في أسمائه تعالى على وجهين أحدهما أن يوصف بما لا يوصف وصفه به والثاني أن تتأول أوصافه على ما لا يليق به (ودققهم) التوفيق تفعليل من الوفاق الذي هو المطابقة وعدم المنافرة واختص في العرف بالخير (للاقتداء) أي الاتباع (بسيد

*** (الفصل الثالث)** * من كتاب قواعد العقائد في لوامع الأدلة للعقيدة التي ترجناها بالقدس فنقول بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ميز عصابة السنة بأنوار اليقين وأنور رط الحق بالهداية إلى دعائم الدين وجنبهم زيغ الزائغين وضلال المحدثين ووقفهم للاقتداء بسيد

المرسلين) صلى الله عليه وسلم في سائر أقواله وأفعاله وأحواله (وسددهم) وهو من السداد وهو الوقف الذي لا يعاب (للتأسي) أي الاقتداء والاسوة بالكسر والضم القدوة وقيل التأسي اتباع الغائب (بصحه الاكرمين) أي المشرفين بمشاهدة أنواره وأسراره (ويسرلهم) أي سهل لهم (اقتفاء) أي اتباع (آثار السلف الصالحين) من التابعين وأتباعهم باحسان وأصل الساف من تقدم من الآباء والجدود وفي العرف الطبقة الثالثة ويطلق على الثانية أيضا (حتى اعتصموا) أي وثقوا (من مقتضيات) أي مما تقتضيه (العقول) المجردة عن الشرع (بالجبل المتين) أي القوى الذي لا ينقطع عن تعلق به واسمك وبهذا المعنى جاءت صفة القرآن في الحديث وفيه تلخيص الرد على المعتزلة والفلاسفة فانهم تصرفوا في الالفاظ بمقتضى عقولهم فأولوا وبدلوا (و) تمسكوا (من سير الأولين وعقائدهم) على اختلافها (بالمهيج) وفي بعض النسخ بالنهيج وهو الطريق (المبين) الواضح المسلول أي سبروا في سير الأولين ونحلهم التي اتخذوها فوافق الكتاب والسنة وآثار السلف أخذوا به وما خالف تركوه (فجمعوا القول بين نتائج العقول) أي ما تنتجه العقول السليمة عن الاهواء والشكوك (وقضيا الشرع المنقول) أي التي قضى بها الشرع ونقل لنا ذلك الثقات والقضية قول يصح أن يقال لقائله صادق أو كاذب فيه وفيه تلخيص إلى رفع شأن أهل النظر والبحث في العقائد على مقتضى الكتاب والسنة حيث جمعوا بين العقل والنقل وقد تقدم النقل عن السبكي في خطبة هذا الكتاب ان اليونان طلبوا العلم بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافتروا ثلاث فرق احدها غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة والثانية غلب عليها جانب النقل وهم الحشوية والثالثة غلب الامر ان عندنا وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاثة في كلامها مخاطرة اما خطا في بعضه واما سقوط هيبته والسالم عن ذلك كله ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة اه (وتحققوا ان النطق) باللسان (بماتعبدوا به من قول) هذه الحكمة الطيبة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ليس له طائل) أي نفع (ولا محصول) يتحصل منه (ان لم تحقق الاطاعة) أي المعرفة التامة (بماتدور عليه) ارجية (هذه الشهادة من الاقطاب والاصول) وقطب الرحي ماتدور عليه والمراد هنا من الاقطاب والاصول الاركان (وعرفوا ان كلتي الشهادة) المذكورتين (على ايجازها) واختصارها (تتضمن) سائر العقائد الدينية المذكورة فيما بعد اجمالا وتفصيلا ذلك ان معنى الالهية استغناء الاله عن كل ما سواه وافقار كل ما عداه اليه فدخل فيه (اثبات ذات الاله واثبات صفاته) كلها السبعة ولوازمها (واثبات أفعاله و) دخل تحت قولنا محمد رسول الله (اثبات صدق الرسل) عليهم السلام والامانة والتبليغ وأضدادها وجملتها اثبات وستون عقيدة على ما تقدم تفصيلها في آخر الفصل الأول (فعلوا ان بناء الايمان على هذه الاركان وهي أربعة) وهو استعارة بالكتابة لانه شبه الايمان بمبنى له دعائم فذكر المشبه وطوى ذكر المشبه به وذكر ما هو من خواص المشبه به وهو البناء ويسمى هذا استعارة ترشيفية ويجوز أن يكون استعارة تمثيلية بان تمثل حالة الايمان مع أركانه بحالة خباء أقيمت على خمسة أعمدة وقطبها الذي تدور عليه الاركان شهادة أن لا اله الا الله وبقية شعب الايمان كالآلات والخيلاء ويجوز أن يكون استعارة تبعية بان تقدر الاستعارة في البناء والقرينة الايمان شبه ثباته على هذه الاركان ببناء الخيلاء على الأعمدة الأربعة وهذه الاستعارة أعني التبعية تقع أولا في المصادر ومتعلقات معاني الحروف ثم تسرى في الافعال والصفات والحروف وفيه تكلف لان البناء اسم عين لا مصدر الآن يراد به الفعل وقد تقدم شيء من ذلك في أول الكتاب (يدور كل ركن) من هذه الاركان الأربعة المذكورة (على عشرة أصول الركن الأول) من الاركان الأربعة (في معرفة ذات الله عز وجل ومداره على عشرة أصول وهي العلم بوجود الله تعالى وقدمه وبقائه وانه ليس بجوهر) يتخير (ولا جسم ولا عرض وانه تعالى ليس مختصا بجبهة) من الجهات الست (ولامستقرا على مكان) كالعرش

المرسلين وسددهم للناسي
بصحه الاكرمين ويسرلهم
اقتفاء آثار السلف
الصالحين حتى اعتصموا
من مقتضيات العقول
بالجبل المتين ومن سبر
الأوليين وعقائدهم بالمهيج
المبين فجمعوا بالعقول بين
نتائج العقول وقضيا الشرع
المنقول وتحققوا ان النطق
بماتعبدوا به من قول لا اله
الا الله محمد رسول الله ليس
له طائل ولا محصول ان لم
تحقق الاطاعة بماتدور
عليه هذه الشهادة من
الاقطاب والاصول وعرفوا
أن كلتي الشهادة على
ايجازها تتضمن اثبات ذات
الاله واثبات صفاته
واثبات أفعاله واثبات صدق
الرسول وعلموا أن بناء
الايمان على هذه الاركان
وهي أربعة ويدور كل ركن
منها على عشرة أصول
الركن الأول في معرفة
ذات الله تعالى ومداره على
عشرة أصول وهي العلم
بوجود الله تعالى وقدمه
وبقائه وانه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وانه
سبحانه ليس مختصا بجبهة
ولامستقرا على مكان

ونحوه (وانه مرقى وانه واحد) يذكر كل واحد من هذه العشرة في أصل مستقل وما يتفرع منها من المسائل فهي راجعة اليها (الركن الثاني) في صفاته تعالى (ويشتمل) أيضا (على عشرة أصول) هي العلم بكونه تعالى (حياءا لما قادرا مريدا) لا فعله (سميعا بصيرا متكاملا منزها عن حلول الحوادث وانه قديم الكلام) القائم بالنفس (و) قديم (العلم و) قديم (الارادة) فهذه العشرة هي كونه حياءا لما قادرا مريدا سميعا بصيرا متكاملا قديم العلم والارادة والكلام وقوله منزها عن حلول الحوادث غير معدود في هؤلاء (الركن الثالث في أفعاله تعالى) بالخلق (ومداره على عشرة أصول وهي ان أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) لا خالق سواه (وانها) وان كانت كذلك لا يخرجها عن كونها (مكتسبة للعباد وانها) وان كانت كسبا للعباد فلا تخرج عن أن تكون (مرادة لله تعالى وانه تعالى متفضل بالخلق) والاقتراح (و) من الجائزات (ان له تعالى تكليف ما لا يطاق و) انه (له ايلام البريء) وتعذيبه وانه (لا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده) وانه لا واجب الا بالشرع (دون العقل) (وان بعث الانبياء جائز) ليس بمستحيل (وان نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات) الباهرة ثم ان هذه الاركان الثلاثة التي تقدم ذكرها في الالهيات والنبوات (الركن الرابع في السمعيات) وهي المتلقة من السمع بما أخبر به صلى الله عليه وسلم (ومداره على عشرة أصول وهي اثبات الحشر) والنشر (وسؤال المنكر ونكير وعذاب القبر والميزان والصراط وخلق الجنة والنار وأحكام الامام) الحق وفيه ذكر الخلفاء الاربعة وامامة أبي بكر رضي الله عنه بنص أو اختيار (وان فضل الصحابة على حسب تقديمهم وترتيبهم) في الخلافة (وشروط الامامة) بعد الاسلام والتكليف (وانه لو تعذر وجود الورع والعلم) فيمن يتصدى للامامة (حكم بانعقادها) فهذه عشرة فصار المجموع أربعين عقيدة هذا على طريق الاجال ثم شرع في تفصيل ذلك فقال (فأما الركن الاول من أركان الايمان في معرفة ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول الاصل الاول معرفة وجوده تعالى) وعبارة ابن الهمام في المسامرة العلم بوجوده تعالى وهو سهل لان العلم والمعرفة لغة شئ واحد واعلم أولان الالهيات وهي المسائل المبجوت فيها عن الاله جل وعز أنواع ثلاثة الاول فيما يجب لله عز وجل الثاني فيما يستحيل في حقه تعالى الثالث فيما يجوز في حقه تعالى النوع الاول فيما يجب له تعالى فما يجب له تعالى عشرون صفة وهل صفاته تعالى تنحصر في هذه العشرين أم لا والصحيح انها تابعة لكمالاته وكما لانه لانهاية لها لكن العجز عن معرفة مالم ينصب لنا عليه دليل عقلي ولا نقلي لا نؤاخذ به بفضل الله تعالى ومفهوما ان ما قام عليه الدليل نؤاخذ به كده وهي هذه العشرين صفة ومعنى كماله لانهاية لها هل هو باعتبار علمنا أو باعتبار علم الله تعالى اما باعتبار علمنا فظاهر لنقصه وضعفه واما باعتبار علم الله فعنا علمنا على ما هي عليه من عدم النهاية ويحتمل أن تكون لانهاية لها باعتبار لغة العرب لان العرب اذا كثرت الشئ يحكمون عليه بعدم النهاية وان كان في نفسه متناهيا كما تقول غنم فلان لا حصر لها ويحتمل أن تكون حكم عليها بعدم النهاية مراعاة للنفسية والسلبية لانها لانهاية لها وأما المعاني والمعنوية فهي متناهية لان كل ما دخل في الوجود فهو متناه فتضم ما يتناهى وهي المعاني والمعنوية الى ما لا يتناهى وهي النفسية والسلبية وتحكم على الجميع بعدم النهاية واعلم ان هذه الصفات العشرين في الحقيقة أقسام أربعة نفسية وسلبية ومعنوية ومعنوية وهذا على القول بثبوت الاحوال والاصح انه لا حال وحينئذ تكون الاقسام ثلاثة وعليه درج غالب المتكلمين فالاول من الصفات العشرين النفسية الوجود وهي التي أشار لها المصنف بقوله الاصل الاول معرفة وجوده ولم يمثلا للنفسية بغير الوجود واتفقوا على تقديمه على غيره من الصفات لكونه كالاصل لها اذ وجوب الواجب ان له تعالى واستحالة المستحيلات عليه وجواز الجائزات في حقه كالطرح عنه وانما قلنا كالاصل ولم نقل أصلا لان الوجود لو كان أصلا حقيقة للزم حدوث بقية الصفات لان الاصل يتقدم على الفرع وليس كذلك والوجود صفة نفسية على المشهور

وانه يرى وانه واحد
الركن الثاني في صفاته
ويشتمل على عشرة أصول
وهو العلم بكونه حياءا لما قادرا
مريدا سميعا بصيرا متكاملا
منزها عن حلول الحوادث
وانه قديم الكلام والعلم
والارادة الركن الثالث
في أفعاله تعالى ومداره
على عشرة أصول وهي أن
أفعال العباد مخلوقة لله
تعالى وانها مكتسبة للعباد
وانها مرادة لله تعالى وأنه
متفضل بالخلق والاقتراح
وان له تعالى تكليف ما لا
يطاق وان له ايلام البريء
ولا يجب عليه رعاية الاصلح
وانه لا واجب الا بالشرع
وان بعث الانبياء جائز وان
نبوة نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم ثابتة مؤكدة بالمعجزات
الركن الرابع في السمعيات
ومداره على عشرة أصول
وهي اثبات الحشر والنشر
وسؤال المنكر ونكير وعذاب
القبر والميزان والصراط
وخلق الجنة والنار وأحكام
الامامة وان فضل الصحابة
على حسب ترتيبهم
وشروط الامامة * (فأما
الركن الاول من أركان
الايمان) * في معرفة ذات
الله سبحانه وتعالى وأن الله
تعالى واحد ومداره على
عشرة أصول (الاصل
الاول) معرفة وجوده تعالى

وأولى ما يستضاء به من

الانوار وبسلك من طريق
الاعتبار ما أرشد اليه
القرآن فليس بعد بيان
الله سبحانه بيان وقد قال
تعالى ألم نجعل الأرض
مهادا والجبال أوتادا
وخلقناكم كآزواجا وجعلنا
نومكم سباتا وجعلنا الليل
لباسا وجعلنا النهار معاشا
وبنينا فوقكم سبعاشدا
وجعلنا سراجا وهاجا وأزانا
من المعصرات ماء نجابا
لنخرج به حيواننا وجنات
ألفافا وقال تعالى ان في
خلق السموات والأرض
واختلاف الليل والنهار
والفلك التي تجري في
البحر بما ينفع الناس وما
أنزل الله من السماء من
ماء فأحياه الأرض بعد
موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين
السماء والأرض لايات
لقوم يعقلون وقال تعالى
ألم نروا كيف خلق الله
سبع سموات طباقا وجعل
القمر فيهن نورا وجعل
الشمس سراجا والله أنبتكم
من الأرض نباتا ثم بعثكم
فيها ويخرجكم أخرجا
وقال تعالى أفرأيتم ما تمنون
أأنتم تخلقونه أم نحن
الخالقون الى قوله للمقوين
فليس يخفى على من معه
أدنى مسكنة من عقل اذا
نامل بآدنى فكرة مضمون
هذه الآيات وأدار

لا توصف بالوجود أي في الخارج ولا بالعدم أي في الذهن لانها من جملة الاحوال عند القائل بها وهي
الحال الواجب للذات مادامت الذات غير معالة بعلة كالتهيز مثلا للجرم فانه واجب للجرم مادام الجرم
وليس ثبوته له معالا بعلة وقوله الحال أخرج المعاني والسلبية وقوله غير معالة بعلة أخرج الاحوال
المعنوية ككون الذات عالمة وقادرة ومريدة مثلا فانها معالة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات واعلم
أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته
وما سواه ممكن الوجود فالله تعالى موجود واجب الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى فأشار
المصنف الى الجواب بأن له دليلين نقلي وعقلي وقدم النقلي فقال (وأولى ما يستضاء به من الانوار وبسلك
من طريق الاعتبار ما أرشد الله به) الى وجوده (عباده في القرآن) العزيز (فليس بعد بيان الله بيان)
أرشد هم فيه بالآيات الدالة على وجوده تعالى (وقد قال تعالى ألم نجعل الأرض مهادا) أي كالمهد
لأصبي مصدر سمي به ما يهد ليقيم عليه (والجبال أوتادا) للارض ولولاها لما استقرت (وخلقناكم
كآزواجا) ذكرنا أنفسنا (وجعلنا نومكم سباتا) قطعنا من الاحساس والحركة استراحة لا تقوى الحيوانية
وازاحة لسكالاتها (وجعلنا الليل لباسا) غطاء يستتر بظلمته من أراد الاختفاء (وجعلنا النهار معاشا)
وقت معاش تتقلبون لتحصيل ما تعيشون به أو حياة تبعثون فيها عن زمركم (وبنينا فوقكم سبعا شادا)
سبع سموات أقوياء محكمات لا يؤثر فيها مرور الدهر (وجعلنا سراجا وهاجا) أي منلالا وقادا والمراد
الشمس (وأزنا من المعصرات) هي السحابة المتكاثفة أو الريح التي تهب من المعصرات أو الرياح
ذوات الاعاصير (ماء نجابا) أي منصبا بكثرة (لنخرج به حيواننا) ما يقتات به وما يعتلف من الثمن
والحشيش (وجنات ألفافا) أي ملتفة بعضها ببعض ففي كل ذلك تذكريه بعض ما يعينه الانسان من
عجائب صنعه الدالة على وجوده وكمال قدرته (وقال تعالى ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل
والنهار والفلك) أي السفينة (التي تجري في البحر بما ينفع الناس) والفلك لفظ مفردة كلفظ جمعه وهو
جمع تكسير وعند الانحطس مما اشترك فيه لفظ الواحد والجمع كجنب وشلل وردسيو به هذا بقولهم
فلنكأن في التثنية (وما أنزل الله من السماء) أي السحاب (من ماء فأحياه الأرض بعد موتها) أي بعد
يبسها وخلوها من النبات (وبث فيها من كل دابة) أي نسرفها وفرق أنواع الدواب وفيه تلخيص الى ايجاد
المالم يكن موجودا (وتصريف الرياح) أي تقلبها من جهة الى أخرى تكون شمالات نصير جنوبا ثم دبوراً
ثم نكباء (والسحاب المسخر) أي المذلل المنقاد (بين السماء والأرض لايات لقوم يعقلون) أي يتدبرون
ويفهمون ان هذه الآيات نصبت لماذا وما الغرض منها (وقال تعالى ألم نروا كيف خلق الله سبع
سموات طباقا) أي متتابعة بعضها فوق بعض كل منها طبق لمنحته (وجعل القمر فيهن نورا) أي
متورا (وجعل الشمس سراجا) يتلألأ (والله أنبتكم من الأرض نباتا) هو مصدرا وحال وهذا من حيث
ان بدء الانسان ونشأته من التراب وانه ينمو ونوره وان كان له وصف رائد على النبات (ثم بعثكم فيها
ويخرجكم) أي الى أرض المحشر (أخرجا) قال تعالى أفرأيتم ما تمنون أي ما تقضونه في الارحام من النطف
(أأنتم تخلقونه) تجعلونه بشرا سويا (أم نحن الخالقون الى قوله للمقوين) وهو قوله تعالى نحن قدرنا
بيدكم الموت وما نحن بمسبوقين على أن تبدل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون ولقد علمت النساء الأولى
فلولا تذكرون أفرأيتم ما تحفون أأنتم تزودونه أم نحن الزارعون لننشأ لبعلائه حظاما فظلمت تفكهون
انا المغمون بل نحن محرمون أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلناه من المزن أم نحن المنزلون لننشأ
جعلناه أجاجا فلولا تذكرون أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرها أم نحن المنشئون نحن
جعلناها تذكرة ومتاعا للمقوين (فليس يخفى على من معه أدنى مسكنة) بضم الميم العقل يقال ليس له
مسكنة أي عقل وليس به مسكنة أي قوة (اذا تأمل بآدنى فكرة مضمون هذه الآيات) الكريمة (وأدار

الحكم لا يستغنى عن صانع
يدبره وفاعل يحكمه ويقدره
بسل تكاد فطرة النفوس
تشهد بكونها مقهورة تحت
تسخيره ومصرفة بمقتضى
تدبيره ولذلك قال الله تعالى
أفئ الله شك فاطر السموات
والارض ولهذا بعث الانبياء
صلوات الله عليهم لدعوة
الخلق الى التوحيد ليقولوا
لا اله الا الله وما أمروا أن
يقولوا التاله وللعاله فان
ذلك كان مجبولاً في فطرة
عقولهم من مبدأ نشوهم
وفي عنفوان شبابهم ولذلك
قال الله عز وجل ولن
سألهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وقال
تعالى فاقم وجهك للدين
حنيفاً فطرة الله التى فطر
الناس عليها لا تبدل لخلق
الله ذلك الدين القيم فاذا فى
فطرة الانسان وشواهد
القرآن ما يغنى عن اقامة
البرهان ولكنا على سبيل
الاستظهار والاقتداء
بالعلماء النظار نقول من
بدية العقول أن الحادث
لا يستغنى في حدونه عن
سبب محدثه والعام حادث
فاذا لا يستغنى في حدونه
عن سبب أما قولنا ان الحادث
لا يستغنى في حدونه عن
سبب فلى فان كل حادث
مختص بوقت يجوز في العقل
تقدير تقديمه وتأخيره
فاختصاصه بوقته دون

نظرة على عجائب خلق الارض والسموات) وما بينهما (وبدائع فطرة الحيوان والنبات) وسائر ما اشتملت
عليه الآيات (ان هذا الامر العجيب والترتيب المحكم) الغريب (لا يستغنى) كل منها (عن صانع يدبره
وفاعل يحكمه ويقدره) وعبارة المسيرة عن صانع أو جده أى من هذا العدم وحكيم رتبته أى على قانون
أودع فيه من الحكم (بل تكاد فطرة النفوس) وجبلتها (تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة
بمقتضى تدبيره) وعلى هذا درجت كل العقلاء الامس لاعتباره بمكارمه وهم بعض الدهرية وانما كفروا
بالاشراك بان دعوا مع الله اله آخر كالمجوس بالنسبة الى النار والوثنيين بسبب الاصنام والصابئة بسبب
الكواكب حيث عبدوها من دون الله تعالى وكفروا أيضاً بنسبة بعض الحوادث الى غيره تعالى كهؤلاء
أيضاً فان المجوس ينسبون الشر الى أهرش والوثنيين ينسبون بعض الآثار الى الاصنام والصابئين
ينسبون بعض الآثار الى الكواكب تعالى الله عما يشركون والكل معترفون بأن خلق السموات
والارض والالوهية الاصلية لله تعالى (ولذلك) أى لكون الاعتراف بما ذكرنا ثابتاً في فطرهم (قال الله
تعالى أفئ الله شك فاطر السموات والارض) أى مبتدعها ومنشئها من غير مثال احتذاه (يدعوكم) أى الى
توحيدهم (وهذا بعث الانبياء كلهم بدعوة الخلق الى التوحيد) ولم يسمع منهم الا ذلك والمراد من
التوحيد هنا عدم التشريك في الالوهية وخواصها كتدبير العالم واستحقاق العبادة وخلق الاجسام
بدليل قوله (ليقولوا لا اله الا الله) ويشهدوا بذلك (وما أمروا أن يقولوا التاله وللعاله فان ذلك مجبول
في فطرة عقولهم من بدء نشأتهم وفي عنفوان شببتهم) ثابتاً كوزاً ثم استدلل على هذا الاعتراف
بدليل آخر من القرآن فقال (ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
وقال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً) ماثلاً عن ضلالهم (فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبدل
لخلق الله ذلك الدين القيم) ولكن أكثر الناس لا يعلمون (فاذا فى فطرة الانسان) أى ما ركن فيه من
قوته على معرفة التوحيد (وشواهد القرآن) التى تقدمت (ما يغنى عن اقامة برهان) والبرهان هو
الدليل القاطع فهو أخص من الدليل الواضح وقال الراغب البرهان أوكد الأدلة وهو ما يقتضى الصدق
أبداً لا محالة ودلالة تقتضى الكذب أبداً ودلالة الى الصدق أقرب ودلالة الى الكذب أقرب ودلالة لهما
على السواء واختلفوا في فونه فقل أصلية وقيل زائدة وعلى الثانى اشتقاقه من البره وهو البياض سمي
الدليل القاطع به لظهوره وسطوعه تيمناً لبياضه واضاعته ولذلك وصفوه بالساطع ثم لما فرغ المصنف من
البراهين النقليية على اثبات وجوده تعالى شرع في بيان البرهان العقلي فقال (ولكن على سبيل الاستظهار)
أى التقوية (والاقتداء بالعلماء النظار) من المتكلمين ترتب على ذلك دليلاً (نقول من بدية العقول)
ترتيب اثبات وجود الواجب بمقدمتين احدهما العالم حادث الثانية (ان الحادث لا يستغنى في حدونه عن
سبب) أى لا يستغنى عن سبب محدثه أى يرجح وجوده على عدمه (أما قولنا بأن الحادث لا يستغنى في
حدونه عن سبب) وهى المقدمة الثانية (فلى) أى ضرورى ومعلوم ان ما كان جلياً ضرورياً لا يستدل
لاثباته وانما يثبت عليه وقد نبه عليه بقوله (فان كل حادث) وهوما كان معدوماً ثم وجد أى الممكن
(مختص بوقت يجوز في العقل) تقد برتقدمه وتأخره فاخصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده) من الاوقات
(يفتقر بالضرورة الى شخص) لأن كلاماً من تقدمه على ذلك الوقت وتأخره عنه ووقوعه فيه أمر ممكن فلا
بد من مرجح لوقوعه في ذلك الوقت على تقدمه وتأخره لان الترجيح من غير مرجح محال ونقل ابن التلساني في
شرح لمع الأدلة مانصه وقد يدعى بعض الاصحاب ان افتقار الترجيح الى مرجح ضرورى والصحيح انه قريب
من الضرورى (وأما قولنا العالم حادث) وهى المقدمة الاولى والمراد هو ما سوى الله تعالى من الموجودات
جواهر كانت أو أعرافاً فالجوهر ماله قيام بذاته بمعنى انه لا يفتقر الى محال يقوم به والعرض ما يفتقر الى
محال يقوم به وقد يعبر بعضهم بدل الجواهر بالاجسام وعليه جرى المصنف وهما في اللغة بمعنى وان كان

الجسم أنخص من الجوهر اصطلاحاً لانه المؤلف من جوهرين أو أكثر على الخلاف في أقل ما يتر كبد منه
 الجسم على ما بين في المطولات والجوهر يصدق بغير المؤلف والمؤلف اذا تقرر ذلك فاعلم أن المصنف قد
 استدلل كغيره لا بنبات المقدمة الاولى بمحدث الاجسام المعبر بها عن الجواهر وفي ضمن ذلك حدوث
 الاعراض فانه اذا ثبت حدوث الاجسام ثبت حدوث الاعراض لا محالة لاقتزارها في تحققها الى الاجسام
 (فبرهانه ان اجسام العالم لا تخلو عن الحركة والسكون) فالحركة هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً
 ويقال شغل حيز بعد ان كان في حيز آخر وقيل كونان في آئين في مكانين كما ان السكون كونان في آن
 في مكان واحد والحركة في ذلك انتقال الجسم من كمية الى أخرى كالتمو والذبول ولا تكون اللبس
 وفي السكف كنسخن الماء أو تبرده وتسمى حركة استحالة وحركة الابتناء حركة الجسم من محل الى آخر
 وتسمى نقلة وحركة الوضع هي المستديرة المنتقلة بها الجسم من محل لا شخر فان المتحرك بالاستدارة انما
 تبدل نسبة أجزائه الى أجزاء مكانه وهو ملازم لمكانه غير خارج عنه والحركة العرضية ما يكون عروضها
 للجسم بواسطة عروضها لا شخر بالحقيقة كالحال السفينة والحركة الذاتية ما يكون عروضها ذات الجسم
 نفسه والحركة القسرية ما يكون مبدؤها بسبب ميل مستفاد من خارج كسحب مرمى الى فوق والحركة
 الارادية ما لا يكون مبدؤها بسبب آخر خارج مقارن للشعور والارادة كحركة الحيوان بارادته والحركة
 الطبيعية ما لا يحصل بسبب أمر خارج وليس يشعور واردة كحركة الحجر الى السفلى والسكون عدم الحركة
 عما من شأنه أن يتحرك فعدم الحركة عما من شأنه أن لا يتحرك لا يكون سكونا فالوصوف به هذا لا يكون
 متحركاً ولا ساكناً (وهما حادثان وما لا يتخلو من الحوادث فهو حادث ففي هذا البرهان ثلاث دعاوى) جمع
 دعوى وهو قول يطالب به الانسان اثبات حق (الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهذه)
 ظاهرة (مدركة بالبدية والاضطرار فلا تحتاج الى تأمل واقتدار فان من عقل جسم لا ساكناً ولا
 متحركاً كان لمتن الجهل راكناً) أى سالكا طريق الجهالة (وعن نهمج العقل) أى طريقه (ناكناً)
 أى معروضاً لهذا السياق للمصنف مأخوذ من سياق شيخه امام الحرمين في الرسالة النظامية الدعوى
 (الثانية قولنا انهما حادثان) وقد استدلل عليها المصنف بطريقتين أشار الى الاولى منهما بقوله (يدل على
 ذلك تعاقبهما) أى كون كل واحد منهما يعقب الآخر أى يخلفه في محله عند ذهابه (ووجود البعض
 منهما دون البعض) واقتضاؤهما أى ذهاب كل منهما عند وجود الآخر (وذلك) أى التعاقب
 والانقضاء (مشاهد في جميع الاجسام وما لم يشاهد) من الاجسام الاساكناً أو متحركاً (فما من ساكن
 الا والعقل قاض بجواز حركته) كالجبال مثلاً فالعقل قاض بجواز الحركة فيها برزلة مثلاً وكذا قاض
 عليها بقلبها ذهاباً أو فضاءً أو تحاساً أو حيداً (وما من متحرك الا والعقل قاض بجواز سكونه فالطاريئ
 حادث بطريانه والسابق حادث لعدمه) أى تجوز ما ذكر من الحركة والقلب بجواز عروض الحوادث على
 محالها ومحل الحوادث حادث ثم أشار الى الطريق الثاني في الاستدلال بقوله (لانه) أى السابق من
 الحركة والسكون (لو ثبت قدمه لاستحال عدمه) وتجوز طريان الضد على محل هو تجوز عدمه على
 ضد الذي كان بذلك المحل أو لضرورة ان الضدين يمتنع عقلاً اجتماعهما بمحل فالتجوز المذكور باعتبار
 النظر الى الضد الطاريئ تجوز الطريان وبالنظر الى ضده هو تجوز عدمه على هذا الضد قال ابن أبي
 شريف في شرح المسألة والاولى ان تجوز الطريان يستلزم تجوز عدمه لانه هو (على ما سيأتي بيانه
 وبرهانه) في الاصل الثالث (في اثبات بقاء الصانع تعالى وتقدس) وان وجوده مقتضى ذاته فلا يتخلف
 عنها الدعوى (الثالثة) وهي (قولنا ما لا يتخلو عن الحوادث فهو محدث وبرهانه) انه (لوم يكن كذلك
 لكان قبل كل حادث حوادث لا أول لها) مرتبة كما يقول الفلاسفة في دورات الافلاك أى حركاتها
 اليومية (ولم تنقص تلك بجملتها) أى ما لا أول له من الحوادث (لا تنتهي النوبة الى وجود الحادث

فبرهانه أن اجسام العالم
 لا تخلو عن الحركة والسكون
 وهما حادثان وما لا يتخلو عن
 الحوادث فهو حادث ففي
 هذا البرهان ثلاث دعاوى
 الاولى قولنا ان الاجسام
 لا تخلو عن الحركة والسكون
 وهذه مدركة بالبدية
 والاضطرار فلا يحتاج فيها
 الى تأمل واقتدار فان من
 عقل جسم لا ساكناً ولا
 متحركاً كان لمتن الجهل
 راكناً وعن نهمج العقل
 ناكناً الثانية قولنا انهما
 حادثان ويدل على ذلك
 تعاقبهما ووجود البعض
 منهما بعد البعض وذلك
 مشاهد في جميع الاجسام
 ما شوهد منها وما لم يشاهد
 فما من ساكن الا والعقل
 قاض بجواز حركته وما من
 متحرك الا والعقل قاض
 بجواز سكونه فالطاريئ
 منه ما حادث بطريانه
 والسابق حادث لعدمه لانه
 لو ثبت قدمه لاستحال عدمه
 على ما سيأتي بيانه وبرهانه
 في اثبات بقاء الصانع تعالى
 وتقدس الثالثة قولنا ما لا
 يتخلو عن الحوادث فهو
 حادث وبرهانه انه لو لم يكن
 كذلك لكان قبل كل حادث
 حوادث لا أول لها ولما
 تنقص تلك الحوادث
 بجملتها لا تنتهي النوبة
 الى وجود الحادث

الحاضر في الحال) لان الحركة اليومية المعينة مشروط وجودها بانقضاء ما قبلها وكذلك الحركة التي قبلها مشروطة بمثل ذلك وهم جرا (وانقضاء ما لانهاية له) ووقع في نسخ المسيرة ما لا أول له بدل ما لانهاية له (محال) لانك اذا لاحظت الحادث الحاضر ثم انتقلت الى ما قبله فلا حظته وهم جرا على الترتيب لم تفض الى نهاية ودخول ما لانهاية له من الحوادث في الوجود محال وان لم يكن عدم افضائك الى نهاية لكان لتلك الحوادث أول وهو خلاف المفروض ثم شرع في الرد على الفلاسفة القائلين بكون قبل كل حادث حوادث لا أول لها فقال (ولانه لو كان للفلك دوران لانهاية له لكان لا يتخلو عددها عن أن يكون شفعاء وتراجيعا) أي زو جافردا (أولا شفعاء ولا وتراجيعا) أن يكون شفعاء وتراجيعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا فان ذلك جمع بين النفي والاثبات) وهما ضدان (اذ في اثبات أحدهما نفي الآخر في نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء) فقط (لان الشفع يكون وتراجيعا واحدة) أي اذا ضم على العدد المشعوع آخر صار باعتبار ذلك وتراجيعا (فكيف يعوز ما لانهاية له واحد) وفي نسخة يعوزها واحد (مع انه لانهاية لا اعدادها فحصل من هذا ان العالم لا يتخلو من الحوادث فهو اذا حادث) أي حصل مما قرر أولا ان وجود الحادث الحاضر محال لانه لازم للمحال وهو وجود حوادث لا أول لها لكن الحادث الحاضر ثابت ضرورة فانتفي ملزومه وهو وجود حوادث لا أول لها فلا تنفاء وجود حوادث لا أول لها انتفي ملزومه وهو كون ما لا يتخلو من الحوادث قديما ثبت نقضه وهو ما لا يتخلو عن الحوادث حادث (واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث) أي الموجد (من المدركات بالضرورة) كما قدمه في صدر الاستدلال وذلك الموجد هو الله سبحانه المقصود بالاسم الذي هو الله فالتة اسم للذات الواجب الوجود المستجمع لجميع صفات الكمال الذي يستند اليه ايجاد كل موجود وقال امام الحرمين شيخ المصنف في لمع الادلة حدوث الجواهر بنى على أصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات حدوثها ومنها استعماله تعري الجواهر منها ومنها اثبات استحالة حوادث لا أول لها ومنها ان ما لا يسبق الحوادث حادث ثم بين ذلك في أصول الى أن قال وأما ايضا استعمال حوادث لا أول لها فالدليل على ذلك ان دورات الافلاك تتعاقب وتقع كل دورة على اثر انقضاء التي قبلها فلو انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لانهاية لا اعدادها ولا غاية لا اعدادها لكان ذلك مؤذنا بانتهاء ما لانهاية لها اذ لا يحصره عدد ولا يضبطه حد لا يتقرر في العقول انقضاءه ولا يتحقق في الاوهام انتهائه فلما انقضت الدورات التي قبل الدورة الناجزة دل ذلك على نهاية اعدادها واذا تنهت انتهت الى أول ويطرد هذا الدليل في جملة المتعاقبات كالاولاد والوالدين والبذر والزرع ونحوها فاذا ثبتت هذه المقدمات ترتب عليها استحالة خلو الجواهر من الحوادث المستندة الى أول وما لا يتخلو عن الحوادث لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث على اضطرار من غير حاجة الى نظر واعتبار اه وقال شارحه شرف الدين بن التلسماني اعلم أن هذه الحجة الزامية لا برهانية فانا لا يمكننا الاحتجاج بها على صحة مذهبنا ابتداء فانها تطرأ في نعيم الجنان فانه يمكن أن تقطع منه عشر دورات مثلا ثم تطابق ما بين الجملتين ويطرد الدليل الى آخره ولا نأقول ان علمه تعالى يتعاقب بما لانهاية له وكذلك ارادته وقدرته ومتعلقات العلم أكثر من متعلقات القدرة والارادة مع ان متعلقات العلم بعضها أكثر من بعض وكذلك تضعيف الآحاد والعشرات والمئين والالوف كل مرتبة منها لا تنهاى مع تطرق الزيادة والنقصان والاقل والاكثر وأما قوله فاذا ثبتت هذه المقدمات الخ فواضح الا انه يرد عليه انه ادعى حدوث العالم وفسر العالم بكل موجود سوى الله تعالى واستدل على حدوث الجواهر والاعراض ولا تتم دعواه ما لم يبين انحصار العالم فيها فان الخصم يدعى وجود جواهر عقلية ممكنة في نفسها واجبه بغيرها يسميها عقولا ونفوسا ملكية ويثبتها وسائط ومعدات ولم يقدم دليلا على ابطالها والجواب من وجهين أحدهما أن القائل قائلان أحدهما يقول بالاجاب

الحاضر في الحال وانقضاء ما لانهاية له محال ولانه لو كان للفلك دورات لانهاية لها لكان لا يتخلو عددها عن أن تكون شفعاء وتراجيعا أو شفعاء وتراجيعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا أن تكون شفعاء وتراجيعا جميعا أولا شفعاء ولا وتراجيعا ذلك جمع بين النفي والاثبات اذ في اثبات أحدهما نفي الآخر في نفي أحدهما اثبات الآخر ومحال أن يكون شفعاء لان الشفع يصير وتراجيعا واحدة وكيف يعوز ما لانهاية له واحد ومحال أن يكون وتراجيعا ولا يصير شفعاء واحدا فكيف يعوزها واحدا انه لانهاية لا اعدادها ومحال أن يكون لا شفعاء ولا وتراجيعا فحصل من هذا أن العالم لا يتخلو عن الحوادث وما لا يتخلو عن الحوادث فهو اذا حادث واذا ثبت حدوثه كان افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة

الذاتي وتدم الاجسام واثبات الوسائط المذكورة وهو الفيلسوف والاخر يقول بحدوث الاجسام
ونفي الایجاب الذاتي ونفي الوسائط وهم الموحدون وقد أقام الدليل على حدوث الاجسام بالانخبار فلزم
نفي الایجاب الذاتي والوسائط المذكورة اذ لا قائل بالفصل الثاني ان تلك العقول والنفوس المجردة
لا تخلو اما أن تكون متناهية أو غير متناهية فان كانت غير متناهية لزم أن يدخل الوجود من الممكنات
مالا نهائية له وقد أبطلناه وفي ضمنه اثبات علل ومعلولات لا تنهاى وهم بأبونه وان كانت متناهية
محصورة في عدد لزم افتقار ذلك الى شخص والمخصص لا يخلو اما أن يكون موجبا بالذات أو فاعلا
بالاختيار والموجب بالذات لا يخص مثلا على مثل ونسبته الى ما زاد على ذلك العدد والى مادونه نسبة
واحدة وان خصص ذلك بإيجاده واختياره فبكل واقع حادث اذ الفاعل المختار لا بد أن يقصد الى ايجاد
فعله والقصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد أن يسبق عدمه وجوده ليصح القصد الى ايجاده فيكون
حادثا الى هنا كلام ابن التلمساني ثم قال امام الحرمين اذا ثبتت الحوادث فهي جائرة الوجود اذ يجوز
تقدير وجودها ويجوز تقدير استمرار العدم بدلا من الوجود فاذا اختصت بالوجود الممكن افتقرت
الى تخصص ثم يستحيل أن يكون المخصص طبيعة عند مثبتها لا اختيار لها وهي موجبة آثارها عند
ارتفاع الموانع وانقطاع الدوافع فان كانت الطبيعة قديمة لزم قدم آثارها وقد وضع حدوث العالم
وان كانت حادثة افتقرت الى محدث ثم الكلام في محدثها كالكلام فيها وينساق هذا الكلام الى
اثبات حوادث لأوّل لها وقد تبين بطلان ذلك فوضع ان تخصص العالم صانع مختار موصوف بالاختيار
والاقتدار اه قال ابن التلمساني هذا الفصل اشتمل على ثلاثة أمور الاول احتياج العالم الى محدث
ومقتض والثاني تقسيم المقتضى الى ثلاثة فاعل بالاختيار وموجب بالذات ومقتض بالطبع والثالث
ابطال العلة والطبيعة ليعين انه فاعل مختار أما الاول فاحتج عليه بان وجود العالم في الوقت المعين
مع جواز أن يتقدم على زمن وجوده بأوقات أو يتأخر عنه بساعات يفقر الى تخصص لا ممتنع
ترج الممكن بنفسه لان كل ما ليس له التريج من نفسه فترجمه من غيره الثاني وهو تقسيم المقتضى
الى ثلاثة أمور فلان كل مقتض لا يخلو اما أن يصح منه الاستمتاع من الفعل أولا فان صح فهو الفاعل
المختار وان لم يصح فلا يخلو اما أن يتوقف اقتضاؤه على شرط وانتفاء مانع أولا فان توقف فهو الطبيعة
وان لم يتوقف فهو العلة وأما الثالث وهو ابطال كون المقتضى لتخصيص العالم علة فلان العلة لا تخلو
اما أن تكون قديمة أو حادثة فان كانت قديمة لزم قدم مقتضاها وهو العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه
وان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وأما ابطال كون المقتضى له طبيعة فلانها لا تخلو أيضا اما أن
تكون قديمة أو حادثة فان كانت حادثة لزم الدور أو التسلسل وهما محالان وان كانت قديمة فلا تخلو
اما أن يكون معها مانع في الازل أولا فان كان معها مانع في الازل وجب أن يكون قديما واذا كان
قديما استحال عليه العدم فوجب أن لا يوجد مقتضاها وقد وجد هذا خلف وان لم يكن معها مانع
في الازل وجب حصول مقتضاها أرز لا فيلزم قدم العالم وقد أثبتنا الدليل على حدوثه اه وقال شيخنا
أبو الحسن الطولوني في املائه على البخاري اعلم أن لفظ الوجود مشترك بين الواجب والممكن والفرق
بينهما ان الله سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وما سواه ممكن الوجود فالثاني هو الوجود فانه موجود وله حقائق
الوجود فلو قال قائل ما الدليل على وجوده تعالى يقال حدوث هذا العالم فانه موجود وله حقائق
ناطقة مشاهدة وانه منحصر في جواهر واعراض فلو قال القائل ما الدليل على حدوثه يقال مشاهدة
تغيره فان كل متغير حادث وتغيره من حركة الى سكون ومن سكون الى حركة مشاهد لعل أحد وملازم
الحادث حادث فلو لم يكن له محدث بل حدث بنفسه لزم أن يكون أحد الامرين المتساويين واحدا
على مساويه بلا سبب وهو محال فدل على أن الذي رجع جانب الوجود بعد العدم وأحدث هذا العالم

هو الله سبحانه وتعالى ويستحيل أن يكون الحادث وهو الذي يمكن الوجود موجودا ويكون الذي أوجده
بعد أن لم يكن شيئا ليس بوجود بل هو موجود واجب الوجود اه وقال السبكي في شرح عقيدة ابن
الحاجب اعلم أن حكم الجواهر والاعراض كلها الحدوث فإذا العالم كله حادث وعلى هذا إجماع
المسلمين بل كل الملل ومن خالف في ذلك فهو كافر لمخالفة الإجماع القطعي وهذا المطلب مما لا يمكن السمع
لعدم توقفه عليه لحصول العلم بوجود الصانع بإمكان العالم وإمكانه ضروري ثم أقام البرهان على
حدوث الجوهر وإن الجوهر لا يتخلو عن عرض والعرض حادث فالجوهر لا يتخلو عن الحادث ومالا
يتخلو عن الحادث لا يسبقه اذ لو سبقه لخلا عنه ومالا يسبق الحادث حادث فالجوهر حادث قال وهو
أشهر حجج أهل النظر العقلي قال وقد يقال على وجهه أخص وأتم وهو أن كل ما سوى الواجب
ممکن وكل ممکن حادث فالعلم حادث أما المقدمة الأولى فظاهرة وأما الثانية فلأن الممكن يحتاج في
وجوده إلى موجد والموجد لا يمكن أن يوجد حال وجوده والا لكان إيجادا للموجد وهو محال
فيلزم أن يوجد حال لا وجوده فيكون وجوده مسبوقا بعدمه وذلك حدوثه وهو المطلوب قال وأما
أهل الحديث فقد ثبت عن عمران بن حصين رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كان
الله ولا شيء قبله وفي طريق ولا شيء غيره وفي طريق ولا شيء معه وقد ثبت الإجماع بل إجماع الكتب
السموية كلها كما نقله الفخر في شرح عيون الحكمة وجعل العمدة في هذه المسئلة الإجماع قال وأما
طريق الصوفي فيقول بما تقدم ثم يقول بلسان التنبيه مشيرا إلى ما يخصه من وجود كل شيء له
اعتباران اعتبار من حيث صورة ذاته واعتبار من حيث صورة العلم به فالصورة الأولى صورة عينية
والثانية صورة علمية واعتبر نفسك فأنك تجد الآتية التي تبدو عنك لها صورتان صورتها العلمية
من حيث أنها في ذهنك وصورتها العينية وهو ما بدا عنك مطابقا لعملك فالأشياء أمام من حيث صورتها
العينية فحادثه قطعاً وذلك هو وجودنا الذي يدرك منه وفيه عيننا وهذا يحده كل مدرك عاقل من نفسه
والعالم كله متمائل ولا تفاوت فيه وقد ارتفع النزاع في ذلك قال الله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من
تفاوت وقال إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً وقال عليه السلام اللهم رب ورب
كل شيء أنا شهيد أن العباد كلهم أخوة وأما من حيث صورتها العلمية أعني علم الله بها فذلك غيب
عنا والله أعلم بغيبه فهذا ما نبه عليه الصوفي وغايته الرجوع إلى العجز الذي هو كمال الإدراك والتسليم
لما في علم الله من حيث علم الله ومن فهم هذا التنبيه فهم المسئلة الصعبة التي أشار إليها الشيخ ابن
عطاء الله في أول التنوير اه * (تنبيه) * جعل الوجود صفة ظاهرة على القول بأنه زائد على الذات وهو
الذي عليه الفخر والجوهر وأما على القول بأنه عين الذات مطلقا كما عليه الأشعري فجعله صفة للذات
نظرا إلى أنها توصف بها في اللفظ فيقال ذات الله موجودة وقال السبكي اختلفوا في أن وجود الشيء
هل هو عين ذاته أو زائد عليه أو الفرق بين الواجب والممكن ثالثها إن كان واجبا فهو عين ذاته
ورابعها لأصحاب الأحوال أنه صفة نفسية في الواجب ليس عينه ولا غيره ومذهب أبي الحسن الأشعري
أنه عينه مطلقا اه وفي شرح جمع الجوامع والاصح أن وجود الشيء في الخارج واجبا كان وهو الله
أو ممكنا وهو الخلق عينه أي ليس زائدا عليه وقال كثير من المتكلمين غيره أي زائد عليه بأن يقوم
الوجود بالشيء من حيث هو أي من غير اعتبار الوجود والعدم وإن لم يخل منهما ذات وقال الحنابلة
أنه عينه في الواجب غيره في الممكن فعلى الأصح المعدوم الممكن الوجود ليس في الخارج وإنما يتحقق
وجوده فيه وكذا على القول الآخر عند أكثر القائلين به وذهب كثير من المعتزلة إلى أنه شيء أي
حقيقة متقررة * (تنبيه) * الموجودات أربعة أقسام موجود لا أول له ولا آخر له وهو مولانا جلال وعز
وموجود له أول وآخر وهو ما سواه من عالم الدنيا وموجود له أول وليس له آخر وهو عالم الآخرة

وموجوده آخر وليس له أول وهو عدم العالم المنقطع بوجوده (الاصل الثاني) لما فرغ من ذكر الصفة النفسية التي هي الوجود من جملة الصفات العشرين وهو القسم الأول شرع في ذكر الصفات السلبية فأشار إلى أولها وهو القدم بقوله (العلم بان البارئ تعالى قديم لم يزل) وأما بقية صفات السلب التي ذكرها المتأخرون ولا في كتبهم وهي البقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية فانها تؤخذ من سياق المصنف على طريقة المتقدمين مفرقة على طريق التلويح والاشارة من غير ترتيب ثم القدم هي صفة سلبية على الاصح أي ليست بمعنى موجود في نفسه كالعلم مثلا وانما هي عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الاولية للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الاقتتاحت للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى القدم في حقه تعالى وفي حق صفاته ويطلق القدم على معنى آخر وهو قوالية الازمنة على الشيء وان كان محدثا ومنزه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وهذا المعنى محال في حقه سبحانه وتعالى لان وجوده جل وعز لا يتقيد بزمان ولا مكان لحدوث كل منهما فلا يتقيد بواحد منهما الا ما هو حادث وهل يجوز أن يتلفظ بالقديم في حقه تعالى فن راعى معناه جوزه ومن راعى كونه لم يرو نصا يمنع لان الاسماء توقيفية ومنهم من أورده فيه نصا من السنة فعلى هذا يصح وقد أشرنا الى ذلك في الفصل الأول فراجعه ودل عليه من القرآن قوله تعالى وما نحن بمسموقين (أزلي) نسبة الى الازل وهو القديم كما في الصحاح وتهذيب فهو حينئذ بمعنى القديم وقيل منسوب الى لم يزل قاله الزخسري وتقدم البحث فيه في الفصل الأول (ليس لوجوده أول بل هو الأول قبل كل شيء وقبل كل ميت وحى) أي لم يسبق وجوده عدم يعني ان القدم في حقه تعالى بمعنى الازلية التي هي كون وجوده غير مستفقط قال المصنف في الاقتصاد ليس تحت لفظ القديم يعني في حق الله تعالى سوى اثبات موجود ونفي عدم سابق فلا تظن أن القدم معنى زائد على ذات القديم فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه ويتسلسل الى غير نهاية اه وقال أبو منصور التميمي اختلاف المتكلمون فيما يجوز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وفي معناه على أربعة مذاهب وكان شيخنا الاشعري يقول ان معناه المتقدم في وجود ما يكون بعده والتقدم نوعان تقدم بلا ابتداء كتقدمه تعالى وصفاته القائمة بذاته على الحوادث كلها وتقدم بغاية كتقدم بعض الحوادث على بعض وأجاز اطلاق وصف القديم عليه تعالى وعلى صفاته الازلية وقال ان القديم قديم لنفسه لا للمعنى يقوم به فلا ننكر وصف صفاته الازلية بهذا الوصف كما لم ننكر وصفها بالوجود اذ كان موجودا لنفسه وقال عبد الله بن سعيد وأبو العباس لقلا نسي ان القديم قديم يعني يقوم به فهو لا يقولون انه تعالى قديم معنى قائم به ويقولون ان صفاته قائمة به موجودة أزلية ولا يقال انها قديمة ولا محدثة وزعم معمر وأتباعه من المعتزلة الحق ان الله لا يوصف بأنه قديم ولا بأنه كان عالما في الازل بنفسه لان من شرط المعلوم عنده أن يكون غير العالم ونفسه ليس بغيره وزعم الباكون من القدرية أن القديم هو الاله ونفوا صفاته الازلية وقالوا لو كانت الصفات أزلية لشاركتها في القدم ولو جب أن تكون آلهة لان الاشتراك في القدم يوجب التماثل وقد بينا في أول الكتاب أن الاشتراك في القدم لا يوجب تماثلا كما أن الاشتراك في صفة الحدوث لا يوجب تماثلا اه وقال السبكي اعلم أن الاشاعة اختلفوا في صفة القدم فنقل عن الشيخ انها من صفات المعاني وهو قول عبد الله بن سعيد وقيل من الصفات النفسية واليه رجع الشيخ والحق انها من الصفات السلبية فلا يكون من الصفات النفسية ولا المعنوية اذ السلب داخل في مفهومه اذ القدم هو عدم سبقية العدم على الوجود وقد تقدم ذلك اه قال المصنف (وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا منقرا) أي احتاج (الى محدث) وبيانه انه لو لم يكن قديما لكان حادثا لوجب انحصار كل موجود في القدم والحدوث فهما انتفى أحدهما تعين

* (الاصل الثاني) العلم بان الله تعالى قديم لم يزل أزلي ليس لوجوده أول بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى وبرهانه انه لو كان حادثا ولم يكن قديما لا منقرا هو أيضا الى محدث

الأخر والحدوث على الله عز وجل مستحيل لانه يستلزم له محدث لما تقدم في حدوث العالم ان كل
 حادث لابد له من محدث فينقل الكلام الى ذلك المحدث فان كان قديما فهو المراد بمسمى كلمة الجلالة
 وان لم يكن قديما كان حادثا (واقترع محدثه الى محدث ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وما تسلسل) لالى
 نهاية (لم يتحصل) أى ان تسلسل هكذا لم يزل عدم حصول حادث منها أصلا لما سبق أن المحال وهو
 وجود حوادث لا أول لها يستلزم استحالة وجود الحادث الحاضر وأيضا فان التسلسل يؤدي الى
 فراغ مالا نهاية له وذلك لا يعقل وان كان الامر ينتهي الى عدد متناه فيلزم الدور وهو محال أيضا لانه
 يلزم عليه تقدم الشيء على نفسه وتأخره عنها فاذا كان الحدوث يؤدي الى الدور أو التسلسل المحالين
 لزم أن يكون محالا (أو ينتهي الى محدث قديم هو الأول) وهو مسمى كلمة الجلالة (وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم وبارئه ومحدثه ومبدئه) على غير مثال سابق قال ابن الهمام في المسيرة وتليذه
 ابن أبي شريف في شرحه بل اللزوم هنا بطريق أولى من الطريق الذي ذكر في استلزام حوادث
 لا أول لها استحالة وجود الحادث الحاضر لان هذا الترتيب على أى ترتيب معلول على علة فتكمل مرتبة
 من مراتبه علة لوجود ما يليها غير أن إيجاد كل لا آخر الذي يليه بالاختيار كما ينبه عليه قولهم
 افتقر الى محدث قال الشارح وهذا الاستدراك للتنبيه على أن قولنا على ليس على طريقة الفلاسفة
 وهو أن العلة توجب المعلول وذلك أى الطريق المذكور في حوادث لا أول لها لم يفرض فيه غير
 ترتب تلك الحوادث في الوجود دون تعرض لكون كل منها علة لوجود ما يليه لكن حصول الحوادث
 ثابت ضرورة بالحس والعقل فيجب أن ينتهي حصولها في الوجود الى موجد لا أول له ولا يراد
 بالاسم الذي هو الله الا ذلك وقال امام الحرمين في الارشاد فان قيل اثبات موجد لا أول له اثبات
 أوقات متعاقبة لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود الا في أوقات وذلك يؤدي الى اثبات حوادث
 لا أول لها وقد تبين بطلانها قلنا هذا زلل ممن ظننه فان الاوقات يعبر بها عن موجودات تقارن موجودا
 وكل موجود أضيف الى مقارنة موجود فهو وقته والمستمر في العادات التعبير بالاوقات عن
 حركات الفلك وتعاقب الجديدين فاذا تبين ذلك في معنى الوقت فليس من شرط وجود الشيء أن
 يفارقه موجود آخر اذ لم يتعلق أحدهما بالثاني في قضية عقلية ولو افتقر كل موجود الى وقت وقدرت
 الاوقات موجودة لا فتقرت الى أوقات وذلك يجر الى جهالات لا يتحملها عاقل فالبارى تعالى قبل حدوث
 الحوادث منفرد بوجوده وصفاته لا يقارنه حادث اه وهذا الذي ذكره امام الحرمين قد زاده وضوحا
 ابن التلمساني في شرح اللمع لامام الحرمين فقال ما نصه فان قيل القول بالقدم يلزم منه وجود أزمنة
 لانهاية لها اذ لا يعقل استمرار وجود وبقاؤه الا بزمان وأنتم لا تقولون به قلنا الزمان يطلق باعتبارات
 ثلاث وكلها منتفية بالنسبة الى البارى تعالى الأول الاطلاق العرفي وهو مرور الليالي والايام وذلك
 تابع لحركات الافلاك وقد أثبتنا الدليل على حدوث العالم فقد كان الله ولا زمان بهذا الاعتبار وكان الله
 ولا شيء معه الثاني ما اصطح عليه المتكلمون وهو مقارنة متجدد لتجدد توقيتنا للمجهول بالمعلوم وذلك
 يختلف بالنسبة الى السامع فتقول ولد النبي صلى الله عليه وسلم عام الفيل فتجعله وقتا لمولده صلى الله
 عليه وسلم وزمانا له ان يعلم عام الفيل ولا يعلم مولده صلى الله عليه وسلم وتقول عام الفيل مولد النبي صلى
 الله عليه وسلم فتوقته بمولده صلى الله عليه وسلم لمن يعلم ولا يعلم عام الفيل فهو أمر فرضي وذلك لا يتحقق
 في الازل أو لا يتجدد في الازل ويطلق في اصطلاح الحكماء على أمر حركة الفلك وهو تابع لحركات
 الافلاك فلا يكون أزليا فبأى معنى فسر الزمان لا يكون أزليا اه ثم هذا الذي ذكره المصنف من
 الاستدلال على قدم البارى تعالى هو المشهور بين المتكلمين وهو الذي اقتصر عليه الجاهل من
 المتقدمين وزاد بعضهم فقال ودليل ثان وهو انه تعالى واجب لذاته والواجب لذاته لا يقبل الانتفاء

واقترع محدثه الى محدث
 وتسلسل ذلك الى مالا نهاية
 وما تسلسل لم يتحصل أو
 ينتهي الى محدث قديم هو
 الاول وذلك هو المطلوب
 الذي سميناه صانع العالم
 ومبدئه وبارئه ومحدثه
 ومبدئه

بحال فيلزم قدمه وبقاؤه قاله ابن التلمساني واقتصر على هذا الدليل السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب وقرره بما نصه صانع العالم واجب الوجود وكل واجب الوجود فوجوده من ذاته وكل ما هو موجود من ذاته فعدمه محال وكل ما عدمه محال لم يمكن عدمه قط وكل ما لا يمكن عدمه قط فهو قديم فصانع العالم قديم وبالجملة فالقدم من اللوازم البينة لذات الواجب وثبوت مستلزم المستلزم مستلزم لثبوت اللازم اه وهذا كقولهم مساوي المساوي مساو وأما دليل قدمه تعالى عند المحدث فيقول قال تعالى لم يلد ولم يولد وقال تعالى هو الأول وقال صلى الله عليه وسلم أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء الحديث أخرجه أبو داود والترمذي فلو لم يكن قديما لكان حادثا ولو كان حادثا لكان قبله شيء وأما الصوفي فإنه يقول كل قضية بدئية فلوازمها البينة بدئية وهذا لازم بين ثبوت الوجود الذاتي اذ كلما تصور القدم ووجود الواجب لزم جزم العقل بوجودها * (تنبيه) * قال شيخ مشايخنا في املائه اعلم أن القديم أخص من الأزلي لان القديم موجود لا ابتداء لوجوده والأزلي لا ابتداء لوجوده وجوديا كان أو عدميا فكل قديم أزلي ولا عكس ويفترقان أيضا من جهة أن القديم يستحيل أن يلحقه تغير أو زوال بخلاف الأزلي الذي ليس بقديم كعدم الحوادث المنقطع بوجوده * (تكميل) * قال ابن جماعة التقديم خمسة الأول بالعلية كحركة الاصبع على الخاتم الثاني بالذات كالواحد على الاثنين والثالث بالشرف كأبي بكر على عمر والرابع بالرتبة كالجنس على النوع والخامس بالمكان كالامام على المأموم (الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا) كونه (أبديا) أي (ليس لوجوده آخر) أي يستحيل أن يلحقه عدم وهذه الصفة هي الصفة الثانية من الصفات السلبية على الاصح المعبر عنها بالبقاء وهو عبارة عن سلب العدم اللاحق للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانتهاء للوجود وان شئت قلت هو عبارة عن سلب الانقضائية للوجود والثلاثة بمعنى واحد هذا معنى البقاء في حقه تعالى وحق صفاته ويطلق البقاء بمعنى آخر وهو مقارنة الوجود لزمانين فصاعدا وهذا محال في حقه تعالى لما عرفت من استحالة تقييد وجوده بالزمان وقال أبو منصور التميمي اختلف أصحابنا في معنى الباقي وحقيقته فمن قال منهم ان الباقي ما قام به البقاء امتنع من وصف صفات الله تعالى القديمة بذاته بأنها باقية وقال انها موجودة أزلية قائمة بالله عز وجل ولا يقال فيها انها باقية ولا قانية هذا قول عبد الله بن سعيد وأبي العباس القلانسي ومن قال ان الباقي ماله بقاء ولم يشترط قيام البقاء به كإذهب إليه أبو الحسن الأشعري فإنه يقول ان الصفات الأزلية القائمة بالله باقية دائمة واختلف أصحابه في كيفية وصفها بالبقاء فمنهم من قال كل صفة منها باقية لنفسها ونفسها بقاء لها وبقاؤه بقاء لنفسه وهذا اختيار أبي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال بقاء الباري بقاء لنفسه ولسائر صفاته الأزلية وهذا اختيار أبي بكر محمد بن الحسن بن فورل وبه نقول اه ثم أشار المصنف الى دليله النقلى فقال (فهو الأول) وهو دليل كونه أزليا (والآخر) وهو دليل كونه أبديا (والظاهر والباطن) وهو في كتابه العزيز وجاء بمثله في الحديث الذي أخرجه أبو داود والترمذي كما تقدم وهذا هو دليل المحدث أيضا وأما الصوفي فدليله في الابدية كدليله في الأزلية (لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه) وهذا القول مبني على المشهور من أن القديم أخص من الأزلي كما تقدم بيانه قال شيخ مشايخنا فليست الاعدام أزلية قديمة حتى يرد ما قاله ابن التلمساني من أن الاعدام الأزلية قديمة ولم يستحل عدمها فيما لا يزال لانعدامها بالوجود ويمكن أن يجاب على تسليم الترادف بأن ما عبارة عن موجود فلا تدخل الاعدام ثم شرع في ذكر الدليل العقلي فقال (وبرهانه انه لو انعدم لكان لا يخلو اما أن ينعدم بنفسه) بأن يكون انعدامه أثرا لقدومه (أو) ينعدم (بعدم يضافه) فيمتنع وجوده معه قال ابن أبي شريف وسكت عن المثل والخلاف لانه

* (الاصل الثالث) * العلم
بأنه تعالى مع كونه أزليا
أبديا ليس لوجوده آخر فهو
الأول والآخر والظاهر
والباطن لان ما ثبت قدمه
استحال عدمه وبرهانه انه
لو انعدم لكان لا يخلو اما
أن ينعدم بنفسه أو بعدم
يضافه

لا يتوهم صلاحيتها لغلبة انعدام المثل والخلاف (و) انعدامه بنفسه باطل (لانه لو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه لجاز أن يوجد شيء بنفسه فكما يحتاج طريان الوجود الى سبب فكذلك يحتاج
طريان العدم الى سبب) وقرره ابن الهمام بوجه آخر فقال لانه لما ثبت انه الموجد الذي استندت
اليه كل الموجودات ثبت عدم استناد وجوده الى غيره فيلزم أن يكون وجوده له من نفسه أي
اقتضت ذاته المقدسة اقتضاء تاما فاذا ثبت أن وجوده مقتضى ذاته المقدسة استفعال أن تؤثر ذاته
عدمها لان ما بالذات أي ما تقتضيه الذات اقتضاء تاما لا يتخلف عنها اه وقد تختصر العبارة عن ذلك
فيقال لانه واجب الوجود لا يقبل الانتفاء بحال فيلزم بقاؤه كما يلزم قدمه واليه أشار ابن التلساني
ومنهم من قال في برهان بقائه تعالى انه لو لحقه العدم لزم أن يكون من جهة الممككات التي يجوز عليها
الوجود والعدم وكل ممكن لا يكون وجوده الا حادثا تعالى الله عن ذلك ويلزم الدور أو التسلسل فثبت
ان وجوب القدم يستلزم وجوب البقاء وهو المطلوب (وباطل) أيضا (أن ينعدم بعدم يضاده لان
ذلك المعدم) أي الضد المقتضى نفيه اما قديم أو حادث لا يجوز الأول لانه (لو كان قديما لما تصور
الوجود معه) أي لزم انتفاء وجود الباري تعالى مع ذلك الضد من الابتداء أصلا لان التضاد يمنع
الاجتماع بين الشئين الذين اتصفا به (وقد ظهر بالاصلين السابقين) الأول والثاني (وجوده) تعالى
بنفسه (وقدمه) أولا (فكيف كان وجوده في القدم ومعه ضده) أي هذا محال لما مر من أن التضاد
يمنع الاجتماع (فان كان الضد المعدم حادثا كان محالا) أي ولا يجوز الثاني أيضا وهو كون الضد حادثا
(اذ ليس الحادث في مضادته) أي باعتبار مضادته للقديم (حتى يقطع) أي بحيث يقطع الحادث
(وجوده) أي وجود ضده القديم (بأولى من القديم في مضادته للحادث حتى يدفع) أي بحيث يدفع
القديم (وجوده) أي وجود ضده الحادث (بل) القديم أولى بدفع وجود ضده الحادث من الحادث في
قطع وجود ضده القديم ورفع له لان (الدفع اهون من القطع والقديم أقوى من الحادث) وقرره هذا
البرهان ابن التلساني في شرح المجمع بأبسط من ذلك فقال عدم الشيء متى كان جائزا قديما يكون معدوما
لا انتفاء ما يوجد أول وجود ما ينفيه وكل ما يتوقف وجوده عليه فهو شرط في وجوده فلوا انعدم لعدم
ذلك لم يحل ذلك اما أن يكون حادثا أو قديما ولا جائز أن يكون القديم مشروطا بشرط حادث لما فيه
من تقدم المشروط على الشرط وان كان قديما فالقول في عدمه كالقول في عدم المشروط ويتسلسل
وان فرض عدمه لوجود ما ينفيه فلا يخلو ذلك المعدم اما أن يعدمه بذاته أو بإشاره واختياره فان أعدمه
بذاته فلا يخلو اما أن يعدمه بطريق التضاد فان التضاد مفعول واحد من الجانبين فليس اعدام الطارئ
الحاصل لما فاته له بأولى من منع الحاصل الطارئ أولا بطريق التضاد لاجتزأ أن يعدمه بطريق
التضاد فان أعدمه لا بطريق التضاد فلا يخلو اما أن يقوم به أولا فان قام به وهو مقتضى لعدمه لزم
أن يجامع وجوده عدمه فانه من حيث كونه محلا يستدعي أن يكون حاصلا وجودا ومن حيث
كونه أثر يستدعي أن يكون معدوما وان لم يقم به فنسبته اليه والى غيره نسبة واحدة فليس اعدامه
بأولى من اعدامه بغيره وان أعدمه بإشاره واختياره فالأثر المختار لا يبدله من فعل والعدم لا شيء ومن
فعل لا شيء لم يفعل شيئا ولان المعدم له أيضا اما أن يكون نفسه أو غيره لاجتزأ أن يعدم نفسه ضرورة
وجود الفاعل حال وجود فعله فيجامع وجوده عدمه ولا جائز أن يعدمه غيره لقيام الدليل على
وحدانيته وقد قيل ان العقلاء لم يتفقوا على مسألة نظرية الا هذه المسألة وهو أن القديم لا يعدم
(الاصل الرابع العلم بانه تعالى ليس بجوهر يتخيز) أي يختص بالسكون في الحيز خلافا للنوازي
وقوله يتخيز صفة كاشفة لاختصاصه لان شأن الجوهر الاختصاص بحيزه وحيز الجوهر عند المتكلمين
هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجوهر (بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز وبرهانه ان كل جوهر

ولو جاز أن ينعدم شيء
يتصور دوامه بنفسه
لجاز أن يوجد شيء يتصور
عدمه بنفسه فكما يحتاج
طريان الوجود الى سبب
فكذلك يحتاج طريان
العدم الى سبب وباطل أن
ينعدم بعدم يضاده لان ذلك
المعدم لو كان قديما لما تصور
الوجود معه وقد ظهر
بالاصلين السابقين وجوده
وقدمه فكيف كان وجوده
في القدم ومعه ضده فان كان
الضد المعدم حادثا كان
محالا اذ ليس الحادث في
مضادته للقديم حتى يقطع
وجوده بأولى من القديم
في مضادته للحادث حتى
يدفع وجوده بل الدفع
اهون من القطع والقديم
أقوى وأولى من الحادث
*(الاصل الرابع) العلم
بانه تعالى ليس بجوهر
يتخيز بل يتعالى ويتقدس
عن مناسبة الحيز وبرهانه
أن كل جوهر

متخيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه) أى في ذلك الحيز (أو متحرك كاعنه) لانه لا ينقل عن أحدهما (فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) لما عرفت فبما سبق فكان لا يخلو عن الحوادث (وملا يخلو عن الحوادث فهو حادث) والحكم بحدوثه ثابت بما قدمناه في الاصل الاول من الدليل وقد علم من استحالة كونه تعالى جوهر استحالته لوازم الجوهر عليه تعالى من التحيز ولوازمه كالجهة وسبأى بيان ذلك في أصل مستقل (ولو تصور جوهر متخيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم) وهو باطل (فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتخيز) أى قال لا كالجواهر في التحيز ولوازمه من اثبات الجهة والاحاطة ونحوهما (كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى) لمثل ما سبأى في اطلاق الجسم اذ لم يرد اطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى باللغة ولا شرعا وفي اطلاقه ايهام نقص تعالى الله أن يتطرق اليه نقص فان الجوهر يطلق على الجزء الذي لا يتجزأ وهو أحقر الاشياء مقدارا قال النسفي في شرح العمدة وقالت النصارى وابن كرام يجوز اطلاقه على الله تعالى لانه اسم للقائم بالذات والله تعالى قائم بالذات فيكون جوهرنا قلنا الجوهر في اللغة عبارة عن الاصل وسمى الجزء الذي لا يتجزأ جوهر لانه أصل المركبات والله تعالى ليس بأصل للمركبات فلم يكن جوهر لوان الجوهر هو المتخيز الذي لا ينقسم ولا يخلو عن الحركة والسكون فيكون حادثا لما مر ولفظ الجوهر لا يني عن القائم بالذات لغة بل يني عن الاصل وتحديد اللفظ بما لا يني عنه لغة واخراج ما يني عنه لغة عن كونه حداله جهل فاحش اه وقال السبكي اعلم أن الجوهر على اصطلاح المتكلمين هو المتخيز القائم بنفسه وعلى اصطلاح غيرهم هو الموجود لافي موضوع والموضوع هو الجسم فهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر على الاصطلاح الاول لضرورة افتقار الجوهر الى الحيز ولا على الثاني والا لكان وجوده زائدا على ذاته فيكون ممكنا ضرورة لان المعنى من قوله -م الموجود لافي موضوع أى الذى اذا وجد كان لافي موضوع وذلك يقتضى الزيادة قطعاً وكل من وجوده زائد فهو ممكن كما علم في محله وأيضا فان ذلك التفسير للجوهر الذى هو أحد أقسام الممكن ضرورة ان الممكن جوهر وغير جوهر وأما من فسر الجوهر بأنه قائم بنفسه كالنصارى فلا نزاع الا في الاطلاق اذ الاطلاق موقوف على التوقيف ولم يرد في ذلك توقيف اه (الاصول الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر) فردة وهى الاجزاء التى لا تتجزأ (اذ الجسم عبارة عن المؤلف من تلك الجواهر واذا بطل كونه جوهر اخصوا متخيزا) كما بين في الاصل الذى قبله (بطل كونه جسما) أى ابطال كونه جوهر استقل بابطال كونه جسما (لان كل جسم مختص بحيز) هو الفراغ المتوهم الذى يشغله شئ ممتد أو غير ممتد (ومركب من جوهر والجوهر يستحيل خلوه عن) الا كوان مثل (الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار) فهذه لوازم توجد في الجسمية زيادة عن الجوهر (وهذه سمات الحدوث) فان كلا منها ينافى الوجوب الذاتى لاقتضاءها الاحتياج وقال السبكي لو كان تعالى جسما لكان مر كبا ولو كان مر كبا لكان مفقرا ضرورة ان كل مركب متوقف وكل متوقف مفقور ولو كان مفقورا لكان ممكنا وقد فرض واجب الوجود هذا خلف وقد يقال لو كان الصانع مر كبا فصفات الالهية كالعالم مثلا لا يخلو اما أن تقوم بكل جزء فيلزم تعداد الاله وهو محال أو وجود المعنى الواحد في متعدد وهو محال أو بالبعض دون البعض فيلزم الاختصاص بالغير أو بالترجيح من غير مرجح أو بالمجموع بما هو مجموع فيلزم التسلسل لان المجموع ان كانت له جهة واحدة نقل الكلام اليها والا فليس الا الاجزاء المتلاصقة فما تقدم لازم اه وقال النسفي في شرح العمدة الجسم اسم للمتركب فن أطلقه وعنى به المتركب كالهيود وغلاة الروافض والحنابلة فهو مخطئ في الاسم والمعنى لانه ان قام علم واحد وقدره واحدة وارادة واحدة بجميع الاجزاء فهو محال لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمال المتعددة وان قام بكل جزء من أجزائه علم على حدة وقدره على حدة وارادة

متخيز فهو مختص بحيزه ولا يخلو من أن يكون ساكنا فيه أو متحرك كاعنه فلا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وملا يخلو عن الحوادث فهو حادث ولو تصور جوهر متخيز قديم لكان يعقل قدم جواهر العالم فان سماه مسم جوهرا ولم يرد به المتخيز كان مخطئا من حيث اللفظ لامن حيث المعنى* (الاصول الخامس) العلم بأنه تعالى ليس بجسم مؤلف من جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر واذا بطل كونه جوهر اخصوا متخيزا بطل كونه جسما لان كل جسم مختص بحيز ومركب من جوهر فالجوهر يستحيل خلوه عن الافتراق والاجتماع والحركة والسكون والهيئة والمقدار وهذه سمات الحدوث

على حدة فيكون كل جزء موصوفاً بصفات الكمال فيكون كل جزء الهاء فيفسد القول به كما فسد بالهين
فان لم يكن موصوفاً بهذه الصفات فيكون موصوفاً باضدادها من سمات الحدوث اذ كل قائم بالذات يجوز
قبوله للصلوات وما لا يقوم به فانما لا يقوم لقيام الضدية ولو كان موصوفاً بصفات النقصان لكان محدثاً
ولا ناقد دللنا على أن العالم بجميع أجزائه محدث والاجسام من العالم فيكون محدثاً والام يجب أن
يكون قديماً أزلياً فيمنع أن يكون جسماً ضرورياً (ولو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم لجاز أن
تعتقد الالهية للشمس والقمر) كما ضل فيه الصابئة (أو لشيء آخر من أقسام الاجسام) كما ضل فيه
الوثنية والسمنية (فان تجاسر متجاسر على تسميته تعالى جسمها من غير ارادة التأليف من الجواهر)
وقال لا لاجسام يعني في لوازم الجسمية كعبض الكرامية والحنابلة حيث قالوا هو جسم بمعنى
موجود أو بمعنى انه قائم بنفسه (كان ذلك غلطاً في الاسم) لافي المعنى (مع الاصابة في نفي معنى الجسم)
وامتناع اطلاق كل من الجسم والجواهر ظاهر على قول القائلين بالتوقيف وأما على القول بجواز
اطلاق المشتق مما ثبت سمها اتصافه بمعناه وما يشعر بالجلال ولم يوهم نقصاوان لم يرد توقيف كما ذهب
اليه المعتزلة وأبو بكر الباقلاني فخطأ أيضاً لانه لم يوجد في السمع ما يسوغ اطلاقه ولان شرطه بعد السمع
أن لا يوهم نقضا فيكتفون حيث لا سمع بدلالة العقل على اتصافه تعالى بمعنى ذلك اللفظ ومن قال باطلاق
الالفاظ التي هي أوصاف دون الاسماء الجارية مجرى الاعلام كالمصنف في المقصد الاسنى والامام
الرازي فالشرط عنده كذلك فيما أجازة دون توقيف واسم الجسم يقتضى النقص من حيث اقتضائية
الافتقار الى اجزائه التي يتركب منها وهو أعظم مقتضى للحدوث فن أطلقه عليه تعالى فهو عارض
بل قد كفره الامام ركن الاسلام فبين أطلق عليه اسم السبب والعللة وهو أظهر فان اطلاقه اياه غير
مكره عليه بعد علمه بما فيه من اقتضاء النقص استخفاف بخناب الربوبية وهو كفر اجساء ولم يثبت
انتفاء الجسمية بالمعنى المذكور ثبت انتفاء لوازمها وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء لازمه المساوى ولوازم
الجسمية هي الاتصاف بالكيفيات المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن من اللون والرائحة والصورة
والعوارض النفسانية من اللذة والام والفرح والغم ونحوها ولان هذه الامور تابعة للمزاج المستلزم
لتركيب المتانى للوجوب الذاتي ولان البعض منها تغيرات وانتقالات وهى على البارى تعالى محال وما
ورد في الكتاب والسنة من ذكر الرضا والغضب والفرح ونحوها يجب التنزيه عن ظاهره على
ما سيأتى بيانه ان شاء الله تعالى (الاصل السادس العلم بانه تعالى ليس بعرض قائم بجسم) وهو وصف
كاشف لا يخصص (أحوال في محل) والمراد بالحلول هنا الاستقرار ومنه حلول الجوهر او الجسم في
الحيز واستدل له من وجهين الاول ما تضمنه قوله (لان العرض يحل في الجسم) وفي الاقتصاد للمصنف
هو ما يحتاج الى الجسم أو الجوهر في تقومه أى في قيام ذواته وتحققها (وكل جسم فهو حادث ويكون
محدثه موجوداً قبله فكيف يكون حالا في الجسم وقد كان موجوداً في الازل وحده وما معه غيره
ثم أحدث الاجسام والاعراض بعده) كما ثبت بالدلالة السابقة أى فيستحيل وجوده قبله ضرورة استحالة
وجود ما يتوقف وجوده على شئ قبل ذلك الشئ والله تعالى قبل كل شئ وموجده وقال النسفي في شرح
العمدة العرض يستحيل بقاءه لانه لو كان باقياً فاما أن يكون البقاء قائماً به وهو محال لان العرض لا يقوم
بالعرض باتفاق المتكلمين والبقاء عرض لان العرض عبارة عن أمر زائد على الذات ولم يصح وحده
ولم يوجد بخلاف اتصال السواد باللونية لانها ليست بزايدة على ذاته بل هى داخله في ماهيته أو قائماً بغيره
فيكون الباقي ذلك الغير لان العرض وما يستحيل بقاءه لا يكون قديماً لان القديم واجب الوجود لذاته
لما لم يكن مستحيل العدم اه وقال السبكي صانع العالم لا يحل في شئ لانه لو حل في شئ اما عرضاً أو
جوهرًا أو صورةً والجميع محال ضرورة افتقار الحال الى حل فيه ولا شئ من المقتصر بواجب الوجود وكل

ولو جاز أن يعتقد أن
صانع العالم جسم لجاز أن
يعتقد الالهية للشمس
والقمر أو لشيء آخر من
أقسام الاجسام فان تجاسر
متجاسر على تسميته تعالى
جسمها من غير ارادة التأليف
من الجواهر كان ذلك غلطاً
في الاسم مع الاصابة في نفي
معنى الجسم * (الاصل
السادس) * العلم بانه
تعالى ليس بعرض قائم
بجسم أو حال في محل لان
العرض ما يحل في الجسم
فكل جسم فهو حادث
لا محالة ويكون محدثه
موجوداً قبله فكيف
يكون حالاً في الجسم وقد
كان موجوداً في الازل
وحده وما معه غيره ثم
أحدث الاجسام والاعراض
بعده

حال في شيء مفقور فلا شيء من واجب الوجود بحال في شيء وهو المطلوب اهـ والثاني ما تضمنه قوله (ولانه)
 تعالى (عالم قادر مبدئ خالق) أي موصوف بالعلم والقدرة والارادة والخلق (كاسيأتي بيانه) فيما بعد
 (وهذه الاوصاف تستحيل على الاعراض بل لاتعقل) هذه الاوصاف (الاموجود) وفي بعض النسخ اوجد
 (قائم بنفسه مستقل بذاته) وأشار لهذا الوجه النسخي في شرح العمدة فقال ولان العرض يفقور الى محل
 يقوم به. وما لقيامه بذاته يستحيل منه الفعل اذ الفعل المحكم المتقن لا يتأني الامن حتى قادر عالم * (تنبيه) *
 قد علم من هذه الاصول وهي الرابع والخامس والسادس مخالفتة تعالى للحوادث وقيامه بنفسه وهما
 الصفة الثالثة والرابعة من الصفات السلبية فمخالفتة تعالى للحوادث معناه لا يمانه شيء منها مطلقا لا في
 الذات ولا في الصفات ولا في الافعال وبرهانه انه لو مائل شيئا منها لكان حادثا مثلها وذلك بحال لما عرفت من
 وجوب قدمه وبقائه لان كل مثلين لا بد أن يجب لكل واحد منهما ما واجب للآخر ويستحيل عليه
 ما استحال عليه ويجوز عليه ما جاز عليه وقد وجب للحوادث الحدوث فلو مائلها مولانا عز وجل لوجب له
 ما وجب لها من الحدوث واستحالة القدم ولو كان كذلك لافتقر الى محدث ولزم الدور أو التسلسل وبالجملة
 لو مائل تعالى شيئا في الحوادث لوجب له القدم لا لوهيته والحدوث لفرض مماثلته للحوادث وذلك جمع بين
 متنافيين ضرورة وأما قيامه تعالى بنفسه فهو عبارة عن سلب افتقاره الى شيء من الاشياء فلا يشققر الى محل
 ولا يخصص والمراد بالمحل هنا الذات كما درج عليه الشيخ السنوسي لا الخير الذي يحل فيه الجسم كما يتوهم
 وان كان يطلق عليه أيضا والمراد بالخصص الفاعل فاذا القيام بالنفس هو عبارة عن الغنى المطلق أما برهان
 غناه عن المحل أي ذات يقوم بها فهو انه لو احتاج الى ذات أخرى يقوم بها لكان صفة لانه لا يحتاج الى الذات الا
 الصفات والصفة لا تصف بصفات المعاني وهي القدرة والارادة والعلم الى آخرها ولا بالصفات المعنوية وهي
 كونه قادرا ومريدا وعالم الى آخرها فلا يكون تعالى صفة لان الواجب له نقيض ما وجب للصفة لانه يجب
 اتصافه بالمعاني والمعنوية والصفة يستحيل عليها ذلك اذ الصفة لو قبلت صفة أخرى يلزم أن لا تعري عنها ولزم
 أن تقبل الاخرى أخرى اذ لافرق بينهما الى غير غاية وذلك التسلسل وهو محال وبرهان غناه عن المخصص
 أي الفاعل هو انه لو احتاج اليه لكان حادثا وذلك بحال لما تقدم من وجوب قدمه تعالى وبقائه فتبين ههذين
 الغني المطلق له جل وعز وهو معنى قيامه بنفسه * (تكميل) * الموجودات بالنسبة الى المحل والمخصص
 أقسام أربعة قسم غنى عن المحل والمخصص وهو ذاته تعالى غنى عن المحل لكونه ذاتا وعن المخصص لكونه
 قديما باقيا وقسم غنى عن المخصص وهو وجود في المحل وهو صفاته تعالى غنية عن المخصص لكونها قديمة باقية
 وهو جودة في المحل لان الصفة لا تقوم بنفسها وقسم غنى عن المحل مفقور الى المخصص وهي ذوات الاجرام
 غنية عن المحل لكونها ذاتا والذات لا تحتاج الى محل ومفقورة الى المخصص لكونها حادثات والحادثة لا بد له من
 محدث وقسم مفقور الى المحل والمخصص وهي الاعراض مفقورة الى المحل لكونها اعراضا والعرض لا يقوم
 بنفسه ومفقورة الى المخصص لكونها حادثات والحادثة لا بد له من محدث (وقد تحصل من هذه الاصول)
 أي من أولها الى هنا (انه) تعالى (موجود) واجب الوجود قديم لا أول له باق لا آخر له (قائم بنفسه)
 مخالف للحوادث (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) ولا حال في شيء ولا يحل شيء (وان العالم كله) وهو
 ما سوى الله تعالى (جواهر واعراض واجسام) وذكر الجواهر بغنى عن الاجسام لان الاجسام جواهر
 مؤلفة كما تقدم (فاذا لا يشبه شيئا) من خلقه (ولا يشبهه شيء) من خلقه والمشابهة تتحقق من الطرفين
 اذ العالم جواهر واعراض والله تعالى خالقها كلها (بل هو الحى القيوم) لما ثبت ان الله سبحانه وتعالى
 لا يشبه شيئا من خلقه أشار الى ما يقع به التفرقة بينه وبين خلقه بما يمتص به تعالى دون خلقه فمن ذلك انه
 قيوم لا يناسم اذ هو مختص بعدم النوم والسنة دون خلقه فانهم ينامون وانه تعالى حي لا يموت لان صفة
 الحياة لباقية مختصة به دون خلقه فانهم يموتون ثم قال (ليس كذلك شيء) أي ليس مثله شيء يناسبه ويزاوجه

ولانه عالم قادر مبدئ خالق
 كاسيأتي بيانه وهذه
 الاوصاف تستحيل على
 الاعراض بل لاتعقل الا
 لموجد قائم بنفسه مستقل
 بذاته وقد تحصل من هذه
 الاصول انه موجود قائم
 بنفسه ليس بجوهر ولا
 جسم ولا عرض وان العالم
 كله جواهر واعراض
 وأجسام فاذا لا يشبه شيئا
 ولا يشبهه شيء بل هو الحى
 القيوم الذي ليس مثله شيء

والمراد من مثله ذاته المقدسة كما في قولهم مثلك لا يفعل كذا على قصد المبالغة في نفيه بطريق الكناية فإنه
 إذا نفي عن يناسبه ويسد مسده كان نفيه أولى وقبل مثل صفته أى ليس كصفته صفة والمخالفة بينه
 وبين سائر الذوات لذاته المخصوصة تعالى لا لأمر زائد هذا مذهب الأشعرى وأول هذه الآية تنزيه
 وآخرها اثبات فصورها بردي على المجسمة وعجزها بردي على المعطلة النافين لجميع الصفات وبدأ بالتنزيه ليستفاد
 منه نفي التشبيه له تعالى مطلقا حتى في السمع والبصر اللذين ذكر بعده وقال أبو منصور التميمي اعترض
 بعض المشبهة على هذه الآية بأن قال ان هذه تقتضي اثبات مثل ونفي مثل عن ذلك المثل وهذا جهل منهم
 بكلام العرب في مخاطباتها مع انتقاضه في نفسه اما جهلهم بكلام العرب فلان العرب تزيد المثل تارة في
 الكلام وتزيد الكاف أخرى مع الاستغناء عنها وذلك كقول القائل لصاحبه أعرفك كالكهين العاجز أى
 أعرفك هينا عاجزا وقال الشاعر * وقبلي كمثل جذوع الخيل * يعشاهم سيل منهم أراد انهم كجذوع الخيل
 فزاد المثل صلة في الكلام وقال الآخر * فصبوا كمثل عصف مأ كول * أراد مثل عصف فزاد الكاف
 وقد تزيد العرب الكاف على الكاف كقول الشاعر * وصاليات ككنا توثقي * أراد ككنا توثقي فزاد
 عليه كافا فكذلك قوله ليس كمثل شئ الكاف فيه زائدة والمراد ليس مثله شئ ومعناه ليس شئ مثله وأما
 وجه مناقضة السؤال في نفسه فنحن حيث ان السائل زعم ان له مثلا لا نظيره واذا لم يكن للمثل نظير بطل
 أن يكون مثله لان مثل الشئ يقتضي أن يكون المضاف اليه بالتمثيل مثله وذلك متناقض واذا
 تناقض السؤال في نفسه لم يستحق جوابا (واني يشبه) أى كيف يشبه (المخلوق خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض كلها) أى ما سواه تعالى (من خلقه وصنعه) وايداعه (فاستحال
 القضاء عليها بماثلته ومشاهايته) اعلم ان أهل ملة الاسلام قد أطلقوا جميعا القول بأن صانع العالم
 لا يشبه شيئا من العالم وانه ليس له شبه ولا مثل ولا ضد وانه سبحانه موجود بلا تشبيه ولا تعطيل ثم اختلفوا
 بعد ذلك فيما بينهم فمنهم من اعتقد في التفصيل ما وافق اعتقاده في الجملة ولم ينقض أصول التوحيد على
 نفسه بشئ من فروعه وهم المحققون من أهل السنة والجماعة أصحاب الحديث وأهل الرأي الذين تمسكوا
 بأصول الدين في التوحيد والنبوت ولم يخلطوا مذهبهم بشئ من البدع والضلالات المعروفة بالقدر والارجاء
 والتحسيم والتشبيه والرفض ونحو ذلك وعلى ذلك أئمة الدين جميعهم في الفقه والحديث والاجتهاد في الفتيا
 والاحكام كمالك والشافعي وأبي حنيفة والادريجي والثوري وفقهاء المدينة وجميع أئمة الحزمين وأهل
 الظاهر وكل من يعتبر خلافة في الفقه وبه قال أئمة الصفاية المثبتة من المتكلمين كعبد الله بن سعيد
 القطان والحارث بن أسد المحاسبي وعبد العزيز بن المكي والحسين بن الفضل البجلي وأبي العباس القلانسي
 وأبي الحسن الأشعرى ومن تبعهم من الموحدين الخارجين عن التشبيه والتعطيل واليه ذهب أيضا أئمة
 أهل التصوف كأبي سليمان الداراني وأحمد بن أبي الخوارى وسرى السقطي وإبراهيم بن أدهم والفضيل
 ابن عياض والجنيد ورويم والنووي والحراز والخواص ومن جرى مجراهم دون من انتسب اليهم
 وهم برؤس منهم من الحلولية وغيرهم وعلى ذلك درج من سلف من أئمة المسلمين في الحديث كالزهري
 وشعبة وقتادة وابن عيينة وعبد الرحمن بن مهيدي ويحيى بن سعيد ويحيى بن معين وعلى بن المدائني وأحمد
 ابن حنبل واسحق بن راهويه ويحيى بن يحيى التميمي وجميع الحفاظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
 الذين نقل قولهم في الجرح والتعديل والتمييز بين الصحيح والسقيم من الاخبار والآثار وكذلك الأئمة الذين
 أخذت عنهم اللغة والنحو والقراءات واعراب القرآن كلهم كانوا على طريقة التوحيد من غير تشبيه
 ولا تعطيل كعيسى بن عمر الثقفي وأبي عمرو بن العلاء والخليل بن أحمد والاصمعي وأبي زيد الانصاري
 وسيبويه والاختفش وأبي عبيدة وأبي عبيد وابن الاعرابي والاجر والفراء والمفضل الضبي وأبي مالك
 وعثمان المازني وأحمد بن يحيى نعلب وأبي شمر وابن السكيت وعلى بن حمزة الكسائي وإبراهيم الحاربي

وأنى يشبه المخلوق
 خالقه والمقدور مقدره
 والمصور مصوره والاعراض كلها من خلقه
 وصنعه فاستحال القضاء
 عليها بماثلته ومشاهايته

والمبرد والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقرا آت من أمة
الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد واثبات صفات المدح
لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أوصافا تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيه
منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبيهم في ذلك فأما الخارجون عن ملة
الاسلام ففرقتان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكمون في نفي التشبيه عنه وانما يكمون في
اثباته والفرقة الثانية مقررون بالصانع ولكنهم يختلفون فيهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة
ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء
يختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب
التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفيهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه
بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد
والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم
من القول بالتشبيه في الظاهر خوفا من اظهار العامة على عوارض مذاهبيهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام
ابن الحكم الرافضي والجواريية أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية
أصحاب بيان بن سميح التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب
المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا
اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته
المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الإشارة ومقصد
التحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو
حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو
النحت (واما عين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تخلص في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحورهما فما
كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلي وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علوية وهذا لا يكاد يختلف
ومن ثم ادعى فيها انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها
وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة بأحداث الانسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلق له
طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي
جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الأسفل لما يلي جهة الارض) مما
يحاذى رجليه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحنا) لانه
المحاذي لظهرها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة
اليها ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين وأحدهما أقوى من
الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالبا (والشمال لما يقابله)
وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين
يمينا والأخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى
الامام أيضا وهو ما يحاذي جهة الصدر (الجهة التي) يبصر منها (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف)
وكذلك الورا (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل
(ولولم يخلق الانسان بهذه الخلق) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستدبرا كالكرة لم يكن لهذه
الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا عين ولا شمال ولا ظهر ولا

والمبرد والقراء السبعة قبلهم وكل من يصح اليوم الاحتجاج بقوله في اللغة والنحو والقرا آت من أمة
الدين فانهم كلهم منتسبون الى ما انتسب اليه أهل السنة والجماعة في التوحيد واثبات صفات المدح
لمعبودهم ونفي التشبيه عنه ومنهم من أجرى على معبوده أوصافا تؤذيه الى القول بالتشبيه مع تنزيه
منه في الظاهر كالتشبيه والمجسمة والحلولية على اختلاف مذاهبيهم في ذلك فأما الخارجون عن ملة
الاسلام ففرقتان أحدهما دهرية ينكرون الصانع فلا يكمون في نفي التشبيه عنه وانما يكمون في
اثباته والفرقة الثانية مقررون بالصانع ولكنهم يختلفون فيهم من يقول باثبات صانعين هما النور والظلمة
ومنهم من ينسب الأفعال والحوادث الى الطبائع الاربعة ومنهم من يقر بصانع واحد قديم وهؤلاء
يختلفون فيه فمنهم من يقول انه لا يشبه شيئا من العالم ويفرط في نفي الصفات عنه حتى يدخل في باب
التعطيل وهم أكثر الفلاسفة وفيهم المفرط في اثبات الصفات والجوارح له تعالى حتى يدخل في باب التشبيه
بينه وبين خلقه كاليهود الذين زعموا ان معبودهم على صورة الانسان في الاعضاء والجوارح والحد
والنهاية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومعهم على هذا القول جماعة من المنتسبين الى الاسلام مع تنزيههم
من القول بالتشبيه في الظاهر خوفا من اظهار العامة على عوارض مذاهبيهم وهؤلاء فرق منهم أصحاب هشام
ابن الحكم الرافضي والجواريية أصحاب داود الجواربي والحلولية أصحاب أبي حلمان الدمشقي والبيانية
أصحاب بيان بن سميح التميمي والتناسخية أصحاب عبد الله بن منصور بن عبد الله بن جعفر والمغيرة أصحاب
المغيرة بن سعيد وغير هؤلاء ولهم مقالات يقشعر منها البدن قد ذكرها أصحاب الملل والنحل وفيما أشرنا
اليه كفاية (الاصل السابع العلم بان الله تعالى منزه الذات عن الاختصاص بالجهات) أي ليست ذاته
المقدسة في جهة من الجهات الست ولا في مكان من الامكنة (فان الجهة) وهي منتهى الإشارة ومقصد
التحرك بحركته من حيث حصوله فهي من ذوات الاوضاع المادية ومرجعها الى نفس الامكنة أو
حدودها وأطرافها وهي تنقسم بحسب المشير الى ستة وأشار الى ذلك بقوله (امافوق واما أسفل) وهو
النحت (واما عين أو شمال أو قدام أو خلف) وقد تخلص في قسمين باعتبار وسط كرة العالم ومحورهما فما
كان الى نقطة مركز العالم ووسطه فهو سفلي وما كان الى محيطه ومحويه فهو جهة علوية وهذا لا يكاد يختلف
ومن ثم ادعى فيها انها جهتان على الحقيقة حقيقة وطبعا كما قرر في محله (وهذه الجهات هو الذي خلقها
وأحدثها بواسطة خلق الانسان) أي حادثة بأحداث الانسان ونحوه مما عشى على رجليه (اذ خلق له
طرفين أحدهما يعتمد على الارض ويسمى رجلا والاخر يقابله ويسمى رأسا فحدث اسم الفوق لما يلي
جهة الرأس) أي معنى الفوق ما حاذى رأسه من جهة السماء (واسم الأسفل لما يلي جهة الارض) مما
يحاذى رجليه (حتى ان النملة التي تدب منكسة تحت السقف تنقلب جهة الفوق في حقها تحنا) لانه
المحاذي لظهرها (وان كان في حقنا فوقا) أي معنى الفوق فيما عشى على أربع أو على بطنه بالنسبة
اليها ما يحاذي ظهره من فوقه فهي كلها اضافية (وخلق للانسان اليدين وأحدهما أقوى من
الأخرى في الغالب فحدث اسم اليمين للأقوى) أي اليمين ما يحاذي أقوى يديه غالبا (والشمال لما يقابله)
وانما قيده بالغالب فان في الناس من يساره أقوى من اليمين ولكنه نادر (وتسمى الجهة التي تلي اليمين
يمينا والأخرى شمالا وخلق له جانبين يبصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث له اسم القدام) ويسمى
الامام أيضا وهو ما يحاذي جهة الصدر (الجهة التي) يبصر منها (يتقدم اليها بالحركة واسم الخلف)
وكذلك الورا (لما يقابلها فالجهات) على ما ذكر (حادثة بحدوث الانسان) فقبل خلق العالم لم يكن فوق
ولا تحت اذ لم يكن ثم حيوان فلم يكن ثم رأس ولا رجل ولا ظهر وهي مع ذلك اعتبارية لا حقيقية لا تتبدل
(ولولم يخلق الانسان بهذه الخلق) المعروفة وكذا كل حادث (بل خلق مستدبرا كالكرة لم يكن لهذه
الجهات وجود البتة) أي لم توجد واحدة من هذه اذ لا رأس ولا رجل ولا عين ولا شمال ولا ظهر ولا

يكيف كان في الازل
مختصا بجهة والجهة حادثة
أو كيف صار مختصا بجهة
بعد ان لم يكن له أبان خلق
العالم فوقه ويتعالى عن أن
يكون له فوق اذ تعالى أن
يكون له رأس والفوق
عبارة عما يكون جهة الرأس
أو خلق العالم تحته فتعالى
عن ان يكون له تحت اذ
تعالى عن ان يكون له
رجل والتحت عبارة عما يلي
جهة الرجل وكل ذلك مما
يستحيل في العقل ولان
المعقول من كونه مختصا
بجهة انه مختص بحيز
اختصاص الجواهر أو
مختص بالجواهر اختصاص
العرض وقد ظهر استحالة
كونه جوهرًا أو عرضًا
فاستحال كونه مختصا بجهة
وان أريد بالجهة غير هذين
المعنيين كان غلطًا في الاسم
مع المساعدة على المعنى
ولانه لو كان فوق العالم
لكان محاذياله وكل محاذ
لجسم فاما أن يكون مثله
أو أصغر منه أو أكبر وكل
ذلك تقدير يحوج بالضرورة
الى مقدر ويتعالى عنه
الخالق الواحد المدبر فأما
رفع الايدي عند السؤال
الى جهة السماء فهو لانها
قبلة الدعاء وفيه أيضا إشارة
الى ما هو وصف للمدعو
من الجلال والكبرياء تنبها
بقصد جهة العلو على صفة
المجد والعلاء فانه تعالى فوق
كل موجود بالقهر والاستيلاء

وجه (فكيف كان) تعالى (في الازل مختصا بجهة والجهة حادثة) وهو تعالى كان موجودا في الازل
ولم يكن شئ من الموجودات لان كل موجود سواء حدث (أو كيف صار بجهة بعد ان لم يكن له أبان خلق
الانسان تحته ويتعالى عن أن يكون فوق اذ تعالى أن يكون له رأس والفوق عبارة عما يلي جهة الرأس
أو خلق العالم تحته فتعالى أن يكون له رجل والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل وكل ذلك مما يستحيل في
العقل) فهذا طريق الاستدلال قال أبو منصور التميمي وأما حالة كونه في جهة فان ذلك كاحالة كونه
في مكان لان ذلك يوجب حدوث كون ومحاذاة مخصوصة فيه وذلك دليل على حدوث ما حل فيه فلذلك
أحلنا اطلاق اسم الجهة على الله تعالى اه وقد نبه المصنف على طريق ثان في الاستدلال بقوله (ولان
المعقول من كونه مختصا بجهة انه مختص بحيز) هو كذا أي معنى من الاحياز وقد فسره بقوله (اختصاص
الجواهر أو مختص بالجواهر اختصاص العرض وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضًا) أو جسمًا اذ
الحيز مختص بالجواهر والجسم وقدم ترتيبه سبحانه عنهما وأما العرض فلا اختصاص له بالحيز الا بواسطة
كونه حالًا في الجوهر فهو تابع لاختصاص الجوهر ولما ظهر بطلان الجوهرية والجسمية (فاستحال
كونه مختصا بالجهة) وقال النسفي في شرح العمدة الصور والجهات مختلفة واجتماعها عليه تعالى مستحيل
لتنافيا في أنفسها وليس البعض أولى من البعض لاستواء الشكل في افادة المدح والنقص وعدم دلالة
المحدثات عليه فلا يختص بشئ منها لكان تخصيصه مختص وهذا من أمارات المحدث اه وقال السبكي
صانع العالم لا يكون في جهة لانه لو كان في جهة لكان في مكان ضرورة انه المكالم أو المستلزمة له ولو كان
في مكان لكان متحيزا ولو كان متحيزا لكان مقترا الى جيزه ومكانه فلا يكون واجب الوجود وثبت انه
واجب الوجود وهذا خلف وأيضا لو كان في جهة فاما في كل الجهات وهو محال وشنيع واما في البعض
فيلزم الاختصاص المستلزم للافتقار الى المخصص الذاتي للوجوب اه (وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين)
مما ليس فيه حلول حيز ولا جسمية (كان غلطًا في الاسم مع المساعدة على المعنى) ولكن ينظر فيه
أمر جع ذلك المعنى الى ترتيبه سبحانه عما لا يليق بجلاله فيخطأ من أراد في مجرد التعبير عنه بالجهة لاجلها
بما لا يليق ولعدم وروده في اللغة أو يرجع الى غيره فيرد قوله صوناع الضلالة ثم نبه المصنف على
طريق ثالث في الاستدلال بقوله (ولانه لو كان فوق العالم) كما يقوله بعض المجسمة (لكان محاذياله)
أي مقابلا (وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله أو أصغر منه) كما يقوله هشام بن الحكم الرافضي (أو
أكبر) منه (وكل ذلك) مستحيل في حقه تعالى اذ هو (تقدير يحوج الى مقدر ويتعالى عنه الخالق
الواحد المدبر) جل سبحانه وقال المصنف في الجامع العوام أعلم ان الفوق اسم مشترك يطلق للمعنيين
أحدهما نسبة جسم الى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والاخر أسفل يعني ان الاعلى من جانب رأس
الاسفل وقد لاهذا المعنى فيقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير والاول يستدعي جسمًا
حتى ينسب الى جسم والثاني لا يستدعيه فليعتقد المؤمن ان الاول غير مراد وانه على الله تعالى محال فانه
من لوازم الاجسام أو لوازم اعراض الاجسام فان قيل فما بال الايدي ترفع الى السماء وهي جهة العلو
فأشار المصنف الى الجواب بقوله (فاما رفع الايدي عند السؤال) والدعاء (الى جهة السماء فهو لانها
الدعاء) كما ان البيت قبله الصلاة يستقبل بالصدر والوجه والمعبود بالصلاة والمقصود بالدعاء منزعه عن الحول
بالبيت والسماء وقد أشار النسفي أيضا فقال ورفع الايدي والوجوه عند الدعاء تعبد محض كالتوجه
الى الكعبة في الصلاة فالسماء قبله الدعاء كالبيت قبله الصلاة (وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو
من الجلال) والعظمة (والكبرياء تنبها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء فانه تعالى فوق كل
موجود بالقهر والاستيلاء) ويدل لذلك قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لان ذكر العبودية في
وصف من الله فوقه يؤكد احتمال فوقية القهر والاستيلاء وقد ذكر المصنف في الاقتصاد سر الإشارة

بالدعاء الى السماء على وجهه فيه طول فراجعه فان قبيل نفيه عن الجهات الست اخبار عن عدمه اذ
لاعدم أشد تحقيقاً من نفي المذكور عن الجهات الست وهذا سؤال سمعه محمود بن سبكتين من
الكرامية وألقاه على ابن فورك قلت النفي عن الجهات الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه ما لو كان
لكان في جهة من الذات لا نفي ما يستحيل ان يكون في جهة منه الا ترى ان نفي نفسه عن الجهات
الست لا يكون ذلك اخباراً عن عدمه لان نفسه ليست بجهة منه وأما قول المعتزلة القائمان بالذات
يكون واحداً منهما بجهة صاحبه لا محالة فالجواب عنه هذا على الاطلاق أم بشرط ان يكون كل
واحد منهما محدوداً بمتناهي الأول ممنوع والثاني مسلم ولكن الباري تعالى يستحيل ان يكون محدوداً
بمتناهي (تنبيه) هذا المعتقد لا يخالف فيه بالتحقيق سني لا محدث ولا نقيب ولا غيره ولا يجيء قط في
الشرع على لسان نبي التصريح بلفظ الجهة فالجهة بحسب التفسير المتقدم منفية معنى ولفظاً وكيف لا
والحق يقول ليس كمثله شيء ولو كان في جهة بذلك الاعتبار لكان له أمثال فضلاً عن مثل واحد وما نقله
القاضي عياض من ان المحدثين والفقهاء على الجهة ليس المعنى ما قام القاطع بخلافه ولم ينقل عن أحد
منهم انه تعالى في جهة كذا تعالى الله عن ذلك لكن لما ثبت سمعاً قرأنا الرحمن على العرش استوى وهو
القاهر فوق عباده يخافون ربهم من فوقهم وسنة حيث قال صلى الله عليه وسلم للسوداء أين الله فأشارت
نحو السماء فقال أعنتها فأنهم مؤمنة الى غير ذلك من الظواهر وكان أصلهم ثبوت المعتقدات من السمع
فاعتقدوا ان هنالك صفة تسمى بالاستواء على العرش لا تشبه استواء المخلوقين وصفة أخرى تسمى بفوق أي
فوق عباده أي العرش ومن دونه الله أعلم بذلك الاستواء وأعلم بتلك الفوقية بهذا صرح الامام أحمد بن
حنبل على ما نقل عنه المقدسي في رسالة الاعتقاد وأعلم ان المنظور اليهم انما هم الائمة القدوة والعلماء
الجليلة ولا عبرة بالقلادة الواقعة مع ظاهري المنقول الذين لم يفرقوا بين الحكم منه والمتشابه وسبأني تمام البحث
فيه في الاصل الذي يليه وأما الصوفي فيقول بحال ان يكون الباري في جهة اذ تلك الجهة اما ان تكون
غيره أولاً فان لم تكن غيره فلا جهة وان كانت غيره فاما قديمة أو حادثه والجميع باطل قال صلى الله
عليه وسلم كان الله ولا شيء معه * (تكميل) * ذكر الامام قاضي القضاة ناصر الدين ابن المنير الاسكندري
المالكي في كتابه المنتقى في شرف المصطفى لما تكلم على الجهة وقرر نفيها قال ولهذا أشاؤ مالك رحمه
الله تعالى في قوله صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فقال مالك انما خص يونس بالتنبيه على
التنزيه لانه صلى الله عليه وسلم رفع الى العرش ويونس عليه السلام هبط الى قاموس البحر ونسبته مامع
ذلك من حيث الجهة الى الحق جل جلاله نسبة واحدة ولو كان الفضل بالمكان لكان عليه السلام أقرب
من يونس بن متى وأفضل ولما نسي عن ذلك ثم أخذ الامام ناصر الدين يبدى ان الفضل بالمكان لان العرش
في الرفيق الاعلى فهو أفضل من السفلى فالفضل بالمكان لا بالمكان هكذا نقله السبكي في رسالة الرد على
ابن زفيل (الاصل الثامن العلم بانه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذي أراد الله تعالى بالاستواء) هذا
الاصل معقود لبيان انه تعالى غير مستقر على مكان كما قدمه صريحاً في ترجمة أصول الركن الأول ونبه
عليه هنا بالجواب عن تمسك القائلين بالجهة والمكان فان الكرامية يثبتون جهة العالمين غير استقرار
على العرش والحشوية وهم المحسمون مصرحون بالاستقرار على العرش وتوسكوا بظواهر من قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وحديث العجيجين ينزل ربنا كل ليلة الحديث وأجيب عنه بجواب اجابى
هو كالمقدمة للاجوبة التفصيلية وهو ان الشرع انما ثبت بالعقل فان ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على
صدق المبلغ وانما تثبت هذه الدلالة بالعقل فلو اتى الشرع بما يكذبه العقل وهو شاهد بطل الشرع
والعقل معاً اذا تقرر هذا فنقول كل لفظ يرد في الشرع مما يستند الى الذات المقدسة بان يطلق اسماً أو
صفة لها وهو يخالف للعقل وبسمى المتشابه لا يخلو اماناً يتوارأ وينقل آحاداً والاسناد ان كان نصاً

* (الاصل الثامن) * العلم
بانه تعالى مستو على عرشه
بالمعنى الذي أراد الله تعالى
بالاستواء

لا يحتمل التأويل قطعنا باقتراء ما قلناه أو سهوه أو غلطه وإن كان ظاهراً فظاهره غير مراد وإن كان متواتراً فلا يتصور وإن يكون نصاً لا يحتمل التأويل بل لابد وإن يكون ظاهراً واجتهدنا في القول بالاحتمال الذي ينفيه العقل ليس مراداً منه ثم إن بقي بعد انتفائه احتمال واحد تعين أنه المراد بحكم الحال وإن بقي احتمالان فصاعداً فلا يخلو ما إن يدل قاطع على واحد منهما أو لا فإن دل على واحد لم يدل على التعيين فهل يعين بالنظر والاجتهاد دفعاً للخط عن العقائد أو لا خشية الحاد في الاسماء والصفات الأولى مذهب الخلف والثاني مذهب السلف وستأتي أمثلة التنزيل عليهم ما أو ما الأجوبة التفصيلية فقد أجيب عن آية الاستواء بأنها تؤمن بأنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من الممكن والمماسمة والمحاذاة لها القيام البراهين القطعية باستحالة ذلك في حقه تعالى بل تؤمن بأن الاستواء ثابت له تعالى بمعنى يليق به تعالى (وهو الذي لا يتنافى وصف الكبرياء ولا يتطرق إليه سمات الحدوث والفناء وهو الذي أريد بالاستواء إلى السماء حيث قال في القرآن ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وقال أيضاً ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وفي طه الرحمن على العرش استوى وفي الاعراف ويونس والرعد والسجدة والحديد ثم استوى على العرش وفي الفرقان ثم استوى على العرش الرحمن (وليس ذلك إلا بطريق القهر والاستيلاء) أي قهره على العرش واستيلائه وهذا جرى عليه بعض الخلف واقصر عليه المصنف هنا وهذا يعني كون المراد به الاستيلاء عند الماتريديّة أخرجاً عن الإرادة أي يجوز أن يكون مراد الآية ولا يتعين كونه المراد خلافاً لما دل عليه كلام المصنف من تعيينه إذ لا دليل على إرادته عينا فالواجب عينا ما ذكر من الإيمان به مع نفي التشبيه وإذا خيف على العامة لقصور أفهامهم عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية وإن لا يقفوا تلك اللوازم فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم من المحذور فإنه قد ثبت إطلاقه وإرادته لغة (كما قال الشاعر) وهو البعيت كما قاله ابن عباد أو الاخطل كما قاله الجوهري في بشرى مروان

(قد استوى بشر على العراق * من غير سيف ودم مهوراق)

كذا نسبته صاحب اسمعيل بن عباد في كتابه نوح السبيل ثم قال فإن قيل فهو مستول على كل شيء فما وجه اختصاصه بالعرش بالذكري قيل كما هو رب كل شيء وقال رب العرش العظيم فإن قيل فما معنى قولنا عرش الله إن لم يكن عليه قيل كما تقول بيت الله وإن لم يكن فيه والعرش في السماء تطوف به الملائكة كما أن الكعبة في الأرض تطوف بها الناس إلى هنا كلام صاحب وهو وإن كان يميل إلى رأي الاعتزال غير أنه وافق أهل السنة فيما قاله هنا ومثل ذلك أيضاً قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم * جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقال الجاحظ في كتاب التوحيد ما نصه قد زعم أصحاب التفسير عن عبد الله بن عباس وهو صاحب التأويل والناس عليه عيال أن قوله استوى استولى وهذا القول قد رده ابن تيمية الجاحظ في كتاب العرش وقال إن الجاحظ رجل سوء معتزلي لا يؤثق بنقله قال التقي السبكي وكتاب العرش من أقبح كتبه وما وقف عليه الشيخ أبو حيان ما زال يابنه حتى مات بعد أن كان يعظمه قال فيه استوى في سبع آيات بغير لام ولو كانت بمعنى استولى لجاءت في موضع وهذا الذي قاله ليس بلازم فالمجاز قد يطرد وحسنه أن لفظ استوى أعذب وأخضر وليس هو من الأطراد الذي يجعله بعض الأصوليين من علامة الحقيقة فإن ذلك الأطراد في جميع موارد الاستعمال والذي حصل هنا أطراد استعمالها في آيات فأين أحدهما من الآخر ثم إن استوى وزنه افتعل فالسين فيه أصلية واستولى وزنه استعمل فالسين فيه رائدة ومعناه من الولاية فهما مادان متغايران في اللفظ والمعنى والاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون إلا بحق والاستواء صفة للمستوى في نفسه بالكمال والاعتدال والاستيلاء صفة متعدية إلى غيره فلا يصح أن يقال استولى

وهو الذي لا يتنافى وصف
الكبرياء ولا يتطرق إليه
سمات الحدوث والفناء
وهو الذي أريد بالاستواء
إلى السماء حيث قال في
القرآن ثم استوى إلى السماء
وهي دخان وليس ذلك
إلا بطريق القهر والاستيلاء
كما قال الشاعر
قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهوراق

حتى يقال على كذا ويصح ان يقال استوى ويتم الكلام فلو قال استولى لم يحصل المقصود ومراد المتكلم
الذي يفسر الاستواء بالاستيلاء التنبيه على صرف اللفظ عن الظاهر الموهوم للتشبيه واللفظ قد يستعمل
مجازاً في معنى لفظ آخر ويلاحظ معه معنى آخر في لفظ المجاز لو عبر عنه باللفظ الحقيقي لاختل المعنى وقد
يريد المتكلم ان الاستواء من صفات الافعال كالاتواء المتعوض من كل وجه ويكون السبب في لفظ
الاتواء عذوبتها واختصاصها دون ما ذكرناه ولكن ما ذكرناه أحسن وأمكن مع مراعاة معنى
الاتواء وانظر قول الشاعر * قد استوى بشر على العراق * لو أتى بالاستيلاء لم تكن له هذه الطلاوة والحسن
والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تأدية هذا المعنى
فالاستواء في اللغة له معنيان أحدهما الاستيلاء بحق وكما فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا
معنى واحداً فاذا قال المتكلم في تفسير الاتواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو أمر يمكن في حقه
سبحانه وتعالى فالقدم على هذا التأويل لم يرتكب محذوراً ولا وصف الله تعالى بما لا يجوز عليه والمفوض
المنزلة لا يجزم على التفسير بذلك لاحتمال ان يكون المراد خلافه وقصور افهامنا عن وصف الحق سبحانه
وتعالى مع تزجيه عن صفات الاجسام قطعاً والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلبوس والقعود ومعناه
مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزله عنها ومن أطلق القعود وقال انه
لم يرد صفات الاجسام قال شيئاً لم تشهد له به اللغة فيكون باطلاً وهو كالمقرر بالتجسيم المنكر له فيؤخذ
بإقراره ولا يفيد انكاره واعلم ان الله تعالى كامل الملك أزلاً وأبداً والعرش وما تحتها حادث فأتى قوله
تعالى ثم استوى على العرش لحديث العرش لا يحدث الاستواء اه وقال البخاري في صحيحه في كتاب
التوحيد باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم قال الحافظ ابن حجر في شرحه ذكر قطعيتين من
آيتين وتلطفت في ذكر الثانية عقب الاولى لرد من توهم من قوله في الحديث كان الله ولم يكن شئ قبله وكان
عرشه على الماء ان العرش لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا قول من زعم من الفلاسفة ان العرش
هو الخالق الصانع فأردف بقوله رب العرش العظيم إشارة الى ان العرش مروب وكل مروب مخلوق وختم
السبب بالحديث الذي فيه فاذا أنما موسى أخذ بقائمة من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على
انه جسم مركبه ابعاض واجزاء والجسم المؤلف محدث مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت
أقوال أهل التفسير على ان العرش هو السربر وانه جسم خلقه الله تعالى وأمر الملائكة بحمله وتعبد لهم
بتعظيمه والاعواف به كما خلق في الارض نبيا وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وفي الآيات
والاحاديث والآثار دلالة على ما ذهبوا اليه ثم قال البخاري وقال أبو العالية استوى الى السماء ارتفع
وقال مجاهد استوى علا على العرش قال ابن بطال اختلفوا في الاستواء هنا فقالت المعتزلة معناه الاستيلاء
بالقهر والغلبة وقالت المجسمة معناه الاستقرار وقال بعض أهل السنة معناه ارتفع وبعضهم معناه علا
وبعضهم معناه الملك والقدرة وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من فعل الشئ وخص لفظ العرش
ليكونه أعظم الاشياء وقيل ان على بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أي فيما يتعلق بالعرش
لانه خلق الخلق شيئاً بعد شئ قال ابن بطال أما قول المعتزلة ففاسد لانه لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله
ثم استوى يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بقهر من غالبه وهذا منتف عن الله تعالى وقول المجسمة أيضاً فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام
ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولا يثق بالمخالفات قال وأما تفسيره بعلا فهو صحيح
وهو المذهب الحق وقول أهل السنة لانه تعالى وصف نفسه بالعلى وهي صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل الاستواء صفة ذات أو صفة فعل
فن قال معناه علا قال هي صفة ذات ومن قال غير ذلك قال هي صفة فعل وان الله فعل فعلا سماء استوى

على عرشه لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ملخصا قال الحافظ وقد ألزمه من فسر بالاستيلاء
بمثل ما ألزم هو به من انه صار قاهرا بعد ان لم يكن فيلزم انه صار عاليا بعد ان لم يكن والانفصال عن ذلك
للفريقين بالنسبة بقوله تعالى وكان الله عليا حكيا فان أهل العلم بالنفسير قالوا معناه لم يزل كذلك
وبقي من معاني استوى ما نقل عن ثعلب استوى الوجه اتصل واستوى القمر امتلاء واستوى فلان
وفلان تماثلا واستوى الى المكان أقبل واستوى القائم قاعدا والنائم قاعدا ويمكن رد بعض هذه المعاني
الى بعض وكذا ما تقدم عن ابن بطال وقد نقل أبو اسمعيل الهروري في الفاروق بسنده الى داود بن علي بن
خلف قال كما عند أبي عبد الله بن الاعرابي يعني محمد بن زياد البغوي فقال له رجل الرجن على العرش
استوى فقال هو على العرش كما أخبر قال يا أبا عبد الله انما معناه استوى فقال اسكت لا يقال استوى
على الشيء الا ان يكون له مضاد ونقل البغوي في تفسيره عن ابن عباس وأ كثر المفسرين ان معناه ارتفع
وبخوه قال أبو عبيدة والفراء وغيرهما اه (واضطر أهل الحق الى هذا التأويل كما اضطر أهل الباطل
الى تأويل قوله تعالى وهو معكم أين ما كنتم اذ جعل ذلك بالاتفاق على الاحاطة والعلم) قال أبو نصر القشيري
في التذكرة الشرقية فان قيل أليس الله يقول الرجن على العرش استوى فيجب الاخذ بظاهره قلنا
الله يقول أيضا وهو معكم أين ما كنتم ويقول تعالى ألا انه بكل شيء محيط فينبغي أيضا ان تأخذ بظاهر هذه
الآيات حتى يكون على العرش وعندنا ومعنا ومحيطا بالعالم محرقابه بالذات في حالة واحدة والواحد
يستحيل ان يكون بذاته في حالة بكل مكان قالوا قوله تعالى وهو معكم يعني بالعلم وبكل شيء محيط احاطة
العلم قلنا وقوله تعالى على العرش استوى فهور حفظ وابق اه (و) كذا (جعل قوله صلى الله عليه وسلم
قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرجن) رواه مسلم في صحيحه وفيه أيضا ان قلوب بني آدم كلها بين
أصبعين من أصابع الرجن يقلبها كقلب واحد يصرفه كيف شاء (على القدرة والقهر) مجاز بعلاقة
ان اليد في الشاهد محل لظهور سلطان القدرة والقهر فحسن اطلاق اليد واردة القدرة والقهر قصدا
للمبالغة اذ المجاز أبخ (وكذا جعل قوله صلى الله عليه وسلم الحجر الاسود بين الله في أرضه) أخرجه أبو
عبيد القاسم بن سلام بلفظه وروى ابن ماجه نحوه من معناه من حديث أبي هريرة رفعه بلفظ من فاوض
الحجر الاسود فانما يفاوض يد الرجن (على التشريف والاكرام) والمعنى انه وضع في الارض للتنجيس
والاستسلام تشريفا لله كما شرفت اليمين وأكرم موضعها للتقبل دون اليسار في العادة فاستعمل لفظ اليمين
للمجبر لذلك أولان من قبله أو استلمه فقد فعل ما يقتضى الاقبال عليه والرضا عنه وهما لازمان عادة
لتقبل اليمين والحاصل ان لفظ اليمين استعمل للمجبر للمعنيين أو لاحدهما ثم أضيف اضافة تشريف
واكرام (لانه لو ترك على ظاهره لزم منه المحال فكذا الاستواء لو ترك على الاستقرار والتمكن لزم منه)
المحال ويتأمل بعض الآيات والاخبار دون بعض على حكم النفي والتشهي ليس في الشرط والمقصود من
هذه المعارضة انه يعرف ان الخصم يضطر الى التأويل فلنتمكن التأويلات على وفق الاصول فان قيل فهذا
يشعر بكونه مغلوبا مقهورا قبل الاستواء قيل انما يشعر بما قلتم ان لو كان للعرش وجود قبل الخلق وكان
قديما والعرش مخلوق وكل ما خلقه حصل مسخر تحت خلقه فلو لا خلقه اياه لما حدث ولو لا بقاءه اياه لما بقي
ونص على العرش لانه أعظم الخلق لو فات فيما نقل الينا واذا نص على الاعظم فقد اندرج تحته مادونه قال
ابن القشيري ولو أشعر ما قلنا توهم غلبته لا يشعر قوله وهو القاهر فوق عباده بذلك أيضا حتى يقال كان
مقهورا قبل خلق العباد هيئات اذ لم يكن للعباد وجود قبل خلقه اياهم بل لو كان الامر على ما توهمه
الجهلة من انه استواء بالذات لا يشعر ذلك بالتغيير واعوجاج سابق على وقت الاستواء فان الباري تعالى
كان موجودا قبل العرش ومن أنصف علم ان قول من يقول العرش بالرب استوى أهمل من قول من
يقول الرب بالعرش استوى فالرب اذا موصوف بالعلو وفوقية الرتبة والعظمة منزعه عن الكون في المكان

واضطر أهل الحق الى هذا
التأويل كما اضطر أهل
الباطل الى تأويل قوله
تعالى وهو معكم أينما كنتم
اذ جعل ذلك بالاتفاق على
الاحاطة والعلم وحمل قوله
صلى الله عليه وسلم قلب
المؤمن بين أصبعين من
أصابع الرجن على القدرة
والقهر وحمل قوله صلى الله
عليه وسلم الحجر الاسود بين
الله في أرضه على التشريف
والاكرام لانه لو ترك على
ظاهره لزم منه المحال
فكذا الاستواء لو ترك
على الاستقرار والتمكن
لزم منه

وعن المحاذاة ثم قال وقد نبغت نابغة من الرعاع لولا استزلالهم للعوام بما يقرب من افهامهم ويتصوفا
أوهامهم لاجلت هذا المكتوب عن تلطيفه بذكرهم يقولون نحن نأخذ بالظاهر ونجري الآيات
الموهمة تشبيها والاختبار المقتضية حدا وعضوا على الظاهر ولا يجوز أن نفارق التأويل إلى شيء من ذلك
وينسكون بقول الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهؤلاء والذين أروا حناييده أضر على الاسلام من
اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان لان ضلالان الكفار ظاهرة يتجنبها المسلمون وهؤلاء أتوا
الدين والعوام من طريق يغتر به المستضعفون فأوحوا إلى أوليائهم بهذه البدع وأحلوا في قلوبهم
وصف المعبود سبحانه بالاعضاء والجنوارح والركوب والنزول والاتكاء والاستلقاء والاستواء بالذات
والتردد في الجهات فمن أصغى إلى ظاهرهم يبادر بوجهه إلى تخيل المحسوسات فاعتقد الفضائح فسال به السبل
وهو لا يدري اه ثم ذكر المصنف المحال الذي يلزم من تفسير الاستواء بالاستقرار والتكبر فقال هو
(كون المتمكن جسميا مما لا عرش امامه أو كبرمنه أو أصغر وذلك محال وما يؤدي إلى المحال محال)
وتحقيقه انه تعالى لو استقر على مكان أو حاذى مكانا لم يحل من أن يكون مثل المكان أو كبرمنه أو أصغر
منه فان كان مثل المكان فهو اذا متشكل باشكال المكان حتى اذا كان المكان مربعا كان هو مربعا أو
كان مثلثا كان هو مثلثا وذلك محال وان كان أكبر من المكان فبعضه على المكان ويشعر ذلك بأنه
متجزئ وله كل ينطوي على بعض وكان بحيث ينتسب اليه المكان بأنه ربعة أو خمسة وان كان أصغر
من ذلك المكان بقدر لم يتميز عن ذلك المكان الا بتحديد وتطرق اليه المساحة والتقدير وكل ما يؤدي إلى
جواز التقدير على الباري تعالى فتجوزه في حقه كفر من معتقده وكل من جاز عليه الكون بذاته على محل
لم يتميز عن ذلك المحل الا بكونه وصف الباري بالكون ومقي جاز عليه موازاة مكان أو مماسته جاز عليه
مباينته ومن جاز عليه المباينة والمماس لم يكن الا احادنا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماس والمباينة
على اجزائه وقصارى الجهلة قولهم كيف يتصور موجود لا في محل وهذه الحكمة تصدر عن بدع وغوائل
لا يعرف غورها وقعرها الا كل غواص على بحار الحقائق وهبات طلب الكيفية حيث يستحيل محال
والذي يدحض شبههم أن يقال لهم قبل أن يخلق العالم أو المكان هل كان موجودا أم لا فن ضرورة
العقل أن يقول بلى فيلزمه لو صح قوله لا يعلم موجودا الا في مكان أحد أمرين اما أن يقول المكان
والعرش والعالم قديم واما أن يقول الرب تعالى محدث وهذا مآل الجهلة والحشوية ليس القديم بالمحدث
والمحدث بالقديم ونعوذ بالله من الخيرة في الدين قال ابن الهمام في المسامرة وعلى نحو ما ذكرنا في الاستواء
يجري كل ما ورد في الكتاب والسنة مما طاهره الجسمية في الشاهد كالاصبع والقدم واليد والعين فيجب
الآيمان به محصو بالتزويه فان كلا منها صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به وهو سبحانه
وتعالى أعلم به وقد يؤول كل من ذلك لاجل صرف فهم العامة عن الجسمية وهو يمكن أن يراد ولا يجزم
بارادته خصوصا على رأي أصحابنا يعني المتأريديه انها من التشابهات وحكم التشابه انقطاع راجع معرفة
المراد منه في هذه الدار والالكان قد علم اه قال تلميذه ابن أبي شريف وهذا بناء على القول بالوقف
في الآيات على قوله الا الله وهو قول الجمهور واعلم ان كلام امام الحرمين في الارشاد يميل إلى طريق
التأويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به
حقدا اتباع السلف فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكأثره رجع إلى اختيار التفويض لناخر
الرسالة ومال الشيخ عز الدين بن عبد السلام إلى التأويل فقال في فتاويه طريقة التأويل بشرطها أقربها
إلى الحق ويعني بشرطها أن يكون على مقتضى لسان العرب وتوسط ابن دقيق العيد فقال نقبل التأويل
اذا كان المعنى الذي أوله به قريبا مفهوما من مخاطب العرب وتوقف فيه اذا كان بعيدا وجرى شيخنا
المصنف يعني ابن الهمام على التوسط بين أن ندعو الحاجة اليه لخلل في فهم العوام وبين أن لاندع الحاجة

كون المتمكن جسميا مما لا
العرش امامه أو كبرمنه
أو أصغر وذلك محال وما
يؤدي إلى المحال فهو محال

الى ذلك اه وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد اما ما ورد من ظاهر الخطاب والسنة ما يوههم
بظاها تشبيها فالسلف فيه طريقان احدهما الاعراض فيها عن الخوض فيها وتفويض علمها الى الله
تعالى وهذه طريقة ابن عباس وعامة الصحابة واليهاد ذهب كثير من السلف وذلك مذهب من يقف
على قوله وما يعلم تأويله الا الله ولا يستبعد أن يكون لله تعالى سرفى كتابه والصحيح ان الخروف المقطعة من
هذا القبيل و يعلم بالدليل يقينا ان ركا من أركان العقيدة ليس تحت ذلك السر لان الله تعالى لا يؤخر
البيان المفتر عليه عن وقت الحاجة ولا يكتف كتماننا والطريقة الثانية الكلام فيها وفي تفسيرها بأن يردها
عن صفات الذات الى صفات الفعل فيحمل النزول على قرب الرحمة واليد على النعمة والاستواء على القهر
والقدرة وقد قال صلى الله عليه وسلم كتمان يديه بين ومن تأمل هذا اللفظ انتفى عن قلبه ريب التشبيه وقد
قال تعالى الرحمن على العرش استوى وقال ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم
فكيف يكون على العرش ساعة كونه سادسهم الآن برود ذلك الى معنى الادراك والاحاطة لاني معنى
المكان والاستقرار والجهة والتحديد اه وقول والد امام الحرمين وذلك مذهب من يقف على قوله الخ
ومثله ما مر عن ابن أبي شريف قدرده الامام القشيري في التذكرة الشرقية حيث قال وأما قول الله عز وجل
وما يعلم تأويله الا الله انما يريد به وقت قيام الساعة فان المشركين سألو النبي صلى الله عليه وسلم عن الساعة
أيان مرساها ومتى وقوعها فالمتشابه اشارة الى علم الغيب فليس يعلم عواقب الامور الا الله عز وجل ولهذا
قال هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله أي هل ينظرون الا قيام الساعة وكيف يسئخ لقائل أن يقول
في كتاب الله تعالى مالا سبيل لمخلوق الى معرفته ولا يعلم تأويله الا الله أليس هذا من أعظم القدرح في
النبوت وان النبي صلى الله عليه وسلم ما عرف تأويل ما ورد في صفات الله تعالى ودعا الخلق الى علم ما لا يعلم
أليس الله يقول بلسان عربي مبين فاذا علمي زعمهم يجب أن يقولوا كذب حيث قال بلسان عربي مبين اذ لم
يكن معلوما عندهم والا فأن هذا البيان واذا كان بلغة العرب فكيف يدعى انه مما لا تعلمه العرب لما كان
ذلك الشيء عربيا فما قول في مقال ما له الى تكذيب الرب سبحانه ثم كان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو
الناس الى عبادة الله تعالى فلو كان في كلامه وفيما يليق به الى أمته شيء لا يعلم تأويله الا الله تعالى لكان
للقوم أن يقولوا اين لنا أو لامن تدعونا اليه وما الذي تقول فان الايمان بما لا يعلم أصله غير متأت ونسبة النبي
صلى الله عليه وسلم الى أنه دعا الى رب موصوف بصفات لا تعقل أمر عظيم لا يتخيله مسلم فان الجهل بالصفات
يؤدي الى الجهل بالموصوف والغرض أن يستبين من معه مسكة من العقل ان قول من يقول استواءه
صفة ذاتية لا يعقل معناها والبدن صفة ذاتية لا يعقل معناها والقدم صفة ذاتية لا يعقل معناها ثم به ضمنه
تكليف وتشبيه ودعاء الى الجهل وقد وضع الحق لذي عيبي وليت شعري هذا الذي ينكر التأويل بطرد
هذا لانكار في كل شيء وفي كل آية أم يقنع بترك التأويل في صفات الله تعالى فان امتنع من التأويل أصلا
فقد أبطل الشريعة والعلوم اذ ما من آية وخبر الا ويحتاج الى تأويل وتصرف في الكلام لان ثم أشياء لا بد
من تأويلها لاختلاف بين العقلاء فيه الا المحدث الذين قصدتهم التعطيل للشرائع والاعتقاد لهذا يؤدي الى
ابطال ما هو عليه من التمسك بالشرع وان قال يجوز التأويل على الجملة الا فيما يتعلق بالله وبصفاته فلا
تأويل فيه فهذا يصير منه الى أن ما يتعلق بغير الله تعالى يجب أن يعلم وما يتعلق بالانواع وصفاته يجب
التقاضي عنه وهذا لا رضى به مسلم وسر الامران هؤلاء الذين غشوا عن التأويل معتقدون حقيقة
التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يد لا كلال يدى وقدم لا كلال قدم واستواء بالذات لا كما تعقل فيما
بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض ان
أجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم
والعظم والعصب والمخ فان أخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقراءم هذه الاعضاء فهو الكفر وان لم

بمكانه الاخذ بها فمن الاخذ بالظاهر ألت قد تركت الظاهر وعلمت تقدم الرب تعالى عما يوههم الظاهر
 فكيف يكون أخذاً بالظاهر وان قال المصنف هذه الظواهر لا معنى لها أصلاً فهو حكم بانها ملغاة وما كان
 في ابلاغها السبب فائدة وهي هدر وهذا محال وفي لغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا
 يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد في تحاشي عن التأويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن أحاط
 بطرق من العربية هان عليه مدرك الحقائق وقد قيل وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فكأنه
 قال والراسخون في العلم أيضاً يعلمونه ويقولون آمنا به فان الايمان بالشئ انما يتصور بعد العلم اماما لا يعلم
 فالإيمان به غير متأت ولهذا قال ابن عباس انما من الراسخين في العلم اه قلت وهذا الذي ذهب اليه هو
 مختار شيخ جده ابن فورك واليه ذهب العزيز بن عبد السلام في رسائله من رسائله التي أرسلها جواباً لملك
 الاشرف موسى وهي بطولها في طبقات ابن السبكي وهو بظاهره يخالف لمذهب السلف القائلين بامرارها
 على ظواهرها وقد مررت في آخر الفصل الثاني شروط للتأويل واجمع النظر اليها لتعلم انه كيف يجوز
 ولن يجوز متى يجوز ولندكر نص امام الحرمين في الرسالة النظامية في هذه المسئلة وهي آخر مؤلفاته
 على ما زعم ابن أبي شريف قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال امام الحرمين في الرسالة النظامية اختلفت
 مسائل العلماء في هذه الظواهر فرأى بعضهم تأويلها والترم ذلك في أي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
 أئمة السلف الى الانكشاف عن التأويل واجزاء الظواهر على موارد هاتوغو بض معانيها الى الله عز وجل
 والذي ترضيه رأيا وندين الله به عقيدة اتباع سلف الامة للدليل القاطع ان اجماع الامة حجة فلو كان تأويل
 هذه الظواهر حتما فلا شك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع الشريعة واذا انصرف عصر
 الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك هو الوجه المتبع اه قال الحافظ وقد تقدم
 النقل عن أهل العصر الثالث وهم فقهاء الامصار كالثوري والاوزاعي ومالك والليث ومن عاصروهم وكذا
 من أخذ عنهم من الأئمة فكيف لا يوثق بما اتفق عليه القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب
 الشريعة اه قلت والى هذا مال المصنف في الجوامع العوام فقد عقد في الكف عن التأويل والخوض فيه
 بابا ذكر فيه ثلاثة أمثلة مثال في الفوقية ومثال في الاستواء ومثال في النزول وقال في أول كتابه المذكور
 ان الحق الصريح الذي لامرأه فيه هو مذهب السلف أعني مذهب الصحابة والتابعين وهو الحق عندنا ان
 كل من بلغه حديث من هذه الاخبار من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور والتقديس والتصديق
 والاعتراف بالعجز والسكوت والكف والامساك والتسليم لاهل المعرفة وقد تقدم شئ من ذلك في الفصل
 الثاني فراجع وقال الحافظ ابن حجر وقسم بعضهم أقوال الناس في هذا الباب الى ستة أقوال قولان لمن
 يجزها على ظاهرها أحدهما من يعتقدها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة وتنفرع من قولهم
 عدة آراء والثاني من ينفي عنها شبهة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات
 فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقة وقولان لمن يثبت كونها صفة ولكن لا يجزها على
 ظاهرها أحدهما يقول لا تؤول شياً منها بل نقول الله أعلم بمراده والاخر يقول فيقول مثل ما معنى
 الاستواء الاستبلاء والبد القدرة ونحو ذلك وقولان لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يجوز أن يكون صفة
 وظاهرها غير مراد ويجوز أن لا تكون صفة والاخر يقول لا يخاض في شئ من هذا بل يجب الايمان به
 لانه من المتشابه الذي لا يدرك معناه اه وقال البكري في شرح الحاجبية اختلف أهل السنة في اتصاف
 الباري تعالى بهذه الصفات التي ظاهرها محال على ثلاثة أقوال الاول قول السلف انها هي صفات زائدة
 على السبع الله أعلم بحقائقها وهي أحد قول الاشعري وهو قول مالك واليه يشير الامام أحمد بقوله
 الآيات المتشابهات خزائن مقفلة حلها تلاتها الثاني كلها مجازات يدل بها على تلك الصفات الثمانية عقلا
 وسمعا وهذا قول الخذاق من الاشاعرة الثالث الوقف وهو اختيار صاحب المواقف والمقترح ثم أهل

التأويل يختلف على طريقين الأول طريق الاقدمين كابن فورك يحملها على مجازاتها الرجعة الى الصفات الثابتة عقلا الثاني طريق المتأخرين وهي التي كانت مركزا في قلوب السلف قبل دخول الحجة برد هذه المتشابهات الى التمثيل الذي يقصد به تصور المعاني العقلية بآثارها في الصور الحسية قسدا الى كمال البيان اه الخ وقال الحافظ ابن حجر لاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة أقوال أحدها انها صفات ذات أثبتها السمع ولا يمتد الى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرها على ما جاءت به مقوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له أخبر الله في كتابه ونبت عن رسوله صلى الله عليه وسلم في الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيهما بتشبيه ولا تعطيل اذ لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شئ من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال أن يأمر الله نبيه بتبليغ ما نزل اليه من ربه وينزل عليه اليوم أكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه حتى نقولوا عنه أقواله وأفعاله وأحواله وصفاته وما فعل بحضرة فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي أراد الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات بقوله تعالى ليس كمثله شئ فمن أوجب خلاف ذلك بعد فهم فقد خالف سبيلهم وبالله التوفيق اه * (تكميل) * قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم نقل الحافظ ابن حجر عن بعضهم انه ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لاراده وليس من سلك طريقة الخلف واثق بأن الذي يتأوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله اه قلت وقد أشار الى ذلك المصنف في الجوامع العوام بما لا مزيد على تحريره (الاصل التاسع) العلم بأن الله تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار (المفهوم من قوله لا يشبه شئ ولا يشبهه شئ) (مقدسا عن الجهات والاقطار) وعن الامكنة والازمنة والتحديد وغير ذلك (مرئى للمؤمنين بالعين والابصار في الدار الآخرة بعد دخولهم دار القرار) نظام المصنف هذا الاصل في سلك أصول الركن المعقود لمعرفة الذات نظرا الى أن نفي الجهة يوهم انه مقتضى للانتفاء فاقضى المقام دفع هذا التوهم ببيان جواز الرؤية عقلا ووقوعها سمعا فهو كالتمتة للكلام في نفي الجهة والمكان قال ابن أبي شريف الكلام في الرؤية في ثلاث مقامات الاول في تحقيق معناها تحرير المحل النزاع بيننا وبين المعتزلة فنقول اذا نظرنا الى الشمس مثلا فرأيناها ثم أعجمنا العين فانا نعلم الشمس عند التغميض علما جليا لكن في الحالة الاولى أمر زائد وكذا اذا علمنا شئ علما تاما جليا ثم رأيناها فانا ندرك بالبدية تفرقة بين الحالتين وهذا الادراك المشتمل على الزيادة نسميه الرؤية قلت يشير الى أن المعنى من الرؤية ما تجده من التفرقة من ادراك الشمس حاله تقلب الحدقة وصرف البصر اليه ومن ادراكها حال انصراف البصر أو تغميضه عنها فالادراك الاول هو المسمى بالرؤية والثاني هو المسمى بالعلم ثم قال ولا تتعلق في الدنيا الا بمقابلة لما هو في جهة ومكان فهل يصح أن تقع بدون المقابلة والجهة والمكان ليصح تعلقه بذات الله تعالى مع التنزيه عن الجهة والمكان المقام الثاني في جوازها عقلا والثالث في وقوعها سمعا اما المقام الثاني فقال الامدى أجمع الأئمة من أصحابنا على أن رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا في الدنيا فأثبتته قوم ونفاه

* (الاصل التاسع) العلم بأنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار مرئى بالعين والابصار في الدار الآخرة دار القرار

آخرون وهل يجوز أن يرى في المنام فصيل لا وقيل نعم والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيا حقيقية ولا خلاف عندنا أنه تعالى يرى ذاته المقدسة والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلا لدى الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته وأما المقام الثالث فقد أطبق أهل السنة على وقوع الرؤية في الآخرة واختلفوا في وقوعها في الدنيا ومقصود المصنف في هذا المقام الاستدلال على وقوعها في الآخرة فقدم الاستدلال عليه بالنقل ثم بالعقل ثم استدل بالنقل أيضا على الجواز على أنه يلزم من ثبوت الوقوع في الآخرة بدليله ثبوت الجواز ثم استدل بالعقل على الجواز فقال (ل قوله تعالى وجوه يومئذ) أي يوم القيامة (ناصرة) أي ذات نصرته وهي نهال الوجه وبهاؤه (إلى ربها ناظرة) أي مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه فتقديم المعمول على هذا للحصر ادعاء وبصح كونه مجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون الحصر ويكون المعنى مكرمة بالنظر إلى ربها قال البكي وتقرر به هذا الدليل عند الأئمة أن النظر الموصول بالي أما بمعنى الرؤية أو هو ملزوم للرؤية بشهادة النقل عن أئمة اللغة فهو إما حقيقة أو مجاز عن الرؤية لكونه عبارة عن تقلب الخدقة نحو المرقى طلبا لرؤيته وقد عذرت هنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعينت الرؤية لكونها أقرب المجازات إلى الحقيقة ثم اشتر هذا المجاز بحيث التحق بالاستعمال الحقيقي كما يشهد به العرف اه وقال النسفي النظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لا يكون إلا نظر العين وهذا بطل قول من قال من المعتزلة إن معنى الآية نعمة ربها منتظرة لأن إلى واحد إلا كذا في نهذيب الأزهري إذا نظر إذا أريد به الانتظار فإنه لا يعلق بالوجه ولا يتعدى إلى كافي قوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون أي منتظرة ولأن جل النظر على الانتظار المفصلي للنعم في دار القرار سمح لما قيل الانتظار موت أحراره ومن الدلائل على جواز الرؤية من الكتاب قوله تعالى كلا أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص الكفار بالحباب تحقيرا لهم واهانة فلو لم تكن المؤمنون بخلافهم لم التحقير وبطل التخصيص وقال النسفي تخصيص الحجاب للكفار دليل على عدمه للآراء اه وقال الربيع سمعت الشافعي يقول في هذه الآية علمنا بذلك أن قومنا غير محجوبين ينظرون إليه لا بضامون في رؤيته ومما دل على الرؤية من الكتاب أيضا قوله تعالى للذين أحسنوا الحسنى وزيادة فقد ورد من طرق صحيحة مرفوعة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن الزيادة فقال النظر إلى الله تعالى وأما في السنة فلما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك وفي بعض الروايات هل تضامون وفي بعضها فانكم ترون ربكم كذلك والمقصود به تشبيه الرؤية بالرؤية لا تشبيه المرقى بالمرق وأخرج القشيري في رسالته حديثا طويلا من رواية جابر بن عبد الله رضي الله عنه وفيه فيكشف لهم الحجاب فينظرون الله تعالى فيتمتعون بنور الرحمن سبحانه حتى لا يبصر بعضهم بعضا وأحاديث الرؤية متواترة معنى فقد وردت بطرق كثيرة عن جمع كثير من الصحابة ثم انهم بعد الجواز اختلفوا هل الوقوع مخصوص بالآخرة وهو قول جماعة واحد قولي الأشعري وظاهر قول مالك وإليه أشار بقوله (ولا يرى في الدنيا تصديقاً لقوله عز وجل لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) وهو اللطيف الخبير قال النسفي في شرح العمدة وتبعه القونوي في أكثر سياقه في شرح عقيدة الطحاوي ولا تعلق للمعتزلة بهذه الآية لأن الأبصار صيغة جمع وهي تفيد العموم فسلبه يفيد سلب العموم وذلك لا يفيد عموم السلب فان قوله لا تدركه الأبصار نفى لقوله تدركه الأبصار وقولنا تدركه الأبصار نفى لمن يدركه كل أحد باعتبار الاستغراق الحاصل من الألف واللام ولما كان نفى الموجبة السالبة الجزئية كان معنى الآية لا يدركه جميع الأبصار ونحن نقول بوجوبه فإنه لا يراه الجميع فان الكافرين لا يرونه بل يراه المؤمنون ولأن المنفى هو الإدراك دون الرؤية وهما غيران فكان نفي الإدراك لا يدل

لقوله تعالى وجوه يومئذ
ناصرة إلى ربها ناظرة ولا
يرى في الدنيا تصديقاً لقوله
عز وجل لا تدركه الأبصار
وهو يدرك الأبصار

على نفي الرؤية وهذا لان الادراك هو الوقوف على جوانب المرفى وحدوده وما يستقبل عليه الادراك من الرؤية نازلا منزلة الاحاطة من العلم ونفي الاحاطة التي هي نقيض الوقوف على الجوانب والحدود لا يقتضي نفي العلم به وكذا هنا ثم مورد الآية وهو وجه التمدح بوجوب ثبوت الرؤية اذ نفي ادراك ما يستحيل رؤيته لا تمدح فيه اذ كل مالا يرى لا يدرك كالعديمات وانما التمدح بنفي الادراك مع تحقق الرؤية اذ انتفاؤه مع ثبوتها دليل ارتفاع نقيضه التناهي والحدود عن الذات فكانت الآية حجة لنا عليهم ولو آمنوا النظر في الآية وعرفوا مواقع الجحاج لا غنموا النقص عن عهدة الآية اهـ * رجع الاول ومنهم من قال وقوع الرؤية غير مخصوصة بالاشخرة بل تقع في الدنيا وهو قول الكثير من السلف والخلف من أهل الحديث والتصوف والنظر واذا قلنا بانه غير مخصوص بالاشخرة فهل هو مخصوص بالانبياء أو غير مخصوص بل يجوز للولي قولان للاشعري وعلى انه مخصوص بالانبياء فهل هو خاص بنبينا صلى الله عليه وسلم أو غير خاص وبالجملة فقد اتفق الكل على وقوعها في الاشخرة لجميع المؤمنين وأما في الدنيا فاختلف فيه صلى الله عليه وسلم على ثلاثة أقوال الاول انه رأى ربه وهو قول أكثر السلف وجاعة الصوفية قال النودى وهو الصحيح الثانى انه لم يروه وهو قول أكثر الاشاعرة وبعض السلف الثالث الوقف وهو اختيار القاضي عياض وبالجملة فاختلاف الصحابة في هذه المسئلة دليل على اعتقادهم جوازها ثم هل يجوز ذلك لاولياء أمتهم على سبيل الكرامة وطريق التبعية في ذلك قولان للاشعري وأكثر أهل التصوف خصوصا المتأخرين على أن ذلك يجوز كرامة وكرامة أولياء الله تعالى مجزئة له صلى الله عليه وسلم هذا حال البقطة وأما في النوم فانفق الأكثر على جوازه ووقوعه ثم هذا المعتقد أما جوازه فيصح التمسك فيه بالسمع والعقل وأما الوقوع فليس الا بالسمع اذ العقل لا يهتدى وقد أورد المصنف على جوازه دليلا من الكتاب وأوردنا معه دلائل أخر من الكتاب ثم أورد دليلا ثانيا فقال (ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام) حكاية عنه اذ قال رب أرني أنظر اليك قال (لن تراني) ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال من وجهين أحدهما انه لو لم تجز الرؤية لما طابها موسى عليه السلام واللازم باطل بالاجماع وتواتر الاخبار بيان اللزوم أن موسى عليه السلام عالم بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل عليه والا يلزم الجهل وهو محال على الانبياء واذا كان عالما بما لا يجوز والرؤية مما لا يجوز على ذلك التقدير يكون طلبه للرؤية عبثا وذلك على الانبياء محال واليه أشار المصنف بقوله (ولبت شعري كيف عرف المعتزلي) القائل بعدم جواز الرؤية (من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام) مع انه نبي كريم من أولى العزم من الرسل أرايت المعتزلي أعرف بالله تعالى منه مع أن المقصود من بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام الدعوة الى العقائد الدينية الحقة والاعمال الصالحة (وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع) المضلة (والاهواء) المختلفة (من الجهلة) بمعنى كلام الله تعالى (الاغبياء) البلاء (أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم) وسلامه وحاصل هذا الاستدلال ان سؤال موسى عليه السلام اياها دليل على انه كان يعتقد انه كان جائزا للرؤية والوجه الثانى انه تعالى عاق الرؤية بشرط متصور السكون وهو استقرار الجبل فدل على انه جائز الوجود اذ تعليق الفعل بما هو جائز الوجود يدل على جوازه كما أن التعليق بما هو ممتنع الوجود أو متحقق الوجود يدل على امتناعه أو تحققه والدليل على أن استقرار الجبل ممكن الثبوت قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فخرجه فجعله دكا لانه انك بنفسه وما أوجده الله تعالى كان جائزا ان لا يوجد لولم يوجده الله تعالى اذ الله تعالى مختار فيما يفعل فاذا جعل الجبل دكا باختياره وكان جائزا أن لا يفعل دل على جواز وجوده قاله النسفي وفي الآية وجوه أخر دالة على جوازها منها انه تعالى ما آيسه وما عاتبه عليه ولو

ولقوله تعالى في خطاب موسى عليه السلام لن تراني ولبت شعري كيف عرف المعتزلي من صفات رب الارباب ماجهله موسى عليه السلام وكيف سأل موسى عليه السلام الرؤية مع كونها محالا ولعل الجهل بذوى البدع والاهواء من الجهلة الاغبياء أولى من الجهل بالانبياء صلوات الله عليهم

كان ذلك جهلا منه بالله تعالى خارجا عن الحكمة لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام بقوله اني أعظلك أن تكون من الجاهلين حيث سأل انجاء ابنه من الغرق بل هذا أولى بالعتاب لان هذا لو كان جهلا منه بربه ابلغ مرتبة الكفر وذلك لم يبلغ هذه الرتبة فان قالوا مراده أني آية من آياتك قلنا لو كان المراد كذلك لقال أنظر اليها ولقال لن ترى آياتي ومنها قوله لن تراني فانه يقتضى نفي الوجود لا الجواز اذ لو كان ممنوع الرؤية لكان الجواب أن يقول لست بمشعري أو لا تصح رؤيتي ولمالم يقل ذلك دل على انه مشعري اذ الموضع موضع الحاجة الى البيان ألا ترى أن من في كه حجر فظنه انسان طعاما وقاله أعطينيه لآكله كان الجواب الصحيح انه لا يؤكل أما اذا كان طعاما صح أن يقول المجيب انك لن تأكله ويجوز على الانبياء الريب في أمر يتعلق بالغيب فيحمل على أن ما اعتقده جائز ولكن ظن أن ما اعتقده جوازه تأخر فيرجع النفي في الجواب الى السؤال وقد سألهما في الدنيا فينصرف النفي اليها اذ الجواب يكون على قضية السؤال فتأمل وأما الاستدلال عقلا فأشار المصنف الى ذلك بقوله (وأما وجه اجراء آية الرؤية) وهي قوله تعالى الى ربها ناظرة (على الظاهر) فقد دل العقل على جوازه وذلك (انه غير مؤد الى المحال) فوجب أن لا يعدل عن الظاهر اذ العدول انما يجوز عند عدم امكانه لامع امكانه ثم علل قوله غير مؤد الى المحال بقوله (فان الرؤية نوع كشف وعلم) للمدرك بالمرئي يخلق الله هذا النوع عند مقابلة الحاسة للمرئي بحسب ما حوت به العادة الالهية (الا انه أتم وأوضح من العلم) أي ان مسمى الرؤية هو الادراك المشتمل على الزيادة على الادراك الذي هو علم جلي كما قدمنا أول هذا الاصل اذ هو العلم الذي لا ينقص منه قدر من الادراك (فاذا جاز تعلق العلم به) من غير أن ينقص منه قدر من الادراك (وليس في جهة) أي من غير مقابلة بين الباصرة والمرئي في جهة مع تلك المقابلة مسافة خاصة بين الحاسة والمرئي الكائن في تلك الجهة ومن غير احاطة بمجموع المرئي (جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة) وقولي من غير مقابلة الخ فيه دفع لقول المعتزلة والحشكية القائلين بان من شرائط الرؤية مقابلة المرئي للباصرة في جهة من الجهات وقولي مع تلك المقابلة مسافة خاصة رد على قولهم ان من شرائط الرؤية عدم غاية البعد بحيث ينقطع ادراك الباصرة وعدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية ولذلك لا يرى باطن الاجفان وقولي من غير احاطة بمجموع المرئي اشارة الى نفي كون الرؤية تستلزم الاحاطة بالمرئي لتكون متمتعة في حقه تعالى لانه لا يحاط به قال تعالى ولا يحيطون به علما والحاصل انه يجوز عقلا أن يخلق القدر المذكور من العلم في الحى على وفق مشيئته تعالى من غير مقابلة لجهة أخرى وقولي بمجموع المرئي فيه تنبيه على انه اذا ثبت أن المجموع المتركب من أجزاء متناهية يرى دون احاطة فالذات المنزهة عن التركيب والتناهي والحدود والجهة أولى بان تنقل رؤيتها عن الاحاطة والدليل على جواز أن يخلق الله قدر من العلم من غير مقابلة بحاسة البصر أصلا ما ورد في الصحيحين من حديث أنس رفعه أنهم اصفوفكم فاني أراكم من وراء ظهري وعند البخاري وحده عن أنس أقبوا اصفوفكم وتراصوا وعند النسائي استنوا استنوا فوالذي نفسي بيده اني أراكم من خلفي كما أراكم من بين يدي والدليل على قولنا من غير احاطة رؤيتنا السماء فانما نراها ولا نحيط بها وقد ظهر مما تقدم أن المصنف استدلل لجواز الرؤية من غير جهة صريحا ومن غير احاطة ضمنا لوقوع أمور ثلاثة الأول والثالث منها لجوازه من غير مقابلة لجهة ومن غير مسافة خاصة والثاني لجوازه من غير احاطة وقد أشرنا الى الأول والثاني وأشار الى الثالث بقوله (وكما يجوز أن يرى الله تعالى الخلق) أي كون ذلك القدر من العلم المسمى بالرؤية مشبها في كونه دون مقابلة رؤية الله تعالى ايانا فانه تعالى يرى خلقه (وليس في مقابلتهم) في جهة باتفاق منا ومن المعتزلة (جاز أن يراه الخلق من غير مقابلة) فالرؤية نسبة خاصة بين طرفي راء ومرئي

وأما وجه اجراء آية
الرؤية على الظاهر فهو انه
غير مؤد الى المحال فان الرؤية
نوع كشف وعلم الا انه أتم
وأوضح من العلم فاذا جاز
تعلق العلم به وليس في جهة
جاز تعلق الرؤية به وليس
بجهة وكما يجوز أن يرى الله
تعالى الخلق وليس في
مقابلتهم جاز أن يراه الخلق
من غير مقابلة

فان فرض ان تلك النسبة تقتضى عقلا كون أحدهما في جهة اقتضت كون طرفها الآخر كذلك في جهة لا شترأ كهما في التعلق فاذا ثبت برفاق الخصمين عدم لزوم ذلك في أحد طرفيها لزم في الطرف الآخر مثله فكان الثابت عقلا نقيض ما فرض فثبت انتفاء ما فرض وان فرض اللزوم في أحد الطرفين وعدمه فهو تحكم محض ويقال في الاستدلال على جواز الرؤية أيضا (كما جاز أن يعلم) الباري سبحانه (من غير كيفية وصورة) لما قلنا ان الرؤية نوع علم خاص بخلقه الله تعالى في الخي غير مشروط بمقابلة ولا غيرها مما ذكر لا يقال ان الرؤية في الشاهد لا تنفك عن حصول المقابلة في الجهة والمسافة بين الراي والمرئي وحصول احاطة الراي ببعض المراتب وحصول ادراك صورة المرئي فليكن في الغالب كذلك وان ذلك في حقه باطل تنزه الباري تعالى عن ذلك فانتهت الرؤية في حقه لا تنتفاء لازمها لانا نقول حصول المسافة والمقابلة والاحاطة والصورة في الرؤية في الشاهد لا اتفاق كون بعض المراتب كذلك أى تتعصف بالمقابلة على المسافة المخصوصة بالاحاطة به وبالصورة لكونه جسميا لالكون الامور المذكورة معلولا عقليا لهذا النوع من العلم المسمى رؤية مع انتفاء العلوم المذكورة على ما بين بالاستدلال السابق والمعلول لا يثبت مع انتفاء علته واللام يكن علة له فتأمل وقال النسفي في شرح العمدة زعمت المعتزلة والزيدية والفلاسفة والخوارج ان في العقل دلالة استحالة رؤيته لانه لا بد لها من مقابلة بين الراي والمرئي وذالايصح الا في التخصيص ومسافة مقدرة بين الراي والمرئي بحيث لا يكون قر بامطرط او اتصال شعاع بين الراي والمرئي وكل ذلك مستحيل على الله تعالى وأكذوا هذا المعقول بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فقد تمدح بانتفاء الرؤية عن ذاته اذ الادراك بالبصر هو الرؤية كما تمدح بأسمائه الحسنى في سياق الآية وسبقها وكل ما كان عدمه مدحا كان وجوده نقصا وهو على الباري لا يجوز في الدارين والدليل على انه تمدح به ووروده بين المدحين اذ ادراج غير المدح بين المدائح مما تمجده الاسماع وتنفر عنه الطباع وأكثر المعتزلة على انه تعالى يرى ذاته ويرى العالم ثم أورد الجواب عن الآية بما تقدم بيانه قريبا ثم قال وما قالوا من اشتراط المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشماع وتحقق الجهة باطل فان الله تعالى رانا من غير مقابلة ولا اتصال شماع ولا ثبوت مسافة بيننا وبينه ولا جهة ومن أنكر ذلك منهم فهو محجوج بقوله تعالى ألم يعلم بان الله يرى وهو السميع البصير والعلل والشرايط لا تبدل بالشاهد والغائب وقد تبدلت فعلم انها من أوصاف الوجود دون القران اللازمة للرؤية فلا يشترط تعددها وهذا لان الرؤية تحقق الشيء بالبصر كما هو فان كان في الجهة يرى في الجهة وان كان لا فيها يرى لا فيها كالعالم فان كل شيء يعلم كما هو فان كان في الجهة يعلم في الجهة وان كان لا في الجهة يعلم لا في الجهة وجه ذاتين ان العلة المطلقة للرؤية الوجود لانها تتعلق بالجسم والجوهر والعرض فلا نفرق بين السواد والبياض والاجتماع والافتراق بحاسة البصر فعلم ان العرض مرئي وكذا غيره لا تارى الطويل والعريض وذلك ليس بجواهر متألفة في صفة مخصوصة والحكم المشترك يقتضى علة مشتركة لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع والمشارك بين هذه الاشياء اما الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصلح للعلية لانه عبارة عن وجود حاصل بعد عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون علة ولا شطر العلة فلم يبق الا الوجود والله تعالى موجود فوجب القول بصحة رؤيته وما لا يرى من الموجودات فلعدم اجراء الله تعالى العادة في رؤيته لا بالاستحالة والوجود علة مجزئة للرؤية لا موحدة للرؤية ولا يلزم من كون الشيء جائزا للرؤية ان نراه ما لم يخلق الله فينا رؤيته الا ترى ان الهرة ترى الفارة بالليل ونحن لا نراها وكذا المصروع يبصر الجن ولا يراه الحاضرون وكذا النبي صلى الله عليه وسلم كان يرى جبريل ومن عنده من الصحابة لا يرويه فان قيل هنام مشترك آخر وهو ان يكون ممكن الوجود لذلك قلنا الامكان لا يصلح علة للرؤية لان الامكان عدم فلا يصلح للعلية ولان الامكان قائم في

وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة

المدومات ولا يصح رؤيتها قال الفخر الرازي هذا التعليل ضعيف لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان
 فصحة المخالفة حكم مشترك بينهما فلا بد من علة مشتركة بينهما ولا مشترك الا لحدوث والوجود والحدوث
 ساقط من حيز الاعتبار لما ذكرتم فيبقى الوجود والله تعالى موجود ٧ موجب صحة كونه مخلوقا وكما أن
 هذا باطل فكذا ما ذكرتموه ثم قال مذهبنا في هذه المسئلة ما اختار الشيخ الامام أبو منصور الماتريدي
 رحمه الله انا نتمسك بالدلائل السمعية ونتمسك بالدلائل العقلية في دفع شبهتهم وقولهم لو كان مرتباً كان
 شبيهاً بالمرتبات باطل لان الرؤية تتعلق بالمتضادات كالسواد والبياض والحركة والسكون ولا مشابهة
 بينهما والله أعلم وقال المبكى في شرح الحاشية أما الدليل العقلي على جواز الرؤية فتقر برأيه تعالى
 الباري موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما الصغرى فضرورية وأما الكبرى
 فلاننا نرى الجواهر والاعراض قطعاً والرؤية مشتركة بينهما وكل مشترك يجب تعليله بما هو مشترك بين
 تلك الاشياء ولا مشترك بين الجواهر والاعراض عملاً بالاستقراء الا أحد أمور ثلاثة وهو الوجود
 والحدوث والامكان لا جاز أن يكون الحدوث والامكان اذ هما عدميان والعلة يجب ان تكون وجودية
 فيعين ان يكون الوجود والوجود مشترك بالاشتراك المعنوي بين الموجودات كبرهن عليه في محله فكل
 موجود يصح ان يرى عملاً بالوجود المشترك وهو المطلوب وفيه نظر في جميع مقدماته ثم قال ولكن هنا
 اعتراض قوى وهو ان يقال وجود الصانع هو الوجود المجرد الذي هو عين ذاته وذلك لم يقع به اشتراك
 وانما وقع الاشتراك في الوجود العارض المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك والشيء المقول
 بالتشكيك لا يلزم اتحاد معروضاته في جميع أحكامه وما يقال ان علة صحة الرؤية هو متعلقها ومتعلقها
 هو الوجود المطلق أي كون الشيء ذاتية ما لانصوصية الوجودات والهويات فضيف ذاتية الهوية
 المطلقة المقولة بازاء الهويات ليس الامن الاعتبار وان مقولتها علمها بالعرض لا بالذات وما يقال
 بالعرض لا يلزم اتحاد معروضاته في أحكامه ولا يخفى على ذي فطنة ان المقول انما هو خصوصية الوجودات
 لا الهوية المشتركة ثم الدليل منقوض بالملموسات فاننا لمس الجواهر والاعراض والملمس محال ان يتعلق
 به قال الشيخ سعد الدين وهو قوى وقال الآمدى اختلف الاصحاب ففهم من عم وقال الباري يدرك
 بالادراكات الخمس للدليل المذكور ولكن لا ينحو المعتاد جهاب كجاري وهو قول الشيخ ومنهم من قال ان
 سائر الادراكات لا تتم كل موجود فان ادراك السمع خاص بالمسموعات وادراك اللمس خاص بالملموسات
 والباري ليس بصوت ولا الصوت صفة له ولا كيفية ملموسة ولا هي صفة له وكذا يقال في سائر المدركات
 الخمس ما عدا البصر وعلى القول بان هذه الادراكات تتعلق به على قول الشيخ فليس المراد خصوصيتها
 وانما هو انطلق الادراكات من غير كيفية على مقتضى هذا الدليل أيضاً يجوز الشيخ تعلق الرؤية بصفاته جل
 وعلا وهذا لا يقتضي الوقوع اذ العقل لا مجال له فيه ولا يقتضي وقوعها وغاية الدليل ان سلم الجواز ولاجل
 ضعف هذا الدليل اختار المتأخرون دليل المسمع ثم ساق تقريره والاستدلال به من وجهين حسبما بيناه
 آنفاً ثم قال وما تعرض به الخصوم فجها لا تسمع وأكثرها لا يصد عن مسلم معترف بحق الانبياء وأما
 الوقوع فثبت بنص الكتاب والسنة واجماع الامة أما الاجماع فقد اتفقت الامة قبل حدوث المخالفين
 على وقوع الرؤية وان الآيات والاحاديث الواردة في ذلك على ظاهرها ولقد روى حديث الرؤية أحد
 وعشرون رجلاً من كبار الصحابة ثم ساق الآيات وبعض الاحاديث حسبما ذكرناه أولاً ثم قال وأما
 الحديث فجها في هذه المسئلة لا يزيد على حال الاشعري لا يتصحح الاحاديث الدالة على هذا المعتقد على
 ما يليق بجلاله تعالى ولا عبرة بالمشبهة اذ دخولهم في أهل السنة والجماعة محل نظر اذ ليسوا منهم وأما الصوفي
 فيقول بجميع ما تقدم ويزيد بإشارته الوجدية فيقول العبودية نسبة العبد الى ربه والربوبية نسبة
 الرب الى العبد ومن المعلوم عقلاً ان معقول كل واحد من النسبتين متوقفة على الاخرى تعقلاً ووجوداً

فادراك العبودية يكون معه ادراك الربوبية لاحالة وادراك العبودية على مراتب تخيل وهمي وعلم
يقتني وذوق كسفي وشهود حسي وهذا كله خاص بالتوجهين فالاولى لاهل الفرق من المريدن والثانية
لاهل الجمع من السالكين والثالثة لاهل جمع الجمع من الواصلين والرابعة لاهل وحدة الجمع والوجود
من المقربين وقد سئل سهل رحمه الله عن المشاهدة فقال العبودية وقال أيضا أربعون سنة أخطب
الحق والناس يظنون اني أخطبهم وقد نبه المعلم الاعظم صلى الله عليه وسلم بقوله انكم سترون ربكم وقال
تعالى سبحانه الذي أسرى بعده نخص مواطن المشاهدة والرؤية بذكر اسم العبد والرب تنبيه على
ما أشرنا اليه فاعرف ذلك وتحقق بعبوديتك فان الخير فيها ومنها فافهم اه وقال ابن فورك في المدخل
الاسطاعلم ان رؤية الله تعالى جائرة من جهة النظر واجبة من جهة خيرا لصادق فدلالة جواره من جهة
النظر ان الوصف له بأنه راعى صفات نفسه كما ان وصفه بأنه عالم من صفات نفسه واستحال ان يعلم غيره من
لا يعلم نفسه كذلك يستحيل ان يرى غيره من لا يرى نفسه فثبت انه مرقى لنفسه واذ اجاز ان يرى نفسه جاز
ان نراه نحن كما انه لما جاز ان يعلم غيره جاز ان يعلم نفسه لان وصفه بالرؤية من صفات نفسه وليس شرط
ما يرى غيره انه يستحيل ان يرى نفسه كما ان شرط من يقدر ان يستحيل ان يقدر على نفسه ولان كل
وصف لا يوجب حدثه ولا حدث معنى فيه ولا قلبه عن حقيقته بخلاف عليه والرؤية لا توجب حدث المرقى
لانا ترى ما حدث أمس فلا يكون بالرؤية حادثا ولا حدث معنى فيه لانا ترى اللون لا يصح ان يحدث فيه
معنى ولا قلبه عن حقيقة لانا ترى المتغيرات فلا يتقلب أحد هاعن حقيقته الى حقيقة غيره والمهمس والشهم
والذوق يقتضى حدوث معنى فيه فلذلك لم يجز عليه اه وقد أوسع الكلام في هذا المعتقد ابن التماساني
في شرح لمع الادلة ونحن نوردك من تقريره ما يتعلق به المقصود في هـ - ذا المحل قال اعلم ان المراد بالرؤية
والابصار حالة زائدة على العلم وعلى تأثير الحديقة بالمرئي وهل الادراك المقتضى لهذه الحالة خارج عن جنس
العلم أو من جنسه اختلف الاشعريون فيه ونقل عن الاشعري قولان مع الاتفاق على موافقته للعلم في انه
يقتضى كشفا ويتعلق بالشئ على ما هو عليه الا انه لا يتعلق بالوجود المعين والعلم يتعلق بالوجود
والمعدوم والمعين والمطلق وزعمت المعتزلة ان الرؤية مشروطة بشرط منها كون المرئي مختصا بجهة
مقابلا للرأى أو في حكم المقابل كرؤية الانسان نفسه بالشعاع المنعكس ومنه انبعاث الاشعة من الحديقة
واتصالها بالمرئي وتشبيهها به ومنها انتفاء البعد المفرط والقرب المفرط ومنها زال الخجب الكشيفية وصفاء
الهواء فلذلك يرى الجالس حول النار في الليل وان بعد ولا يرى من في ظله وان قرب ولما كان الباري
سبحانه ليس في جهة زعموا انه يستحيل رؤيته وساعد هم الفلاسفة على استحالة جوار رؤية واجب
الوجود وان اختلفت مناهجهم فانهم يزعمون ان الرؤية ترجع الى انطباع صورة في الحديقة والصورة
مركبة ولا ينطبع الا في مركب فلا جل ذلك قالوا لا يرى الباري ولا يرى وأما الحشوية والكراسية وان
ساعدوا على جوار رؤية الله تعالى فانما حكموا بجوار رؤيته لاعتقادهم انه في جهة أمان نحن فنقتضى
بجوار رؤيته مع نفي اختصاصه بالجهات فهم مخالفون لنا في المعنى وان وافقوا في اللفظ ثم قال وقول امام
الحرمين والدليل على جوار رؤيته عقلا فاشارة منه الى انه يمكن ان يستدل على جوار الرؤية بهما وذلك
لان المطالب الالهية منقسمة الى ما لا يدرك الا بالعقل وهو كل ما يتوقف صدق الرسول عليه فان مستند
صحة الادلة السمعية كلها قول الرسول المدلول على صدقه فلو أثبتنا ما يتوقف اثبات المعجزة عليه بالسمع
وهي لا تثبت الا بثبوتها لدار ومنها ما لا يمكن اثباته الا بالسمع وهو وقوع الجائزات الغيبية كالخسر والنشر
والحساب والخلود في احدى الدارين ووقوع الرؤية للمؤمنين في الدار الاخرة من هذا القسم فلا حرم
ان الامام قال ونستدل على وجوب الرؤية وانهم استكون وعدا من الله صدقا وعنى بوجوب الرؤية
ههنا تخم الوقوع للخبر والوعد الصدق وأما ما لا يكون أصلا للمعجزة ولا يرجع الى وقوع جائز فيصح

الاستدلال عليه بالعقل والسمع ان وجد اوجوازا للرؤية من هذا القسم فلاجل ذلك تمسك الاصحاب
 فيه بالمعقول والمنقول فيما تمسكوا به عقلا ان قالوا حاصل الادراك علم مخصوص بخلق الله تعالى في العين
 وكما صرح خلقه في القلب مع خلقه في العين وضعف هذا المسلك باننا نجد من أنفسنا فرقا ضروريا بين حالة
 نغميض أجبنا عن الشيء مع العلم به وبين حالة فتحها وتعلقها بالرؤية وذلك يدل على ان الادراك معنى
 زائد على العلم مغاير له وان درجته في الكشف والظهور فوق درجة الشعور بالشيء حال غيبته وادراكه
 بعوارضه أو بادرأك ماهيته وللمخرج بهذه الطريقة ان يقول الفرق يرجع الى كثرة العلم بالمتعلقات
 فان الرؤية تتعلق بالهيئات الاجتماعية التي لا يحيط بها الذهن والوصف مع الغيبة وهذه الحجة مفرعة
 على ان الرؤية من جنس العلوم المسلك الثاني ان ادراك الرؤية من الصفات التي تتعلق بالشيء ولا تؤثر
 كالعلم والخبر واذا كانت لا تؤثر في متعلقها فلا مانع من تعلقها بالقديم والحادث وضعف هذا المسلك
 بان حاصله راجع الى ابطال مانع واحد من صحة الرؤية وهو التأثير ولا يلزم من نفي مانع واحد ثبوت الشيء
 مالم يحقق مصححه وانتفاء جميع موانعه المسلك الثالث ما تمسك به الامام وعليه اعتماد أكثر الاشعرية
 وهو ان الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى أما ان الباري موجود فقد
 سبق الدليل عليه وأما ان كل موجود يصح ان يرى فلان الرؤية تعلق في الشاهد بالمختلِفان بدليل رؤية
 الجواهر والاعراض وهي مختلفة فلا تخلو صحة الرؤية اما ان يكون لمابه الافتراق أو لمابه الاشتراك فان
 كانت لمابه الافتراق لزم تعليل الاحكام المتساوية في النوع بعلة مختلفة وتعليل الواحد بالنوع بالعلل
 المختلفة محال فتعين ان يكون لمابه الاشتراك ومابه الاشتراك هو الوجود أو الحدوث والحدوث لا يصح ان
 يكون علة للصحة الرؤية فانهم احكم ثبوتى والحدوث عبارة عن وجود حاضر وعدم سابق والسابق لا يكون علة
 للحاضر والعدم لا يجوز ان يكون جزأ من المقضى واذا سقط الحدوث عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود
 ومعقول ان الوجود لا يختلف شاهدا وغائبا والباري تعالى موجود فصح ان يرى وقد أورد الفخر الرازي
 على هذا المسلك اعتراضات عديدة وأكد ورودها بقوله وانى غير قادر على الجواب عنها ونحن لنخصها
 ونجيب عنها بحسب الامكان ان شاء الله تعالى الاول لانسلم ان صحة الرؤية أمر ثبوتى والذي يحقق ان صحة
 الرؤية أمر عدى ان الصحة معقول عدى فتكون صحة الرؤية أمر اعدى انما قلنا ان الصحة أمر عدى
 لان صحة وجود العالم سابقة على وجوده فلو كانت الصحة أمر ايثوتيا لاستدعت محلا ثانيا لاستحالة قيام
 الامر الثبوتى بالنفى المحض ولو كان محله انا بنا لزم قدم الهيولى على ما تزعم الفلاسفة وأشباهه المعلوم كصار
 اليه بعض المعتزلة فالصحة اذا ليست حكما ثبوتيا واذا كانت الصحة ليست حكما ثبوتيا لزم ان لا يكون صحة
 الرؤية أمر ايثوتيا لانهم من افراد الصحة الثاني سلمنا ان الصحة أمر ثبوتى لكن لانسلم صحة التعليل أصلا ورأسا
 كيف والشج أبو الحسن ممن ينفي الاحوال من المتكلمين لا يقول بالتعليل العقلى فانه لا واسطة عنده
 بين الوجود والعدم والعدم لا يعلى والوجوب اما واجب لذاته وهو مستغن بوجوبه عن المقضى أو ممكن
 والممكن كلها تستند الى الله تعالى خلقا واختراعا فلا علة عنده ولا معقول فى العقل الثالث سلمنا صحة أصل
 التعليل فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان صحة كون الشيء معلوما حكم وهو غير معال الرابع
 سلمنا صحة تعليل الرؤية لكن لانسلم ان صحة الرؤية حكم مشترك فان صحة كون السواد مرئيا مخالفة لصحة
 رؤية الجوهر ولو كانتا متساويتين لصح ان تقوم احدهما مقام الاخرى ولو قامت احدهما مقام
 الاخرى لصح ان يرى السواد جوهر والجوهر سوادا الخامس سلمنا ان صحة الرؤية حكم عام مشترك لكن
 لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية لعلل مختلفة فان اللونية قدر مشترك ووجودها معلل بخصوصيات
 الالوان وهي مختلفة السادس سلمنا ان الحكم المشترك لا بد له من علة مختلفة لكن لانسلم ان الوجود معقول
 على الواجب والممكن بالاشتراك المعنوى وانما هو معقول بالاشتراك اللفظى أو بالتشكيك لانه لو كان

مقولا بالتواطؤ لكان جنسا للواجب لذاته والممكن لذاته ولو كان جنسا لهما الاستدعي الواجب لذاته
فصلا ويلزم منه تركيب ماهية واجب الوجود كيف والشيخ أبو الحسن ممن يوافق على انه معقول الاشتراك
السابع سلمنا انه حكم عام وان الحكم العام يستدعي علة مشتركة لكن لانسلم انه لا مشترك بين الجواهر
والاعراض سوى الحدوث والوجود والاعتماد في نفي الاشتراك فيما سواهما على الاستقراء لا يصح فانه
عدم علم بالعدم الثامن خرم الحصر بالامكان وبالمركب من الجواهر والاعراض ويحقق ذلك انالم
نقط جواهر اعراض عن الاعراض ولا عرضا عن الجواهر فالمانع ان يكون المصحح للرؤية كونه
جوهر اعراض الحالة المخصوصة التاسع سلمنا انه لا مشترك سوى الوجود والحدوث لكن لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار قولكم ان معقوله يرجع الى عدم سابق ووجود حاضر والعدم لا يكون علة للامر
الثابت قلنا لانسلم ان جزء الحدوث هو العدم السابق بل الحدوث عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم
والوجود بصفة كونه مسبوقا كيفية حاصلة بثبوته لانهم صفة للوجود والصفة العدمية بمنع قيامها
بالامر الوجودي العاشر سلمنا ان الوجود علة مشتركة لكن لم قلتم انه علة بالنسبة الى القديم فان العلة
انما تجب أثرها اذا وجدت في محلها بشرطها فان الحكم كما يعتبر في ثبوته وجود مصححه يعتبر فيه وجود
شرطه وانتفاعه وحينئذ لا يلزم من وجود المصحح صحة رؤيته فان الحياة مصححة لكثير من الاحكام
في الشاهد كالام واللذة والجهل واضداد السمع والبصر والكلام والبارئ تعالى حي وجميع ذلك ممنوع
عليه الحادي عشر سلمنا وجود المصحح بشرطه لكن لم قلتم انه يكون مصححا في حقنا ولا يلزم من كون
الشيء مصححا ان يكون مصححا بالنسبة الى كل واحد فان صحة كون الجواهر مخلوقة معللة بامكانها ولا يصح
نسبة خالقها اليها وكذلك كثير من الاعراض بالاتفاق الثاني عشر ما ذكرتموه منقوض ببقية الادراكات
من الشم والذوق واللمس فان جميع ذلك احكام مشتركة ويستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك سوى
الوجود بغير ما ذكرتم فيلزم كون الباري تعالى مذوقا مشموما ملموسا وذلك يفضي الى السفسطة
والكفر الثالث عشر ما أورده البهشية قالوا لو كان علة صحة الرؤية الوجود والوجود يشترك في سائر
الموجودات لزم ان لا يدرك اختلاف المحتلقات لكن يدرك ذلك عند الرؤية فدل على ان الرؤية تتعلق
بالأخص ويتبعه العلم بالوجود الاعم وحينئذ لا يلزم من صحة رؤية بعض الممكنات لتعلق الرؤية بأخصها
تعلقها بكل أخص وهو كقول الأشعري ان بعض المحدثات مكسوب للعباد وبعضها غير مكسوب لتعلق
الكسب بالأخص والخصوصيات مختلفة قال الفخر الرازي بعد قوله وأنا غير قادر على الجواب عنها كما تقدم
فن أجاب عنها أمكنه أن يتمسك بهذه الطريقة قال ابن التلساني والجواب عنها بحسب الامكان مع التنبيه
على أوقعها قوله لانسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي قلنا الدليل عليه أن العلة نقبض لاصحة المحمول على
الممتنع فالصحة أمر ثبوتي لاستحالة تقابل سلبي قوله صحة وجود العالم سابقة على وجوده الخ قلنا
لانسلم تقدم الامكان وما المانع أن يكون امكان وجود الماهية متقدما عليها بالذات وان كانا معا في
الوجود كتقدم سائر أجزاء الماهيات عليها فان امكان الممكن من صفات نفسه الذاتية وسائر الصفات
الذاتية متقدمة على ماهي ذاتية له وان كانا معا في الوجود كما أن المعنوية والكونية سابقة على وجود
السواد وان كانا لا يوجدان متجربين عن السوادية قوله في السؤال الثاني لانسلم صحة التعليل أصلا
ورأسا وانه منبني على اثبات الاحوال والواسطة قلنا الحق أن هذا الدليل لا يتم الاعلى اثبات الاحوال
والواسطة والدليل على اثباتها أن السواد والبياض يشتركان في المعنوية والكونية ويفترقان
بالسوادية والبياضية وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فهذه الوجوه وكل وجه تقع به المماثلة أو
المخالفة بين سائر الأنواع لا يخلوا ما أن تكون موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة أو موجودة
معدومة معا والآخر باطل بالقطع والأول باطل والا لكان للشيء الواحد وجودان فيتعين الثالث

وهو انما صفات لاموجودة ولا معدومة وهي المعبر عنها بالثابت والحال لا يقال فالاحوال أيضا مشتركة في الحالية ومفترقة بالعموم والخصوص ومابه الاشتراك غير مابه الافتراق وقد زعم ان مابه الاشتراك والافتراق أحوال فيلزم اثبات الاحوال للاحوال ثم يعود التقسيم في تلك الاحوال الثانية والثالثة ويلزم التسلسل لانا نقول انما يلزم التسلسل ان لو كان تمايز الاحوال بصفات نفسية كتمايز الانواع لكننا نقول ان الاحوال انما تمتاز بالاضافات لانها لو تمايزت بأنفسها لزم اثبات الحال للحال وتكون ذاتا فتمازحالة التمييز عن غيرها باضافتها الى ذات الجوهر وتتماز العالمية باضافتها الى ذات العلم وكذلك القادرية باضافتها الى ذات القدرة وعلى هذا التقدير لا يلزم التسلسل قوله في السؤال الثالث سلنا صحة تعليل بعض الاحكام فلم قلتم ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة وانها تتوقف على مصحح قلنا الدليل على نوقفها انها لو لم تتوقف لصح رؤية المعلوم والوجود كما صح أن يعلموا ولا تخصص محلها ولم يعم دل على افتقارها الى المصحح قوله في السؤال الرابع لانسلم أن صحة الرؤية حكم عام مشترك بل الصحة تختلف بحسب ما يضاف اليه قلنا لا نغني بكون الحكم عاما بالنسبة الى شيئين فصاعدا الا أن المعقول من كل واحد منهما من ذلك كالمعقول من الاسترخاج حيث لو سبق أيهما كان الى الذهن لم يدرك العقل تفرقة بينه وبين الاسترخاج كالمعلم من حيث هو علم بالاشياء المختلفة ولو اقتضى اختلاف المتعلق اختلاف نوع المتعلق لما عقل عموم بين شيئين البنية كذلك صحة الرؤية لا تختلف بكون المرئي جوهرًا ولا عرضًا ومن الدليل على انها مشتركة صحة انقسامها الى رؤية كذا ورؤية كذا ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا قوله في السؤال الخامس لانسلم امتناع تعليل الاحكام المتساوية بعلة مختلفة قلنا لان الاحكام العقلية كالعالمية والقادرية لا تمييز باعتبار ذاتها اذ لا حقيقة لها من نحو ذاتها وانما تمييز باعتبار المعاني الموجبة لها فلو عللنا العالمية بغير العلم لكان ذلك قلبا لجنسها وقلب الاجناس محال لا يقال لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وذلك يوجب تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة كما تقدم من أن الحصة من اللونية الموجودة معللة بخصوصيات الالوان لانا نقول لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد كما مثلتم وانما يمنع كون الاخص علة للحصة النوعية ولان الفصل قد يكون صفة كالباقي والصفة تغتفر في وجودها الى وجود ذلك الاعم فكيف يكون علة في وجوده قوله في السؤال السادس لانسلم أن الوجود مشترك بمعنى انه معقول بالتواطؤ قلنا الدليل عليه انا نعلم بالضرورة انقسام الوجود الى واجب لذاته ويمكن لذاته ومورد التقسيم لا بد أن يكون مشتركًا ومن زعم انه معقول بالاشتراك وان وجود كل شيء حقيقته والحقائق مختلفة فيكون مختلفًا لا يصح لان وجود الباري معلوم لنا وما هيته غير معلومة لنا والمعلوم غير مالميس بمعلوم وأما من زعم انه بالتشكيك على الممكن والواجب وانه لواجب الوجود أولى وأولى فنقول كون الوجود لواجب الوجود أوليا وأوليا لا يخلو اما أن يتوقف معقول الوجود على هذا القيد أولا فان توقف وجوده عليه لزم التركيب في وجود واجب الوجود وهو محال وان لم يتوقف على تلك الزيادة لزم التواطؤ قوله لو كان متواطئا لكان جنسا قلنا لانسلم لانه لو كان جنسا لتوقف فهم ماهية ما يقال عليه على فهمه لان الجنس ذاتي ولما أمكننا أن نعقل ماهية الجثة والاروان نطلب الدليل على انها هل هما موجودتان معدتان أم لا علم أن وجودهما غير ماهيتهما قوله في السؤال السابع لم قائم انه لا مشترك الوجود والحدوث يلزم من ابطال التعليل بالحدوث التعليل بالوجود قلنا اذا تقرر أن الرؤية تعلقت بالمختلفات فنقول مابه الاشتراك من هذه المختلفات لا يخلو اما أن يكون نفيا أو اثباتا والنفي لا يصلح أن يكون مصححا للرؤية والاصح رؤية المعلوم ولا يمنع رؤية الوجود والاثبات اما أن يتقيد بالوجود أولا فان لم يتقيد كان حالا ويلزم أن لا يرى الوجود وان تقيد بالوجود فلا يخلو اما أن يتقيد بكونه صفة أو موصوفا لا جائز أن يتقيد

بكونه صفة والا لما روي الموصوف ولا بكونه موصوفا والا لما رويت الصفة فتعين أن يكون موجودا
مطلقا ثم لا يخلو اما أن يكون وجود المرنى أو غيره لاجاز أن يكون غيره لوجوب اختصاص العلم
بمحل فتعين أن يكون انما روي لوجوده قوله في السؤال الثامن وهو خرم الحصر بالامكان فانه أيضا
مشترك وبالركب والجوهر والعرض فنقول ما ذكرناه من التقسيم جائز فان الامكان لا يخلو اما أن
يكون عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود أو يتقيد بالوجود فان كان عدما أو ثبوتا لا يتقيد بالوجود لزم أن
لا يري الموجود وان تقيدا بالوجود لزم التركيب في العلة العقلية وهو محال وانما قلنا ان التركيب
في العلة العقلية محال لانه لو جاز التركيب فيه لزم نقض العلة العقلية وتخلف الحكم عن العلة وهو
محال بيان لزوم انه لو كان المجموع علة للثبوت لكان عدم كل واحدة من ذلك المجموع علة لعدم
تلك العلة فان المجموع يكفي في عدمه عدم بعض أجزائه فان انعدمت بعدم أحد جزئيه ثم انعدم
بعد ذلك الجزء الآخر فلا يخلو اما أن يوجب عدم ذلك الجزء الثاني عدم العلية أولا فان لم يوجب
عدمها لزم أن لا يكون عدم أحد الجزئين علة لعدم المركب وقد فرضناه علة هذا خلف وإذا وجب
عدمه كان تحصيله للحاصل وانه محال وبهذا يندفع ما ذكره من احتمال التعليل بالمركب من الجوهر
والعرض ويبطل التعليل بموجودين بوجه آخر وهو أن العلة يقتضي حكمها لنفسها وجهة الاقتضاء
وصف لها ويمتنع حصول الصفة الواحدة بموجودين قوله في السؤال التاسع لانسلم سقوط الحدوث
عن درجة الاعتبار وان الحدوث هو الوجود التقيد بمسبوقية العدم والمسبوقية أمر يقارب الوجود
وان ذلك كيفية وصفه للموجود قلنا الحدوث صفة اعتبارية لاحتمالية لانها لو كانت صفة حقيقية
ثبوتية لامتنع القول بقدمها ولو كانت حادثة وحدوثها صفة ثابتة فائتجه لزم قيام المعنى بالمعنى والتسلسل
فتعين أن الحدوث لا يعقل الا بشركة من العدم والعدم لا يصح أن يكون علة ولا جزأ من العلة قوله
في السؤال العاشر انه كما يعتبر في ثبوت الحكم ثبوت العلة ولا بد أن تكون موجودة بشرطها وانتفاء
مانعها فلم قلتم ان الامر ههنا كذلك بالنسبة الى القديم قلنا العلة يقتضي حكمها لنفسها أينما وجدت
وما يقتضي لنفسه وذاته لا يتأخر مقتضاه عن تحقق ذاته فلو توقف اقتضاه على شرط وانتفاء مانع لكان
ذلك الشرط والانتفاء جزءا من علة اقتضائه ويعود المحذور من تركيب العلة لا يقال فالعلم يقتضي
كون محله عالما وهو مشروط بالحياة لان مقول الحياة شرط في وجود العلم في اقتضائه قوله في السؤال
الحادي عشر لم قلتم انه اذا كان صحيحا في الحكم يلزم أن يكون صحيحا بالنسبة الى كل أحد حتى
يلزم أن يصحح رؤيته لنا قلنا حكم العلة العقلية يجب طرده وقد حققنا انه صحيح بالنسبة أيضا فيما
تعلق به رؤيتنا وانه مشترك وقوله ان صحة خلق الجواهر معللة بإمكانها ولا يصح بالنسبة المتناقضات
لانسلم ثبوت حكم الخالق لنا في صورة ما يلزم من تعين علمها أن يطرد في صحة خلق الجواهر لنا فان
قبل فيلزم منكم ذلك في الكسب الذي أثبتوه فانكم وان نقيم عن العبد الخالق لم تنفوا عنه الكسب
قلنا لانسلم ان تعلق أكسابنا ببعض الافعال كان بمعنى بوجد بالنسبة الى حدوث الجواهر ولا يتم
النقض ما لم تعينوا مشتركا وهو علة الكسب لنا وتحققوه فيما سلم امتناع تحقق الكسب فيه قوله
في السؤال الثاني عشر ما ذكرتموه ينتقض ببقية الادراك كالشم والذوق واللمس فان ليلكم مطرد
فيه ولا يصح تعلقها به تعالى قلنا من مقدمات دليلنا ان الابصار تتعلق بالمختلفات بالجواهر والاعراض
بالضرورة وهذه قضية مدركة بالحس ولا نسلم تعلق ببقية الادراك بالمختلفات فان كل ادراك منها يتعلق
بنوع من الاعراض فلم يطرأ الدليل وأجاب بعض الاصحاب بان هذه لا تنفك عن اتصالات جسمانية
فيمتنع تعلقها به تعالى بخلاف الرؤية ولقائل أن يقول على هذا ان صح اثبات الرؤية بدون اشتراط
بنية مخصوصة وانبعثت أشعة واتصالها بالمرئي وان المرئي في غير جهة من الرائي وان جميع ذلك شروط

في العادة لافي العقل فما المانع من تعلق هذه الادراكات بدون الاتصالات وان تلك الاتصالات شرط في العادة لافي العقل قوله في السؤال الثالث عشر لو كان المصحح هو الوجود لم ندرك اختلاف الاشياء قلنا اذا شاهدنا وجود شئ أدركنا ذلك منه شيئا لادراك وجوده كما قالت البشمية ان الرؤية تتعلق بأخص وصف الشئ ويتبعها العلم بوجوده مع حكمهم بان الحال لا يوصف بانها معلومة وان لم تكن معلومة فكيف يقضى بانها مدركة بالحس فان قالوا ما صرنا اليه أدخل في القول فان العلم بالأخص يستلزم العلم بالاعم والوجود اعم وما صرتم اليه غير لازم في العقل وهو ان ادراك الاعم وهو الوجود يتبعه ادراك الاخص قلنا العلم بالأخص انما يستلزم العلم بالاعم الذاتي أما الاعم العارض فغير مستلزم له والوجود عندكم عارض على الماهيات فانكم أثبتتموها في العدم عريته عن الوجود ثم زعمتم أن الوجود يعرض لها من الفاعل المختار فاذا لم يلزم من ادراك ماهية ما وتميزها على أصواتكم ادراك كونها موجودة اما نحن فنعتقد أن وجود الماهية لا يفارقها بل متى ثبتنا ثبوتا معاومتيا انتفيا معا واذا كان كذلك فلا مانع انه متى أدرك أحداهما أدرك الآخر ونحن لاندعي ذلك لزوما عقليا بل بمجرد العادة وأقبح هذه الاسئلة منع أصل التعليل والنقص ببقية الادراكات فن ثم اعتمد بعض الاصحاب في الجواز على السمع وأنا أقول ان هذه الطريقة مبنية على مغالطة وهي انهم بنوا الامر فيها على أن الرؤية لا بد لها من مصحح والمصحح هو ما لا يثبت الشئ الا مع ثبوته كالحياة بالنسبة الى العلم والعلم بالنسبة الى الارادة ولا يلزم من وجود مصحح وجود ما هو مصحح له فاذا المصحح من قبيل الشروط لامن قبيل العمل وقد اعتمدوا في تعيين الوجود على الزام العمل من امتناع التعليل بالعدم وجوب تعليل المشترك بعلة مشتركة وجوب الاطراد ومنع التركيب والشروط ليست كذلك فان الشئ الواحد يصح أن يكون مشروطا بأشياء ويصح أن يكون شرطا في أشياء والشرط لا يؤثر في المشروط فيصح أن يكون وجودا وعدما ثم قرر احتجاج أبي الحسن على جواز الرؤية بالسمع بقول الكلبي عليه السلام بما تقدم ذكره وزاد قالوا انما سأل لقومه لاني لم نعلمه لانه عالم بامتناعه عليه قلنا لو كان كذلك لكان ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز ألا ترى انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة عمل الجواب فقال انكم قوم تجهلون قالوا سأل خلق علم ضروري لما علمه بالنظر قلنا العلوم بعد حصولها كلها ضرورية فلامعنى لطلب تحصيل الحاصل ثم قرر هذا الدليل من وجه ثان ونسبه للفخر بانه علق رؤيته على استقرار الجبل على ما سبق بيانه وزاد ولا رد عليه انه لا يلزم من كونه ممكنا في نفس الامر أن يكون ممكنا مع تقدير التجلي فان الممكن في نفسه قد يمنع لغيره كيف وسباق الآتي يدل على خلاف ما ذكره فان المفهوم منه التنبيه على غاية البعد وهو كقوله حتى يلج الجبل في سم الحيايط ثم قال وأقرب من هذا كله ان الله تعالى أخبر أن الرؤية ستكون للمؤمنين في الدار الآخرة وقوله حق ووعد صدق ولا يقع الاجتزاف كل ما يدل من السمع على انه سيقع يدل على جوازه ثم قال وزعموا في جواب موسى الكلبي عليه السلام ان تراني ان لن تقضى النقي على التأيد قلنا ان لا تدل الاعلى بمجرد النقي في الاستقبال ولا اشعار لها بالتأيد بدليل قوله تعالى في عدم تمتي اليهود الموت ولن يتمنوه أبدا بما قدمت أيديهم وهم يتمنوه في النار ولو سلم اشعارها بالتأيد فهو بحسب ما سأله الكلبي وهو انما يسأل رؤية في الدنيا فلا ينبغي ذلك وقوع الرؤية في الآخرة

* (فصل) قال النسفي في شرح العمدة زعمت طائفة من متبقي الرؤية باستحالة رؤيته تعالى في المنام لان ما يرى في المنام خيال ومثال والله يتعالى عن ذلك ولان النوم حدث فلا يليق حالة الحدث بهذه الكرامة وجوزها بعض أصحابنا بلا كيفية وجهة ومقابلة وخيال ومثال كما عرفناه في البيضة تمسكا بما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في المنام البارحة وتشبنا بالحق عن السلف فانه روى

عن أبي يزيد انه قال رأيت ربي في المنام فقلت كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك وتعال وراى
أحمد بن خضرويه ربه في المنام فقال يا أحمد كل الناس يطلبون منى الا أبا يزيد فانه يطلبنى وروى
عن أحمد الزيات وأبي الفوارس شاه بن شجاع الكرماني ومحمد بن علي الترمذى والعلامة شمس
الآلة الكردى رحمه الله انهم رأوه وقد حكى لى متعلم زاهد كان يختلف الى بخارى انه رآه وقد رأيت
فيها شابا متعبدا لا يختلط بالناس وكان يرى في الليالي فسألت عن حاله فقالوا انه رأى ربه ولان ما جاز
رؤيته في ذات لا يختلف بين النوم واليقظة وذلك لان الرأى في النوم هو الروح لا العين وذلك نوع
مشاهدة يحصل في النوم واذا جاز هذا في اليقظة لقوله عليه الصلاة والسلام أعبد الله كأنك تراه
فلان يجوز في النوم والروح في حالة النوم أصفى أولى والرأى في النوم الروح وهو لا يوصف بالحدث
وقولهم ما يرى في النوم خيال ومثال الانسليم بانه منحصر في ذلك وهذا الكلام منكم نظير قول المعتزلة
ان ما يرى في الشاهد جسم أو عرض أو جوهر والبارى منزّه عن ذلك فلا يرى فكل ما أجبنا لهم ثم
فهو جواب لكم

*(فصل) قال النسفى المعدوم ليس بمرئى كما انه ليس بشئ وهاتان مسئلتان أما الاولى فقد حرت
المناطرة فيها بين الامام الزاهد نور الدين الصابونى والشيخ رشيد الدين فقال الامام الطريق فيه النقل
والعقل أما النقل فقد أفتى أئمة سمرقند وبخارى على انه غير مرئى وقد ذكر الامام الزاهد الصفارى في
آخر كتاب التلخيص على أن المعدوم مستحيل الرؤية وكذا المفسرون ذكروا في التفاسير أن المعدوم لا يصلح
أن يكون مرئى الله تعالى وكذا قول الساف من الاشعرية والماتريدية ان الوجود علة جواز الرؤية
ناطق بهذا اذ العلة العقلية شرطا لها أن تكون مطردة منعكسة وأما العقل فلان الشعر الاسود بياضه
معدوم في الحال لا يخلو اما أن يراه في هذا الشعر أو في شعر آخر أو لا في محل فان رآه في هذا الشعر فقد
رآه أسود وأبيض في حالة واحدة وهو محال وان رآه لا في محل فهو محال والمحال ليس بمرئى اجماعا وكذا
في الشخص الحي ان رأى موته فيه فقد رآه حيا وميتا في زمان واحد وان رآه في شخص آخر فيكون
الموت صفة ذلك الشخص وان لا في محل فكما مر قال الشيخ فان كانت موجودة في الازل على هذه
الهيآت وكان الله راثيا لها في الازل كما هو راء لها في الحال قال الامام هذا قول يقدم العالم لانك صرحت بانها
موجودة في الازل وان قيدت بقولك في علم الله وفيه تناقض لان المحدث لا يكون موجودا في الازل فانها
لو كانت موجودة في الازل لكان ايجاد الباري اياها ايجادا للموجود ولان المحدثات لو كانت موجودة في علم
الله تعالى لكان الله تعالى راثيا للموجود لا للمعدوم وهذا يعزل عن الخلاف والخلاف انما وقع في رؤية
المعدوم قال الشيخ الرؤية صفة الله تعالى وهى كاملة غير قاصرة كسائر صفاته ولولم يكن المعدوم
مرئيا له لطرق القصور في صفته وهو منزّه عنه قال الامام نعم لا قصور في صفته لكن الواحد تحت صفاته
مالاتسحيل اضافته اليه لاملالاتسحيل فالقدرة صفة الله تعالى ثم ما يستحيل أن يكون مقدورا لا يستقيم
اضافة القدرة اليه كذات الله تعالى وصفاته والمستحيلات كالولد والصاحبة والجمع بين الضدين فكذا
هنا رؤية كاملة ولكن المعدوم لما لم يصلح أن يكون مرئيا لا يستقيم اضافة رؤيته اليه قال الشيخ لما
كان الباري قديما بصفاته كانت رؤيته قديمة فلو لم تكن المحدثات مرئية له في الازل والخلق صفة قديمة
له والخلق لم يكن في الازل وحين أوجده صار مخلوقا له بعد ان لم يكن مخلوقا له في حال العدم ولم يقع التغير في
صفة الخلق هكذا هذه المحدثات حين كانت معدومة لم تكن مرئية له لاستحالة رؤيته وحين وجدت صارت
مرئية له ولا يقع التغير في صمته واعلم اننا لا نقول انه تعالى راء للعالم في الازل ولا كما نقول انه رأى في الازل
لاننا قلنا بانه راء للعالم في الازل لاقتضى وجود العالم في الازل وهو محال وحين وجد العالم نقول بانه خالق
للعالم وهذا التعبير وقع في المضاف اليه لاني المضاف قال الشيخ اذا جاز أن يكون العالم معلوما له في الازل وان

لم يكن موجودا فلم لا يجوز أن يكون مرتباً له في الازل وان لم يكن موجودا قال الامام قياس الرؤية على العلم لا يستقيم لان العلم يتعلق بالمعدوم والموجود وأما الرؤية فلا تتعلق بالابا موجود فلما آل البحث الى هذا رجح الشيخ وقال ان المعدوم ليس برئي وهذه الاسئلة والاجوبة كانت بالفارسية فقلتها بالعربية قلت وقد نقلت هذا السياق من الكتاب من نسخة سقيمة فليتأمل الناظر فيه ثم قال وأما المسئلة الثالثة فنقول ان المعدوم اذا كان بمنزلة الموجود فقد انتفى على انه نفي محض وليس بشئ ولا بذات وأما المعدوم الذي يجوز وجوده ويجوز عدمه فقال أصحابنا انه قبل الوجود نفي محض وليس بشئ ولا بذات وهو قول أبي الحسن البصري من المعتزلة وقال جمهور المعتزلة انهم ماهيات وحقائق وذوات حالية وجودها وعدمها والحاصل انه لا يمكن تقرير الماهيات منفكة عن صفة الوجود عندنا لان الماهيات لو كانت متفرقة حال عدمها لكانت موجودة حال عدمها فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة وهو محال وهذا لان الماهيات لو كانت متحققة في الخارج حال عرائها عن الوجود لكانت متشاركة في كونها متحققة خارج الذهن أمراً مشتركاً كإزاد على خصوصياتها ولا معنى للوجود الا هذا التحقيق فيلزم أن يكون حال عرائها عن الوجود كانت موصوفة بالوجود واحتجوا بأن المعدومات متميزة في أنفسها وكل ما يتميز ببعض البعض فهي حقائق متعينة في أنفسها ولا معنى لقولنا المعدوم شئ الا هذا وهذا لاننا نعلم ان غدا تطلع الشمس من مشرقها لا من مغربها وهوان الطلوعين معدومان في الحال ونحن نعلم الا ان امتياز كل واحد منهما عن الآخر وهذا يدل على وقوع الامتياز في المعدومات والدليل على ان كل متميز ثابت متحقق لان المتميز هو الموصوف بصفة لاجلها امتياز عن الآخر وما لم تكن حقيقة متميزة متفرقة امتنع كونها موصوفة بالصفة الموجبة للامتياز والجواب ان ما ذكرتم منقوض بالامتناع فانا نقول شريك الاله محال والجمع بين الوجود والعدم ممنوع وحصول الجسم الواحد في آن واحد في مكانين محال وتميز بين كل واحد منهما مع ان هذه الامتناعات نفي محض وليست ذوات ولا حقائق وماهيات بالاتفاق ولان الوجود والثبوت مترادفان عند العقلاء فلو كانت ثابتة في الازل لكانت موجودة فيه وهو محال وقوله تعالى ان زلزلة الساعة شئ عظيم عند وجودها وتمسكهم بقوله تعالى انما قولنا لشيئ اذا أردناه أن نقوله كن فيكون وقوله ولا نقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الآن بإشاء الله حيث سمى ما سيكون أو سيفعله غدا شئاً ليس بشئ لان هذا من قبيل اطلاق اسم الشئ باسم ما يؤل اليه على ان هذا يقتضي اطلاق الشئ على المعدوم ولا يقتضي كون المعدوم ذاتاً وماهية وحقيقة وعرض وحركة وأنتم قائلون بذلك كله وكان ما ذكرتم من النقوض بخلافه والله أعلم (الاصل العاشر العلم بان الله عز وجل واحد) ان قلت لم آخر المصنف لتوحيد مع انه المقصود الاله الذي دعا اليه الانبياء عليهم الصلاة والسلام قلت لما كان التوحيد وهو اعتقاد الوحدة في الذات والصفات والافعال وكان ما تقدم من الوجود والقدم وسرما عقد عليه الاصول السابقة أو صافا للباري سبحانه كل منهما من متعلقات التوحيد اقتضى ذلك تقديم العلم ما توحد به ذاته تعالى من سائر الذوات من الارضية والابدية والتعالى عن الجسمية والجوهرية والعرضية فان قلت فلم لم يقدم التوحيد على الكلام في الاستواء والرؤية قلت لان الكلام في ذلك تمة للكلام على نفي الجسمية ونحوها واعلم ان الوحدة تكلف بمعنى انتفاء قبول الانقسام وبمعنى انتفاء الشبهة والباري تعالى واحد بكل من المعنيين أيضاً أما الاول فلتعاليه عن الوصف بالسكمية والترتب من الاجزاء والحد والمقدار وأما الثاني فخاصة انتفاء المشابهة له تعالى بسائر الوجوه حتى يستحيل أن يوجد واجبان فأكثر وهذه الاستحالة هي التي عقد هذا الاصل لاثباتها بالدليل وقوله (لا شريك له) الشريك فاعيل من الشركة وهو كون الشئ بحيث يتحد مع غيره في شئ موضوعاً كان أو محمولاً صفة أو موصوفاً متعلقاً أو اثراً كدء بقوله (فرد) أي منفرد بصفات الجلال وصفات الاكرام (لانذله) أي لاشبهه له ثم ان الوحدةانية هي الصفة الخامسة من الصفات السلبية كما أشركنا اليه

جازان يرى كذلك * (الاصل
العاشر) * العلم بان الله
عز وجل واحد لا شريك له
فرد لانذله

أولاً وهي عبارة عن سلب التعدد في الذات والصفات والافعال فوحدانية الذات تنفي التعدد المتصل بأن يكون ذاتاً مركبة من جواهر واعراض والتعدد المنفصل بأن تكون ذات تماثل ذاته ووحدانية الصفات تنفي التعدد المتصل بأن تكون له قدرتان وارادتان وعلمان فأكثر الى آخرها والتعدد المنفصل بأن تكون صفة في ذات تماثل صفاته الازلية ووحدانية الافعال تنفي أن يكون فعل أو اختراع أو إيجاد لغیره تعالى من الممكنات واليه أشار بقوله (انفرد بالخلق والابداع واستبد) أى استقل (بالإيجاد والاختراع) وقد تقدم ان الاختراع خاص بالله عز وجل والفعل يطلق على القديم والحادث لأنه في حق الله تعالى حقيقة لانه هو الذي اخترعه وأما في حق الحادث فيجوز وانما هو عبارة عن مباشرتهم للاشياء وتحريكهم لها والإيجاد والخلق أيضاً خاصان بالله تعالى (لا مثل له يشابهه ويساويه) المثل هو ما يسد مسد الشيء وقد يقال للذي يشاركه في الصفات النفسية وقد يقال هو الذي يشارك الشيء في ما يجب ويجوز ويستحيل (ولا ضله) في ملكه (فيناوزه ويناوله) أى يعارضه والمناوأة والمنازعة يكونان على سبيل المعاندة والمعاندة هي كون الشيء بحيث يستلزم كل منهما نقيض لازم الآخر وقد يقال انه يفهم من سياق المصنف ان الوحدانية عبارة عن مجموع أمور ثلاثة نفى الكثرة في ذاته ونفى النظر في ذاته وصفاته وانفراده بالخلق والاختراع وفي عبارة بعض المتأخرين الوحدانية عدم الاثنينية في الذات العلية والصلوات والافعال وان شئت قلت هو نفى الكمية المتصلة والمنفصلة ونفى الشريك في الافعال عموماً بفعل الافعال مندرجة تحت عدم وجعل نفى الشريك في الافعال عموماً معطوفاً على نفى الكمية المتصلة والمنفصلة فاقضى انه ليس منهما فليتماثل وإذا جعلنا الوحدانية مجموع تلك الأمور لأن كل واحد منها يتحقق به الوحدانية فيقال ان اشتمال الوحدانية على تلك الثلاثة لا يصح أن يكون من اشتمال الكل على أجزائه ولا السككي على جزئياته أما الأول فهو مناف لقول بعض المتأخرين بأن الوحدانية عدم الاثنينية فعملها شيئاً واحداً وهو العدم المضاف الى تلك الأمور فتلك الأمور ليست بأجزاء لها وأما الثاني فظاهر لعدم وجود ضابط تقسيم السككي الى جزئياته من صدق اسم القسم على كل من الأقسام فلا يصح هنا أن يقال نفى الكثرة عن الذات ووحدانية الخ أشار لذلك الشهاب الغنبي في حاشية أم البراهين

انفرد بالخلق والابداع واستبد بالإيجاد والاختراع لا مثل له يساومه ويساويه ولا ضله فيناوزه ويناوله

*(فصل) قال السفوسي في شرح الكبرى ما حاصله ان عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الأول مالا يثبت الا بالدليل العقلي وهو كل ما يتوقف ثبوت المجزة عليه كوجوده تعالى وقدمه وبقائه وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدلل بالسمع على هذه العقود لزم الدور الثاني مالا يثبت الا بالسمع وهو كل ما يرجع الى وقوع جائز كالبعث وسؤال الملائكين والصراط والميزان والثواب والعقاب ورؤيته سبحانه وغير ذلك لان غاية ما يدرك العقل من هذه الأمور جوازها أو وقوعها فلا طريق له الا بالسمع الثالث ما يثبت بالامرين بحيث يستعمل كل منهما بالدلالة وهو ما ليس بوقوع جائز ولا يتوقف ثبوت المجزة عليه كالسمع والبصر والكلام وكجواز الأمور التي أخبر الشرع بوقوعها وكحدوث العالم وقد اختلفت في معرفة الوحدانية هل هي من القسم الثالث فيصح الاستناد فيها الى كل من السمع والعقل وقبل بل هي من القسم الأول الذي لا يثبت الا بالعقل قال والحاصل انه لا خلاف في صحة الاستناد الى العقل وحده في عقد الوحدانية واختلف في صحة الاستناد فيها الى السمع وحده فقبل نعم وقبل لا والأول رأى امام الحرمين والفخر الرازي والثاني رأى بعض المحققين واليه مال شرف الدين ابن التلمساني وهو الذي اخترت في هذه العقيدة اه قال الغنبي فأنت ترى الشيخ قد مال الى عدم صحة الاستناد الى السمع وحده في معرفة الوحدانية لكن ينبغي أن يتيقن ان هذا الخلاف هل هو جاز في وحدة الذات وفي وحدة الصفات وفي وحدة الافعال أو هو خاص ببعضها يحتاج الى تأمل وقال الجلال الدواني اعلم أن التوحيد اما بمحصر وجوب الوجود أو بمحصر الخالقية أو بمحصر المعبودية قال ولقد مررت الاشارة الى دليله في نفى المثل وقد يستدل عليه بأنه لو تعدد

الواجب لكان مجموعهما ممكلا احتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعليه مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا أحدهما ولا غيرهما أما الاول فلا سخالة كون الشيء فاعلا لنفسه وأما الثاني والثالث فلا متناع كون الواجب معلولا لغيره فتأمل والثاني أشبر اليه في الآلية وقد قيل انه دليل اقناعي لجواز أن يتفقا فلا يلزم الفساد والثالث وهو حصر المعبودية وهو أن لا يشرك بعبادة ربه أحدا فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين أولا الى هذا التوحيد ونهوه عن الاشرار بالله في العبادة قال الله تعالى أعبدون ما تخشون والله خلقكم وما تعملون اه وبه تعلم تفصيل ما أجمل في كلام الشيخ السنوسي آتفاقي اعتماده على ما مال اليه ابن التلساني

(فصل) * وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد ففي شرح الكبرى للسنوسي نقلا عن ابن التلساني التوحيد اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وفي شرح الوسطى حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشركة في الالهية وخواصها وفي بعض حواشي شرح العقائد النسفية مثل ذلك زاد وأراد بالالهية وجوب الوجود والقدم الذي أوتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الزماني والقيام بنفسه وقال بعض المحققين حقيقة اثبات ذات غير مشبهة للذوات ولا معطلة عن الصفات فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وقال ذواتون حقيقة التوحيد أن تعلم ان قدرة الله تعالى في الاشياء بلا علاج وصنعه بلا مزاج وعلة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه وقال بعضهم من ترك أربعا كمل توحيدهم وهي كيف ومتى وأين وكه فالاول سؤال عن الكيفية وجوابه ليس كمثل شيء والثاني سؤال عن الزمان وجوابه ليس يتقيد بزمن والثالث سؤال عن المكان وجوابه ليس يتقيد بمكان والرابع سؤال عن العدد وجوابه هو الواحد الاحد ثم شرع المصنف في الاستدلال على الوحدة فقال (وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا) وهل هذا البرهان اقناعي أو قطعي يأتي الخلاف فيه (وبيانه) أي البرهان وهو الآلية أي بيان وجه دلالتها (انه لو كانا اثنين) أي لو فرض وجود اثنين كل منهما متصف بصفات الالهية التي منها الارادة ونعم القدرة (وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا) قد قصرت قدرته (مقصورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا فافهرا) وكان الاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا) وفي بعض النسخ فافهرا ويسمى هذا البرهان عند القوم برهان التمانع ويقال له أيضا برهان التطارد وقد اختلفت عبارات القوم في تقرير هذا البرهان بعبارات مختلفة فقال شيخ مشايخنا في املائه على البخاري مانصه انه قد قام البرهان القاطع على وجوب عوم قدرته وارادته لجميع الممكنات فلو قدر موجوده من القدرة على ايجاد ممكن تامثل ماله تعالى لم عند تعلق تلك القدرتين أن لا يوجد شيء من العالم بهما لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل أو كون الاثر الواحد أثرين لان المسئلة مفروضة بهما لا ينقسم كالجواهر الفرد فلا بد من عجزهما ان لم يوجد بهما ومن عجز أحدهما ان وجد بأحدهما دون الآخر ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لانه مثله واذا لم عجزهما في هذا الممكن لم عجزهما في سائر الممكنات اذ لا فرق وذلك يستلزم استحالة وجود الحوادث وهو محال لانه خلاف الحس والعيان واذا استبان وجوب عجزهما مع الاتفاق فمع الاختلاف أبين واليه الاشارة بالآلية وقال ابن القشيري في التذكرة الشريفة الدليل على وحدانيته تعالى انه لو كان للعالم صانعان فصاعد المخل اما أن يكونا قادرين فلو كانا قادرين على الكمال لجاز في العقول تماثلهم بان يريد أحدهما بقاء الجسم في حالة معينة ويريد الآخر فناءه في تلك الحالة فاذا قدر اعلى تنفيذ ارادتهما أدى ذلك الى المحال وهو أن يكون الجسم الواحد موجودا معدوما في حالة واحدة وما أدى الى المحال فهو محال وان كانا عاجزين أو كان أحدهما عاجزا فالعاجز لا يصلح لالهية لانا بينا ان الصانع قديم وعجزه قديم محال لان العجز لا يكون الا عن فعل يعجز عنه ومالم يتصور الفعل لم يتصور

وبرهانه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وبيانه انه لو كانا اثنين وأراد أحدهما أمرا فالثاني ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الثاني مقصورا كان هذا الثاني مقصورا عاجزا ولم يكن الها قادرا وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الثاني قويا فافهرا والاول ضعيفا قاصرا ولم يكن الها قادرا

العجز وتقدير الفعل في الازل محال وان لم يكونا قادرين على الكمال فافترض الدليل في أن يريد أحدهما وجود جوهر ويريد الآخر أن لا يوجد هذا اذا لم يقدر أحدهما على شيء من الاعراض فلتفرض الدليل في أن يريد الآخر خضده ويذكر الدليل بأسره اه وقال امام الحرمين في مع الادلة الدليل على وحدانية الاله اننا لو قدرنا الهين وفرضنا عرضين فان جوتنا ارادة أحدهما لاحد الضدين وارادة الثاني للثاني استحالة نفوذ ارادتهما واستحالة أن لا تنفذ ارادتهما جميعا لامتناع وجود الضدين والخلو منهما وان نفذت ارادة أحدهما كان الثاني مغلوبا مستكرها وان لم يجز اختلافهما في الارادة كان محالا اذ وجود أحدهما وجودا وصفاته يستحيل أن يمنع الثاني من أن يريد ما يصح ارادته عند تقدير الانفراد والعاجز من مخط عن رتبة الالهية وذلك مضمون الآية والمعنى لتناقضت أحكامهما من تقدير قادرين على الكمال وقال شارحه ابن التماساني مانصه الوحدة عبارة عن سلب الكمية والكثرة والبارى تعالى واحدا في ذاته لا انقسام له وواحدا في صفاته لا نظيره وواحدا في الهيئته وما ليه وتديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره والغرض من هذا الفصل اقامة الدليل على استحالة موجودين بوصف كل واحد منهما بالالهية والاله هو العام القدرة العام الارادة العام العلم وسائر الصفات الذي ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلو فرضنا الهين بهذا النعت وقدرنا فعلين متقابلين لا يمكن الجمع بينهما ولا الخلوعنهما كفرض جسم أراد أحدهما تحريكه والآخر تسكينه أو أراد أحدهما احياءه وأراد الآخر اعدامه فلا يخلو اما أن ينفذ مراده مامعا أو لا أو مراد أحدهما دون الآخر ولا مزيد في العقل على هذه القسمة فان نفذ مرادهما لمزم أن يكون الجسم ساكنا متحركا حيا ميتا في حالة واحدة وذلك محال لانه جمع بين الضدين وان لم ينفذ مرادهما لمزم الخلوعن المتقابلين ويلزم قصورهما معا ونقصهما لعدم نفوذ ارادتهما وان نفذ مراد أحدهما دون الآخر كان النافذ الارادة هو الاله الحق والثاني عاجز ناقص منقطع عن رتبة الالهية ثم قال وهذه الدلالة هي التي أرشد اليها الكتاب العزيز بقوله لو كان فهما آلهة الا الله لفسدنا اه وقال النسفي في شرح العمدة تقرير دلالة التمايز التي عول عليها جمهور المتكلمين هو انه ان فرض الهان قادران متمثلان في صفات الالهية يؤدي الى اجتماع الضدين أو عجز القادرين المتمثلين أو عجز أحدهما والكل محال وما يؤدي الى المحال محال وهذا لاننا ان فرضنا الهين قادرين على جميع المقدورات فان أراد أحدهما أن يخلق في شخص حياة والآخر أراد أن يخلق فيه موتا فان حصل مرادهما لمزم الجمع بين الضدين وان تعطلت ارادتهما لم يحصل في المحل لاهذا ولا ذلك ثبت عجز كل واحد عنهما لتعطل ارادته وامتناع ما يريد اثباته بمنع صاحبه اياه اذ لو ارادة صاحبه ضد مراده لحصل مراده ونفذت مشيئته وان نفذت ارادة أحدهما دون الآخر كان الذي تعطلت ارادته عاجزا والعاجز مستحيل أن يكون الهالان العجز من مراتب الحدوث اه وقال البسكي في شرح الحاشية عمدة الاشاعرة في اثبات الواحدية من جهة العقل الدليل الموسوم بدلالة التمايز وحاصله أن يقال صانع العالم واحد بمعنى انه ليس مؤلفا من أجزاء حتى ينقسم اليها فيلزم نفي الكم أعني المقدار عنه وانه واحد بمعنى انه لا ثاني له فيلزم نفي الكم المنفصل عنه اما الواحد بالمعنى الاول فقد تقدم وأما الثاني فلان لو كان صانع العالم أكثر من واحد لمزم أن لا يوجد شيء من العالم والثاني باطل بالضرورة فالقدم مثله اما الملازمة فلا نه على ذلك التقدير لو أراد أحد الا آلهة وجود شيء من العالم فاما أن يريد الآخر وجوده أم لا وعلى ذلك فاما أن يريد العدم أم لا يريد لا عدما ولا وجودا والثاني باطل بأقسامه فالقدم مثله اما الملازمة فلضرورة الحصر وأما بيان الثاني فالقسم الاول وهو أن يريد الآخر الوجود فهو محال لما يؤدي اليه من اجتماع مؤثرين على أثر واحد ومقدورين قادرين أن تنفذت ارادتهما والعجز والترجيع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما والعجز ومخالفة الواقع أو وقوع الممكن بنفسه ان لم تنفذ ارادة أحدهما أو المقسم الثاني وهو أن يريد الآخر عدمه فهو محال أيضا لما يؤدي اليه

من اجتماع النقيضين ان نفذتا معا أو ارتفعا معا ان لم تنفذا مع العجز والرجوع من غير مرجح ان نفذت ارادة أحدهما وأما القسم الثالث وهو أن لا يريد الآخر جودا ولا عدمه فعدم ارادته لا يخلو اما أن يكون لاجل ارادة الآخر وهو محال لما يلزم من العجز وترجى أحد المثلين أولا لاجلها فإرادته للوجود أو لعدمه ممكنة الوقوع على ذلك التقدير وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيفرض وقوع ارادته لاحدهما لكن ارادته محال على ذلك التقدير فيكون محالا وما استلزم المحال فهو محال فالاله الزائد على الاله الواحد محال وهو المطلوب اه قلت وهذا السياق الذي أورده فيه ملأ برهان التمانع مع برهان التوارد والاية محمولة على كل منهما ولكن لم يشر الى برهان التوارد أحد الا الكسطلي في شرح العقائد النسبية ونص تحريره انه لو وجد الهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن فالما أن لا يستند اليهما معا فلا يكون واحدا منهما الهما أو الى كل منهما فيلزم مقدور بين قادرين أو الى أحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحته المبدئية مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها الى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير أحدهما بمجرد اختياره دون الآخر قلت حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان ينسلك به في شمول قدرته تعالى وفي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى اه وقد ذكر الشيخ أبو اسحق الشيرازي في عقيدته و أبو الخير القزويني في محجة الحق والامام نور الدين الصاوي في عمدته وابن فورك في المدخل الاوسط بخوص ما تقدم من السياقات بأدنى مخالفة في التعبير ولم أقيده بابراد تلك النصوص اذ كان ما سلكها الى ما سقت من عبارات المذكورين أولا

* (فصل) * قال السعد في شرح المقاصد ان أريد بالفساد في الاية عدم التكوّن فتقرر به أن يقال لو تعدد الاله لم تتكوّن السماء والارض لان تتكوّنهما اما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما والكل باطل أما الاول فلان من شأن الاله كمال القدرة وأما الثاني فلا امتناع توارد العلتين المستقلتين وأما الثالث فلانه يلزم ترجيح بلا مرجح وان أريد به الخروج عما هو عليه من النظام فتقرر به انه لو تعدد الاله لكان بينهما التمانع والتغالب وتميز صنع كل منهما عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الأنواع وترتب الآثار اه وقد اقتصر الخيال في حاشيته على العقائد على الجملة الاولى منها الى قوله بلا مرجح وقال و رد عليه ان التردد على تقدير التمانع الفرضي فينبذ رد منع الملازمة لان وجودهما لا يستلزم وقوع ذلك التقدير عقلا وأما على الإطلاق فينبذ يمكن اختيار الاول وكمال القدرة في نفسها لا ينافي نعلقها بحسب الارادة على وجهه يكون للقدرة الاخرى مدخل كافي أفعال العباد عند الاستاذ وكذا يمكن اختيار الثالث بان يريد أحدهما الوجود بقدرة الآخر أو يفوض بارادته تكمين الامور الى الآخر فلا استحالة فيه اه

* (فصل) * قد أوسع الكلام في أدلة التوحيد فيما رأيت الامام أبو منصور التميمي في الاسماء والصفات فأورد فيه خمسة أدلة وشرط في برهان التمانع شروطا لم أر من تعرض لها من المتكلمين ونحن نورد لك كلامه بتمامه ليكون تبصرة للناظر يستفيد منه ولغاية هذا الكتاب ربما لا يوجد في أكثر البلاد فنقول قال في بيان أدلة الموحدين على توحيد الصانع ومما يدل على ذلك انه اذا ثبت لنا حدوث العالم وثبت انه لا بد له من محدث لاستحالة وجود فعل بلا فاعل كاستحالة وجود ضرب بلا ضارب ووجود نسخ وكلمة بلا ناسخ وكاتب كان اثبات محدث واحد لجميع الحوادث صحها وكانت الاعداد ما زاد عليه متعارضة فلو جاز أن يكون للعالم صانعان لجاز أن يكون له ثلاثة صانعين ولجاز أربعة وأكثر منها لا الى نهاية ولا يلزم من على هذا الدليل اذا أوجبتنا صانعا واحدا ان نجيز أكثر منه

لان الواحد أوجه الدليل بوجود الصنع وظهور الحوادث والزيادة على الواحد لا يوجبها دليل لان الصنع لا يقتضي أكثر من صانع واحد ودليل آخر هو انه لو جاز أن يكون للعقلاء والجمادات وسائر الحوادث صانعان أو أكثر من صانع واحد لم يصل الواحد من العقلاء الى معرفة صانعه بعينه ليعبده بعينه ويشكره على انعامه عليه ولم يكن صانعه قادرا على تعريفه اياه وانه هو الذي صنعه دون غيره لان غيره قد يصنع مثل صنعه وفي هذا تعجيز الصانع عن تعريف مصنوعه العاقل ما يدل عليه والعاجز لا يكون الها صانعا ودليل ثالث لو كان للأجسام صانعان أو أكثر لم يخل أن يكون كل جزء من العالم فعلهما جميعا أو يكون بعض العالم فعل أحدهما وبعضه فعل الآخر ويستحيل حدوث كل واحد من فاعلين محدثين له لانه باخترع أحدهما لوحد فلا معنى للاختراع الآخر منهما له ولان قدرة كل واحد منهما ان كانت لا تصلح لاختراع الشيء إلا مع قدرة الآخر استحالة صلاحهما بمجموعتين لاختراعه لان ما يصلح للاختراع مع ما يصلح للاختراع لا يقع بهما الاختراع لان ما استحال في الآخر لم يتغير بالاجتماع وما وجب في الآخر لم يتغير بالاجتماع وليس كالحجر يحمله الجماعة ولا يحمله كل واحد منهما ولا كجواز الكذب على الآخر وانتفاؤه عن أهل التواتر لان هذا من باب الجواز في الآخر وما كان في الآخر على طرفي جواز جاز أن يتغير حكمه في الاجتماع وما لزم في الآخر طريقة واحدة لم يتغير بالاجتماع والكثرة وان كان كل واحد من الصانعين فاعلا لبعض العالم دون بعض لم يخل من أن يكون فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وخلافا فان اختلف فعلاهما مثل أن يكون أحدهما فاعلا للأجسام والآخر فاعلا للأعراض لم يجز اختصاص قدرة أحدهما بالأجسام دون الأعراض إلا بخصيص يخصها بهما وهذا يقتضي حدوث قدرتهما والقدر المحدث لا تحدث في ذات الاله القديم لان القديم لا يجوز أن يكون محالا للحوادث وان كان فعل كل واحد منهما من جنس فعل الآخر وقد ركل واحد منهما على مثل ما قدر عليه الآخر من الأجسام والأعراض لم يخل من أن يكون مقدر وكل واحد منهما مقدور الآخر أو غيره وان كان من جنسه فان كان مقدور كل واحد منهما هي بعينها مقدورات الآخر وهما مع ذلك يجوز أن يتفقا في ارادة ايقاع مقدور واحد لوجب حدوثه منهما ويستحيل وقوع حدث من محدثين كما يستحيل وقوع حركة واحدة من متحركين فان كان مقدورات كل واحد منهما غير مقدورات الآخر خرج كونهما من جنسها فهو محال لان كل شئ من جنس واحد منهما ثلاث يصح على كل واحد منهما ما يصح على الآخر وهذا يقتضي اذا كان مقدور أحدهما بقدرته أن تتعلق قدرة الآخر أيضا به وان تتعلق قدرته بمقدور الآخر لانه ليس من جنس مقدوره المتعلق بقدرته واذا وجب هذا وآل الامر الى اشتراكهما في المقدورات كلها أدى الى ما أفسدناه من حدوث مقدور واحد بقدرتين وليس ذلك كما نجيز وقوع كسب المكتسب بقدرته وحدوثه بقدره الاله سبحانه لانا لم نقل انها مكتسبة بقدرتين بل قلنا ان حدوثه كان بقدره واحدة وهي قدرة الاله واكتسابه بقدره واحدة وهي قدرة المكتسب له وكان يصح حدوثه بقدره الاله بغيره مكتسب لمكتسبه فبان الفرق بينهما ودليل رابع وهو انه لو كان للعالم صانعان وكان كل واحد منهما قادرا على احداث كل ما يحدثه الآخر فلا يخلو اذا أحدث أحدهما جسما أو عرضا أن يكون الآخر قادرا على احداثه كما قدر عليه قبل حدوث ذلك الحادث أولا يكون قادرا عليه فان قدر عليه قدر على احداث ما هو موجود حادث وهذا محال وان خرج عن كونه قادرا عليه فصاحبه هو الذي منعه من ايجاد مقدوره وأخرجه عن القدرة عليه وهذا يوجب أن يكون ممنوعا والممنوع العاجز لا يكون الها صانعا ولا يلزم على هذا وجود المقدور الواحد لان الواحد لا يكون ممنوع نفسه وقد يكون ممنوع غيره كما لا يصح أن يريد خلاف مراد نفسه ويجوز أن يريد خلاف مراد غيره والتمانع انما يصح مع الاختلاف في المراد ودليل خامس وهو انه لا بد للصانع من أن يكون

حيا قادرا عالما مريدا مختارا ومن نازع في هذه الصفات للصانع بنينا الكلام معه عليها فاذا ثبت وصف
 الصانع بما ذكرناه قلنا لو كان للعالم صانعان وجب أن يكون كل واحد منهما حيا قادرا عالما مريدا
 مختارا والمختار ان يجوز اختلافهما في الاختيار لان كل واحد منهما غـ يوجب على موافقة الآخر في
 اختياره فاذا صح هذا فلو أراد أحدهما خلاف مراد الآخر في شيء لم يخل من أن يتم مرادهما أو
 لا يتم مرادهما أو يتم مراد أحدهما ولا يتم مراد الآخر ومحال تمام مراديهما لتضادهما وان لم يتم
 مرادهما فهما عاجزان وان تم مراد أحدهما ولم يتم مراد الآخر فان الذي لم يتم مراده عاجز ولا يكون
 العاجز الها ولا قديما وهذه الدلالة معروفة عند الموحدين بدلالة التمانع ولها شروط منها تفسير معنى
 التمانع وهو تفاعل من المنع وذلك أن يقصد كل واحد منهما أن يمنع صاحبه والشرط الثاني هو
 العلم بأن التمانع بين القادرين انما يقع في مخالفة أحدهما صاحبه في المراد بان يريد ما يكرهه صاحبه
 فيكون حينئذ من لم يتم مراده منهما ممنوعا عن ايقاع مراده وزعم بعض القدرة أن التمانع يقع في
 الفعلين المقدورين لقادرين بان يفعل أحدهما مقدوره في محل يمنع به القادر الآخر عن ايقاع مقدوره
 فيه ويلزمهم على هذا الأصل أن يكون الباري سبحانه ممنوعا من فعل السكون في محل قدرة غيره عندهم
 فيه حركة وهذا فاسد فما يؤدي اليه مثله والشرط الثالث أن الحين القادرين المتصرفين بأرادتين
 لا يستحيل منهما أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لان الذي ينفي ارادة أحدهما ليس هو الثاني
 لارادة الآخر لان الشئين لا يتضادان في محلين ولولا جواز اختلاف المرادين في المراد لما صح التمانع
 بينهما والشرط الرابع ان التمانع بين القادرين لا يصح الا بعد أن يكون محل فعلهما واحدا لولا ذلك
 لصح من أحدهما أن يقع في محل فعلا ويوقع الآخر خلافه في محل آخر لان المتضادين لا يتضادان
 في محلين كالسواد والبياض في محلين والشرط الخامس العلم بان ارادة أحدهما يجب أن تكون بحيث
 لا يصح وجود ارادة الآخر منه اذ لو كان محل ارادتهما واحدا لوجب أن يصير ما معاردين بأرادة
 واحدة ولم يختلفا حينئذ في المراد لوجب كون كل واحد مريدا لما يريد الآخر بأرادته والشرط السادس
 العلم بان ارادة كل واحد منهما يجب أن تكون غير مراده لانه لو كانت الارادة من المراد لكان كلما
 أراد أحدهما شيئا حصل مراده في حال كونه مريدا ولم يصير ممنوعا عن مراده بحال والشرط السابع
 العلم بان التمانعين يجب أن يكون ارادة كل واحد منهما قبل مراده لان ارادته لو حصلت مع مراده
 لما صح منعه عن مراده لان الحى لا يكون ممنوعا من فعل ما قد وجد ولا يقع التمانع بين التمانعين في المراد
 ممنوعا عن تمام مراده عاجزا عنه والعاجز لا يجوز أن يكون قديما والدليل على استحالة وجود قديم
 عاجز ان الفاعل القديم القادر قد وجب حصوله بدلالة الحوادث عليه فلو صح كون قديم عاجزه
 وقد صح من أصلنا أن القادر يكون قادرا بقدرة والعاجز يكون عاجزا بعجز لوجب أن يكون اختصاص
 أحدهما بالقدرة والآخر بالعجز بعد استوائهما في الوجود والقدم والحياة والقيام بالنفس وسائر
 الاوصاف التي استحقها لانفسها بمخصص خصهما أو خص أحدهما بأحدى الصفتين وذلك يقتضي
 قيام معنى حادث بأحدهما وأن يكون محدث الحوادث محدثا غير قديم فهذا وجه بيان دلالة التمانع
 على التوحيد اه سياتى الشيخ أبى منصور التميمي وقال الشيخ نور الدين الصابوني البخاري فان قيل
 اذا علم أحدهما أن الآخر يريد الحياة في جسم نوافقه في ذلك ولا يخالفه بأرادة الموت فيه خصوصا
 على أصلكم أن الارادة تلازم العلم قلنا هذه الموافقة بينهما لا يتخلو اما أن تقع ضرورة أو اختيارا ان
 قلت ضرورة كان كل واحد منهما مضطرا الى موافقة صاحبه فيكونان عاجزين وان قلت اختيارا
 يمكن تقدير الاختلاف بينهما في توجه التقسيم وأما أن الارادة تلازم العلم فعندنا الارادة تلازم الفعل
 دون العلم بدليل ان ذات الله تعالى وصفاته معلوم له وليست بمراد له وكذا المعدوم الذي ليس بموجود

نعلم اذا وجد كيف يوجد معلوم له وليس مجرد له اه وقال النسفي في شرح العمدة فان قيل هذه الاقسام انما تنفر على وقوع المخالفة في الالهين فلم لا يجوز فرض الهين متوافقين في الارادة بحيث يمنع وقوع المخالفة بينهما على انا فرضهما حكيمين عالين بجميع المعلومات فلا يختلفان سلمنا انه يصح وقوع الموافقة بينهما لكن المحال ان التزموها انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة فلم تثبتوا ان هذه المخالفة تدخل في الوجود ولا محالة لايم دليلكم قلت الموافقة بينهما ان كانت عن ضرورة فقد ثبت عجزهما واضطرارهما الى الموافقة وان كانت عن اختيار فيمكن تقدير الخلاف بينهما فيتوجه التقسيم ولانه لو انفرد هذا لصحت منه ارادة الحياة ولو انفرد ذلك لصحت منه ارادة الموت فعذر اجتماعهما تنفي الصحتان لان كل واحد من الصحتين أزلي والازلي يمنع زواله وقوله هذه المحالات انما تلزم من وقوع المخالفة لامن صحة المخالفة قلنا هنا مقدمة يقينية وهي ان كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال ولو كانت المخالفة ممكنة لا يلزم من فرض وقوعها محال لكن المحال قد يلزم من فرض وقوعها وعند هذا نقول لو فرضنا الهين لكانت المخالفة بينهما اما ان كانت ممكنة أو لم تكن والقسمان باطلان فبطل القول بوجود الهين واذا لم يتصور اثبات الصانع للعالم كان الصانع واحدا ضرورة اه

* (فصل) * رجع الى تحقيق سياق المصنف وبيان لهذه الحجة هل هي قطعية تفيد القطع أو اقتناعية تفيد الاقتناع المسترشد وان لم يفد الحجة للجاحد وصرح كلام السعد في شرح العقائد النسفية انها اقتناعية وفي آخره ما ينافيه كما سيأتي بيانه قال الكمال بن الهمام في المسامرة وتلميذه ابن أبي شريف في شرحه وقد جمعت بين عبارتهما بما حاصله وهذا الذي ذكره حجة الاسلام ابتداء لتقرير برهان التوحيد للزوم الفساد المذكور في الآية وليس ببيان الآية وانما بيانها بيان لزوم الفساد على تقدير التعدد ولك أن تقول بل ما ذكره الحجة بيان للآية وتقرير لدلائلها ببرهان التوحيد المعروف ببرهان التمايز بناء على ما في الآية من الإشارة اليه وانما يكون ابتداء التقرير بالنظر الى عبارة الآية فان معناها لزوم الفساد بتعدد وتحقق هذا المحل أن الكلام في اثبات التوحيد اما أن يكون مع الملى أو مع غيره والملى هنا هو الذي اعتقد حقيقة مله نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فاما الملى فيلزمه القطع بوقوع فساد هذا النظام على تقدير تعدد الآلهة اذ هو قاطع بان الله تعالى أخبر بوقوعه مع التعدد وما أخبر بوقوعه فهو واقع لاسمحاله لاستحالة الخلف في خبره تعالى وأما غير الملى فيلزمه ذلك أيضا جبرا أي من جهة الجبر أي القهر له أو علما فوجه العادة والعلوم العادية يحصل بها القطع داخل في مسمى العلم المأخوذ فيه عدم احتمال النقيض ومثال العلوم العادية التي يحصل بها القطع كالعلم حال الغيبة عن جبل عهده ناه جبرانه جبر الآتي لم ينقلب ذهابا مثلا وللسؤال العلم العادي في مسمى العلم أجيب عن ايراد خروجه عن تعريف العلم بأنه صفة توجب لمحلها تمييز الاحتمال متعلقه نقيض ذلك التمييز فانه قد أورد على تعريف العلم بذلك انه غير منعكس لانه يخرج عنه العلوم العادية لاحتمالها للنقيض الجواز خرق العادة مع ان العلم العادي داخل في مسمى العلم ومعدود من أقسامه وتحرير الجواب ان احتمال النقيض في العلم العادي يعني انه لو فرض العقل خلافه لم يكن ذلك فرض محال لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والامكان لا يستلزم في شيء من طرفيه محالا وذلك الاحتمال لهذا المعنى لا يوجب عدم الجزم المطابق للواقع بأن الواقع الآن خلاف ذلك الممكن فرضه لان احتمال المناقاة لهذا الجزم هو أن يكون متعلق التمييز محتملا لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كفاي الظن أو في المآل كفاي الجهل المركب والتقليد ومنشوء ضعف ذلك التمييز اما لعدم الجزم أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال هو المراد في التعريف لا الاحتمال بالمعنى الأول فثبتوا في العلم العادي ثبوت الجزم والمطابقة للواقع والموجب وأعني بالموجب

العادة القاضية التي لم يوجد قط خرمها وهي أحد أقسام الموجب في قولهم في تعريف العلم انه حكم الذهن
 الجازم المطابق للواقع موجب اذا الموجب الذي يستند اليه الجزم ما حُس أو عقل أو عادة وما ثبت فيه
 الجزم والمطابقة والموجب هو معنى العلم القطعي بأن الواقع كذا فيحصل الفساد على تعدد الاله لان
 العادة المستمرة التي لم يعهد قط اختلالها في ملكين مقتدرين في مدينة واحدة عدم الاقامة على موافقة
 كل الآخر في كل جليل وحقير من الامور بل تأتي نفس كل منهما دوام الموافقة وطلب الانفراد بالملك
 والقهر لا آخر فكيف بالالهي والحال ان الاله بوصف بأقصى غايات الكبر كيف لا تطلب نفسه الانفراد
 بالملك والعلو على الآخر كما أخبر الله سبحانه بقوله ولعل بعضهم على بعض هذا أمر اذا توكل لا يكاد لنفس
 يخطر نقيضه أصلاً فضلاً عن انظار فرض النقيض مع الجزم بأن الواقع هو الطرف الآخر وعلى هذا
 التقدير هو علم قطعي لا تردد فيه بوجه من الوجوه وانما غلط من قال ان الالهية حجة اقناعية من قبل انه اذا
 خطر بباله النقيض أعنى دوام اتفاقهما لم يجد مستحيلاً في العقل وينبى ماذا كرمناه من انه لم يؤخذ في
 مفهوم العلم القاطع استحالة النقيض بل المأخوذ فيه مجرد الجزم الكائن عن موجب بأن الطرف الآخر
 المقابل للنقيض هو الواقع وان كان نقيضه لم يستعمل وقوعه وبهذا يظهر ان الالهية حجة برهانية
 تحقيقية لا اقناعية قال ابن أبي شريف وقد صدر من الشيخ عبد الطيف الكرمانى وهو من معاصري
 السعد تشنيع بليغ على قول السعد في شرحه على العقائد ان الالهية حجة اقناعية والملازمة عادية أى
 لا عقلية والمعتبر في البرهان الملازمة العقلية واستند هذا المعاصر في تشنيعه الى أن صاحب التبصرة كثر أبا
 هاشم بقده في دلالة الالهية وما تقدم في كلام شيخنا ابن الهمام يفيد منع كون الملازمة العادية غير
 معتبرة في البرهان ووجه ان المقصود من البرهان حصول العلم بالدلول والملازمة العادية تحصل اه قلت
 وقال الخياي في حاشيته على السعد والتحقيق في هذا المقام انه ان حمل الالهية على نفي التعدد للصانع مطلقاً
 فهي حجة اقناعية لكن الظاهر من الالهية نفي تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض اذ ليس المراد
 التمكن فيهما فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية اذ التوارد باطل فتأثيرهما ما على سبيل الاجماع أو التوزيع
 فيلزم انعدام الكل أو البعض عند عدم كون أحدهما صانعاً لانه جزء علة أو علة تامة فيفسد العالم أى
 لا يوجد هذا المحسوس كلا ولا بعضاً ويمكن أن توجه الملازمة بحيث تكون قطعية على الاطلاق وهو أن
 يقال لو تعدد الواجب لم يكن العالم بمكان فضلاً عن الوجود والا لا يمكن التمايز المستلزم للمحال لان إمكان
 التمايز لازم لمجموع الامر من التعدد وإمكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شئ
 من الاشياء حتى لا يمكن التمايز المستلزم للمحال اه يرجع لعبارة ابن أبي شريف قال واعلم ان العلامة
 الحقة الزاهد علاء الدين محمد بن محمد البخاري الحنفي تلميذ المولى سعد الدين قد أجاب عن الاعتراض
 والتكفير بما رأيت أن أسوقه بالمخططة لاشتماله على فوائد قال رحمه الله الافاضة في الجواب على وجه يرشد
 الى الصواب تتوقف على ما أورده الامام حجة الاسلام رضى الله عنه بما حصله ان الادلة على وجود الصانع
 وتوجيهه تجري مجرى الادوية التي يعالج بها مرض القلب والطبيب ان لم يكن حاذقاً مستعملاً للادوية
 على قدر قوة الطبيعة وضعفها كان افساده أكثر من اصلاحه كذلك الارشاد بالادلة الى الهداية اذا لم
 يكن على قدر وادراك العقول كان الافساد للعقائد بالادلة أكثر من اصلاحها وحينئذ يجب أن لا يكون
 الارشاد لكل أحد على وتيرة واحدة فالؤمن المصدق سماعاً أو تقليد لا ينبغي أن تحرك عقيدته بخبر
 الادلة فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب العرب في مخاطبته اياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين
 أن يكون ذلك ايماناً بغير تقليد أو يقيناً برهاني والجانى الغليظ الضعيف العقل الجامد على التقليد المصر
 على الباطل لا ينفع معه الحجة والبرهان وانما ينفع معه السيف والسنان والنسا كون الذين فيهم نوع ذكاء
 ولا تصل عقولهم الى فهم البرهان العقلي المفيد للقطع واليقين ينبغي أن يتكافى في معالجتهم بما أمكن من

الكلام المقنع المقبول عندهم لا بالدلالة اليقينية البرهانية لقصور عقولهم عن ادراك كمالان الاهداء
 بنور العقل المجرد عن الامور العادية لا يخص الله تعالى به الا الاحاد من عباده والغالب على الخلق القصور
 والجهل فهم لقصورهم لا يدركون براهين العقول كما لا تدرك نور الشمس ابصار الخفافيش بل تضرهم الادلة
 القطعية البرهانية كما تضر رايح الورد بالجعل وأما الفطن الذي لا يقنعه الكلام الخطابي فتجب المحاجة
 معه بالدليل القطعي البرهاني اذا تمهد هذا فنقول لا يخفى أن التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده
 يشمل الكافة من العامة والخاصة وان النبي صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة للناس أجمعين وبالمحاجة
 مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة القطعية البرهانية فاصرون ولا يجدي معهم الا الادلة الخطابية
 على الامور العادية والمقبولة التي ألفوها وحسبوا انها قطعية وان القرآن العظيم مشتمل على الادلة
 العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي
 في عدة آيات القرآن وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوصول عقولهم الى ادراكها بطريق
 العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير لذلك قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
 وقد اشتمل عليهما واشارة قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا آية أما الدليل الخطابي المدلول عليه بطريق
 العبارة فهو لزوم فساد السموات والارض لخروجهما عن النظام المحسوس عند تعدد الآلهة ولا يخفى ان
 لزوم فسادهما انما يكون على تقدير لزوم الاختلاف ومن البين ان الاختلاف ليس بلازم قطعاً لاماكان
 الاتفاق فلزوم الفساد لزوم عادي وقد أشار اليه الامام الرازي حيث قال أجرى الله تعالى الممكن مجرى
 الواقع بناء على الظاهر ولا يخفى على ذوي العقول السليمة ان ما لا يكون في نفس الامر لازماً وقطعياً لا يصير
 بجعل الجاعل ونسبته اياه برهانا زعم ان تسميته قطعياً وبرهاناً صلابة في الدين ونصرة للاسلام والمسلمين
 ههنا ههنا فان ذلك مدرجة لطعن الطاعنين ونصرة الدين لا تحتاج الى ادعاء ما ليس بقطعي قطعياً
 لاشتمال القرآن على الادلة القطعية التي لا يعقلها الا العالمون بطريق الاشارة النافعة للخاصة وعلى الادلة
 الخطابية النافعة للعامة بطريق العبارة وأما البرهان القطعي المدلول عليه بطريق الاشارة فهو برهان
 التمايز القطعي باجماع المتكلمين المستلزم لسكون مقدور بين قادرين واجتزهما أو عجز أحدهما على ما بين
 في علم الكلام وكلاهما محالان عقلاً كما بين فيه أيضاً التمايز الذي يدل عليه الآية بطريق العبارة بل
 التمايز قد يكون برهانياً وقد يكون خطائياً ولا ينبغي أن يتوهم ان كل تمايز عند المتكلمين برهان
 وقطعية لزوم الفساد المدلول عليه بالاشارة تنافي خطابية لزوم الفساد المدلول عليه بالعبارة لان الفساد
 المدلول عليه بالاشارة هو كون مقدور بين قادرين وعجز الالهين المفروضين أو عجز أحدهما والفساد المدلول
 عليه بالعبارة هو خروج السموات والارض عن النظام المحسوس فأين أحدهما من الآخر وحينئذ لا ينبغي
 أن يتوهم انه يلزم من انتفاء جواز الاتفاق على تقدير الفساد المدلول عليه بطريق الاشارة بناء على انه يستلزم
 امتناع تعدد الآلهة عقلاً فيلزم منه انتفاء جواز الاتفاق لانه فرع امكان التعدد وانتفاء جواز الاتفاق على
 طريق الفساد المدلول عليه بطريق العبارة لعدم استلزامه امتناع التعدد عقلاً وانما يستلزمه عادة
 والاستلزام العادي لا ينافي عدم الاستلزام العقلي فليتأمل ثم ذكر بقية الجواب وضمنه التعجب من
 تكفير صاحب التبصرة ان قال ان دلالة الآية ظنية ونحو ذلك قال ابن أبي شريف ولا يخفى بعد معرفة
 ما قررناه من كلام شيخنا وجه رد قول هذا المجيب ان الآية داللة خطابي أي ظني ثم قال واعلم أنه قد
 وقع للسعد أو آخر شرح العقائد ما ينافي بظاهره كلامه في أوائله ووافق كلام شيخنا فانه قال في الكلام
 على المعجزة ما فيه وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جرى العادة بأن الله تعالى يخلق
 العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة الى آخر كلامه وهو مبسوط واضح والله ولي الهداية والتوفيق
 * (فصل) * قد تقدم أنفان هذا المطلب مما يصح فيه التمسك بالسمع وأدلته من السمع كثيرة منها

الآية التي سبقت ومنها قوله تعالى وقال الله لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد وقوله تعالى قل هو الله أحد ولا تعتناء الحق به أكد خبر بقوله والهمك اله واحد وشهادة بقوله شهد الله أنه لا اله الا هو وقسم عليه بقوله والاصافات صفاتي قوله ان الهكم لواحد وتكررت آي التهليل في القرآن في ست وثلاثين موضعاً وهي متمسك المحدث وزيد بأن الانبياء والرسل عليهم السلام انما بعثوا من أجل التوحيد ويستدل على ذلك بأحاديث وأما الصوفي فيقول بما تقدم وزيد اشارة بأن الكمال المطلق واحد اذ لو كان متعدد لما كان مطلقاً كان مقيداً ولو بنفى ما يدخل تحت العدد معه عنه والاله لا يكون الا كاملاً بالكمال المطلق والكمال المطلق لا يتعدد فالاله لا يتعدد ويقول أيضاً الاله لو كان متعدد الكمال العدد ذاتياً له اذ لو لم يكن ذاتياً لكان لغيره لا يحتاج في تعدده الى الغير ولا شيء من المحتاج باله وباطل أن يكون التعدد ذاتياً باله والا كان موقوفاً على ما يتعدد معه من ذاته وما يتعدد معه غيره فيكون موقوفاً على غيره من ذاته وكل ما هو موقوف على غيره من ذاته فهو ناقص لذاته وأيضاً كمال كل موجود في العالم يحصل حقيقة نوعه على التمام كالانسان مثلاً وحقيقة كل نوع على التمام واحدة وانما التعدد في الأشخاص ثم كل شخص وجوده بمحصول شخصه وشخصه واحد فاذا لكل شيء وحدة بشخصه دائماً وقتاً ماهوياً اتم نوعاً أو شخصاً وكل ما زاد على وحدته التي هو بها واحد فهو وحدة لغيره فاذا جميع الموجودات كلها وحدات وهي كلها اثر لاله فالاله واحد ومن هنا قيل

وفي كل شيء له آية * تدل على انه واحد

فقد ثبت ان صانع العالم واحد واذا كان واحداً فهو لا مثل له بمائته في حقيقة ذاته ولا في حقائق صفاته لا من غير الممكنات والا لما كان واحداً ولا واجب الوجود لما يلزم من التركيب على ذلك التقدير ولا من الممكنات والا لما كان ممكناً ضرورة ان ما بمائته الممكن يمكن لان المثلين هما المشترك في صفات وذلك كله محال وهو أحد المطالب الاعتقادية وهو مختص ما تقدم في الصفات الترتيبية فاعرف ذلك والله أعلم * (تنبيه) * ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء وان نسبة الاشياء اليه على السوية وهذا يهبط قول المجوس وكل من أثبت مؤثراً غير الله من علة أو طبع أو ملك أو انس أو جن اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان ولم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير من اعتقد تأثر النجوم أو طبيعة أو ملك أو غير ذلك والله أعلم * (تكميل) * قال في مقاصد الرجة صفات الله تعالى على أربعة أقسام اما سلبية محضة أو اضافة محضة أو حقيقة عارية عن الاضافة فيقال السلب كونه ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم ولا متحيز ونحو ذلك ومثال الاضافة كونه أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً ومثال الحقيقة العارية من الاضافة الوجود والحياة ومثال الحقيقة التي تلزمها الاضافة العلم والقدرة والارادة ثم هذه الصفات السلبية قد عدها الشيخ السنوسي وغيره خمسة القدم والبقاء ومخالفة تعالى للحوادث وقيامه بنفسه والوحدانية وحقيقة السلب نفى أمر لا يليق بالباري تعالى وهذا هو الصحيح المعقول المنقول وقال بعضهم السلبية منسوبة الى السلب على معنى ان السلب داخل في مفهومها من غير أن يكون هناك اداة سلب ويشهد له قول السنوسي يعني ان مدلول كل واحد منها عدم أمر لا يليق بولانا تعالى وهذا هو المفهوم من كلام السعد وغيره وفي حاشية سيدى عبدالقادر بن خدة الراشدي مانصه قوله سلبية أي مدلول كل واحدة سلبت أمر لا يليق بالباري تعالى ولم يقل سالبة لان السالب أعم من السلب في كل سلب وليس كل سالب سلباً فبعض السالب سلباً كالسلب وبعض السالب ليس بسلباً كالمعاني مثلاً والفرق بينهما ان السلب هو الأمر الذي يدل على سلب ما ينافيه مطابقة كالأقدم مثلاً فانه يدل على نفي العدم السابق الذي هو معنى الحدوث مطابقة فكذلك سائر المسالوات وان دل على سلب منافيها بالانتماء فهو السالب وليس كلفظ القدرة يدل على صفة يتأتى بها إيجاد

كل يمكن واعدامه بالمطابقة ويدل على سلب الجزئ عنه بالالتزام الحاصل هو الذي يفسر بالسلب اه قال
الشهاب الغنبي بعد ان نقل هذه العبارة ولم أر هذا التفصيل والتفرقة بين السلب والسلب على هذا
الوجه الا في كلام هذا الامام قات وهو غريب ولا يخلو عن تكلف والاحسن ما تقدم تفسيره في كلام
السنوسي وغيره اذ لا يجد عنه وهذا ما وقع الاختيار عليه في شرح المباحث المتعلقة بالركن الاول ثم شرع
المصنف رحمه الله تعالى في بيان الركن الثاني فقال

*** (الركن الثاني) ***

أى من الاركان الاربعة (العلم بصفات الله تعالى) اعلم أن صفات الله تعالى منها ما هو جار على الذات بحيث
يحمل عليها كالحى والقادر والعالم والمريد والمتكلم والسميع والبصير وغير ذلك وبعضهم يسميها أحكاما
ومنها ما هو ليس بجار ولا محمول على الذات بل هو قائم به قيام الاختصاص كالحياة والعلم والقدرة والارادة
والكلام وغير ذلك واختلفت الاشاعرة في اثبات الحال فنفاها منهم وهم الاكثر فعنى القادر مثلا
عندهم هو الذات من حيث قيام القدرة به فهو اسم للذات باعتبار المعنى القائم بها وليس عند هؤلاء الا
الذات والقدرة القائمة به فتارة يعبر عن الذات بالصفة كما يعبر بأسماء الذات كالله وتارة يعبر عن
تلك المعاني بما يشعر بها فقط لا بالذات كما يقال القدرة مثلا معبر عن الصفة الخاصة وتارة يعبر بما يشعر
بهم معا وان المدلول من ذلك هو الذات باعتبار قيام المعنى به وهذا المتبادر من التعبير ونقل عن الشيخان
المدلول من قولنا القادر والعالم مثلا هو نفس الصفة التي هي القدرة والعلم من حيث قيامها بالذات وعلى
هذا جرى في أسماء الصفات حيث قال لاهى عين المسمى ولا هي غيره وأما من أثبت الحال فيقول ان هناك
ثلاثة أمور الذات والمعنى القائم به والحال وهو كون الذات قادرة والاؤلان موجودان والحال ثابتة وليس
بوجوده ولا معدومة وبالجمله فنفي الاحوال ينظر في الصفات الجارية على الذات وفي الصفات القائمة في
تعلقها ومن أثبت ينظر في ذلك ويزيد بالنظر في اثبات الحال وفي تعبير المتأخرين بنعذ كر الصفات السلبية
ذ كر صفات المعاني وهي سبعة القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ويقال لها أيضا
صفات الذات وصفات الاكرام وصفات الثبوت وتقديم صفات السلب عليها من تقديم التخلية على التولية
كما في تقديم النفي على الاثبات في لاله الا الله وتقديم المعاني على المعنوية لتوقعها عليها اشتقاقا وتحققا
اذا العالم مثلا المتأخوذ من كونه عالما مشتق من العلم وثبوت له الذات فرع ثبوت له او قيامه به او بعضهم
قدم المعنوية لا لتفادعها ولا لانهادلائل على صفات المعاني وانما سميت في الاصطلاح صفات المعاني لانها
صفات موجودة في نفسها سواء كانت حادثة كبيض الجرم مثلا وسواءه أو قديمة كعلمه تعالى وقدرته
فكل صفة موجودة في نفسها تسمى صفة معنى لانها معان زائدة على معنى الذات العلية وهذا في اصطلاح
المتأخرين وأما المتقدمون كالمصنف وغيره فلا فرق عندهم بين المعاني والمعنوية ويطلقون صفات المعاني
عليها معالان ما يسميه غيرهم صفات معنوية هو عندهم عبارة عن قيام المعاني بالذات فعنى كونه عالما
قيام العلم بالذات وان كانت الصفة غير موجودة في نفسها فان كانت واجبة للذات مادامت الذات
غير معللة بعلة سميت صفة نفسية أو حالاً نفسية ومثالها التحيز للجرم وكونه قابلاً للاعراض مثلا وان
كانت الصفة غير موجودة في نفسها الا انها معللة بانها تجب للذات مادامت علمتها قائمة بالذات سميت
صفة معنوية أو حالاً معنوية ومثالها كون الذات عالمة أو قادرة مثلا (ومداره على عشرة أصول الاصل
الاول العلم بان الله صانع العالم قادر) أى ذو قدرة وهي عبارة عن المعنى الذي به يوجد الشئ مقدراً
بتقدير الارادة والعلم واقعا على وفة هما فالقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وليس من
شرطه ان يشاء لاحالة فان الله تعالى قادر على اقامة القيامة الآن فانه لو شاء أقامها وان كان لا يقيمها
فانه لم يشاءها ولا يشاؤها للمجرى في سابق علمه من تقدير أجلها وقتها وذلك لا يتقدح في القدرة والقادر

*** (الركن الثاني العلم**
بصفات الله تعالى ومداره
على عشرة أصول) *
(الاصول الاول) العلم بأن
صانع العالم قادر

المطلق هو الذي يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى فيه عن معاونة غيره هو الله سبحانه وتعالى
 قاله المصنف في المقصد الاثني (وانه تعالى في قوله) الكريم في كتابه العزيز (وهو على كل شيء قدير
 صادق) ذل أبو منصور النجاشي قد وردت السنة بذكر القادر والمقدر في أسماء الله تعالى وجاء القرآن
 بهذين الاسمين وبالقدير أيضا والقدير أبلغ من القادر والمقدر أبلغ من القادر والقادر معنيان يكون
 بمعنى القدير من القدرة على كل شيء وذلك صفة لله عز وجل وحده من دون غيره وانما يوصف القادر منا
 بالقدرة على بعض المقدورات دون بعض الوجه الثاني ان يكون بمعنى المقدور يقال قدور با تخفيف
 وقدور بالتشديد وجاز في كلام العرب ان يقال قدور وقدر بمعنى واحد مثل جذب واجتذب ثم أقام
 المصنف الدليل على ذلك فقال (لان العالم محكم في صناعته احكاما معيها مرتب في خلقته) ترتيبا غريبا
 (ومن رأى ثوبا من ديباج) قال صاحب المصباح هو ثوب سداه ولجته ابريسم ويقال هو معرب (حسن
 النسيج والتأليف متناسب التطاريز والتطريف) يقال طرزا الثوب طرزا اذا جعل له طرازا وهو العلم
 في الثوب والتطريف بمعناه يقال ثوب معارف اذا كان من خزله اعلام وقد طرفه وأطره بمعنى (ثم
 توهم) أى ظن (صدور نسجه) وتأليفه (عن ميت لا استطاعة له أو عن انسان لا قدرة له) قال
 الراغب الاستطاعة وجود ما يصير به الفعل ممكنا وعند المحققين اسم للمعاني التي يتمكن المرء بها
 مما يريد من احداث فعل والاستطاعة أخص من القدرة (كان مختلعا عن غير زة العقل) كانه عدمها
 (ومختلطا في سلك أهل الغباوة والجهل) وفي كتاب محجة الحق لابي الخير القزويني ما نصه أما الاصل
 الاول في معرفة كون الباري تعالى عالما قادرا والدليل عليه صدور الافعال المحسمة المتقنة عنه مثل خلق
 السموات والارض وغيرها من الصنائع والبديع في عجائب التركيب والترتيب وبدل ذلك قطعنا على
 كون صانعها عالما بها فان من يرى خطا منظوما أو ديباجا منسوبا يجوز صدوره من جاهل
 به عاجز عنه يكون عن حيز العقل خارجا عنه وفي تبه الجهل والجاه وسياقه قريب من سياق المصنف الا
 انه جعل العلم والقدرة معاني أصل واحد قال البكي في شرح الحاشية اعلم ان القادر عند أهل السنة هو
 المتمكن من الفعل والترك بحسب الداعي الذي هو الارادة وان شئت تقول هو الذي ان شاء فعل وان
 شاء لم يفعل وتقول هو الفاعل على مقتضى العلم والارادة وأهل النظر العقلي من أهل السنة يقولون ان
 كل ما تنوقف دلالة السمع عليه لا يكتفي فيه السمع فأقوى دليل لهم على انه تعالى قادر بذلك التفسير ان
 يقال قد ثبت حدوث العالم كمر فضائه لو لم يكن قادرا لزم تخلف الماعول عن علته وهو محال أما الملازمة
 فلان صانع العالم قديم فلو لم يكن على ذلك التقدير قادرا فكأن موجبا بالذات لزم التخلف المذكور وأيضا
 لو كان موجبا لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه لان ارتفاع الملزوم من لوازم ارتفاع اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال

* (فصل) * والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو القادر وهو على كل شيء قدير وأما الصوفي فيقول كيف
 لا يكون قادرا وهو قد أقدر العباد على طاعته وجعل ذلك صفة كل فيهم وهو أولى بالكمال بل هو منفرد
 به فلا قادر في التحقيق الا هو ولا فاعل الا هو وأيضا فانا اذا نظرنا في أنفسنا واستقرينا من أحوالنا وجدنا
 ما يسدوني ذاتنا من الافعال على قسمين منها ما يكون معصوبا باعتبارنا كزيادة مقدار أجسامنا طولنا
 وعرضنا وما كان من هذا القبيل فهو يقف عند امر خاص ولا يمر الى غير نهاية فنسبة وقوفه عند ذلك
 الحد كنسبة وقوفنا في المتحرك فيه وقوفنا فيما يتحرك فيه فعل اختياري وقوف أجسامنا عند حدها
 فعل اختياري وكل اختياري لا يكون عن موجب ولا عن طبع ومالا يكون عن موجب ولا عن طبع
 فهو عن قادر فالفاعل لذواتنا قادر ولا يكون ذلك الفاعل الا الله ذما سواء مثلنا والكلام فيه كالكلام
 فينا (الاصل الثاني العلم بانه تعالى عالم بجميع الموجودات) وعلمه محيط بجميع المعلومات على التفصيل

وانه تعالى في قوله وهو على
 كل شيء قدير صادق لان
 العالم محكم في صناعته مرتب
 في خلقته ومن رأى ثوبا
 من ديباج حسن النسيج
 والتأليف متناسب التطاريز
 والتطريف ثم توهم
 صدور نسجه عن ميت
 لا استطاعة له أو عن
 انسان لا قدرة له كان مختلعا
 عن غير زة العقل ومختلطا
 في سلك أهل الغباوة والجهل
 * (الاصل الثاني) * العلم
 بانه تعالى عالم بجميع
 الموجودات ومحيط بكل
 المخلوقات

(فلا يعزب) أي لا ينجب (عن علمه) الأولي الموجب (مقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله) جل وعلا (وهو بكل شيء عليم) ظاهره وباطنه دقيقه وجليله أوله وآخره عاقبه وخاتمه وهذا من حيث الكشف على أتم ما يمكن فيه بحيث لا يتصور مشاهدة وكشف أظهر منه ولا يكون مستفاداً من المعلومات بل تكون المعلومات مستفادة منه (ومرشد الى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) قال المصنف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها وما دق منها وما عطف ثم يسلك في ايصالها الى المستصعب على سبيل الرفق دون العنف فاذا اجتمع الرفق في الفعل واللفظ والادراك تم معنى اللطاف ولا يتصور ركل ذلك في العلم والفعل الا لله تعالى فاما احاطته بالدقائق والخصاي فلا يمكن تفضيل ذلك بل الخفي عنده كالجلي من غير فرق وأما رفقته في الافعال ولطفه فيها فلا يدخل أيضاً تحت الحصر اذا لا يعرف اللطاف في فعله الامن يعرف تفاصيل أفعاله وعرف دقائق اللطاف فيها وبقدرة اتساع المعرفة فيها اتسع بمعنى اسم اللطيف وأما الخبير فهو الذي لا تعزب عنه الاخبار الباطنة فلا يجري في الملك والمملكة شيء ولا تحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن الا ويكون عنده خبرها وهو بمعنى العليم الا ان العلم اذا اضيف الى الخبايا الباطنة سمي خبراً ويسمى صاحبها خبيراً (أرشدك على الاستدلال بالخلق) الذي هو اليجاد على وفق التقدير (على العلم) الذي هو الاحاطة بكل شيء على ما هو عليه دون سبق خفاء بحصول الاشياء عنده بلا انتزاع صورة ولا انفعال ولا اضافة بكيفية (لانك لا تترتب) أي لا تشك (في دلالة الخلق اللطيف) واليجاد المنيف (والصنع المزين) بالترتيب الغريب (ولو في الشيء الحقير اللطيف على علم الصانع) جل وعلا (بكيفية الترتيب والترصيف) ولما كان برهانه عين برهان الاصل الاول ذكرهما أبو الخير القزويني في محجة الحق وغيره من الأئمة في أصل واحد كما أثرنا اليه (فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية و) عليه المعول في (التعريف) قال المصنف في المقصد الاسنى للعبد حفظ وصف العلم ولكن يفارق علمه علم الله عز وجل في خواص ثلاث احداها المعلومات في كثرتها فان معلومات العبد وان اتسعت فهي محصورة في قلبه فاني تناسب ما لانها ياله والثانية ان كشفت أوان المقص فلا يبلغ الغاية التي لا يمكن وراءها بل يكون مشاهدته الاشياء كأنه يراها من وراء ستر رقيق ولا تذكر ردت الكشف فان البصيرة الباطنة كالبصر الظاهر وافرقت بين ما يتضح وقت الاسفار وبين ما يتفح أول ضحوة النهار والثالثة أن علم الله تعالى بالاشياء غير مستفاد من الاشياء بل الاشياء مستفادة منه وعلم العبد بالاشياء تابع الاشياء وحاصل به شرف العبد من سبب العلم من حيث انه من صفات الله تعالى ولكن العلم الاشراف ما علمه اشرف وأشرف للمعلومات هو الله تعالى فلذلك كانت معرفته أفضل المعارف بل معرفة سائر الاشياء انما اشرف لانهم معرفة لافعال الله تعالى أو معرفة لطريق الذي يقرب العبد من الله تعالى فلا تظن اذا الا في الله تعالى اه وأما المحدث فيستدل بقوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض عالم الغيب والشهادت وبحديث الاستخارة وفيه فانك تعلم ولا أعلم وأما الصوفي فيقول العلم حقيقة من كانت الاشياء حاضرة لديه وليس من تكون الاشياء حاضرة لديه الا من أفادها الشبهة ولا مفيد الاشياء شبهة الا الله تعالى فلا عالم الا الله تعالى اذ هو المفيد لكل حقيقة عين تلك الحقيقة حتى المحال ان كانت له حقيقة عقلية أو وهمية فهو المفيد لها وهو المجلي لها في الاذهان وبالضرورة من أجلى الحقائق لعبد فكيف لا تكون مجلية له بل لم تفعل بالتحقيق الا الله اذ ليس لغيره على التحقيق احاطة بشيء والله أعلم (الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حياً) مطلقاً وهو الذي تندرج جميع المدركات تحت ادراكه وتجميع الموجودات تحت فعله حتى لا يشذ عن علمه مدرك ولا عن فعله مفعول وذلك هو الله تعالى فهو الحي الكامل المطلق وكل شيء سواه غيباته بقدر ادراكه وفعله وكل ذلك محصور في قلبه ثم أشار المصنف الى برهانه فقال (فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته) أي ان الدليل عليه ما دلنا على كونه الباقي تعالى عالماً قادراً ومن شرط العلم القادر

لا يعزب عن علمه مقال ذرة في الارض ولا في السماء صادق في قوله وهو بكل شيء عليم ومرشد الى صدقه بقوله تعالى لا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير أرشدك الى الاستدلال بالخلق على العلم لانك لا تترتب في دلالة الخلق اللطيف والصانع المزين بالترتيب ولو في الشيء الحقير الضعيف على علم الصانع بكيفية الترتيب والترصيف فما ذكره الله سبحانه هو المنتهى في الهداية والتعريف * (الاصل الثالث) * العلم بكونه عز وجل حياً فان من ثبت علمه وقدرته ثبت بالضرورة حياته

ان يكون حيا وأيضاً دلنا على ان العالم فعله ويستحيل صدور الفعل عن الميت والجماد اذ (لو تصور قادر عالم فاعل مدبر) لا كائنات (دون ان يكون حيا لجاز ان يشك في حياة الحيوانات عند ترددها في الحركات والسكنات بل في حياة أرباب الحرف والصناعات) اذ لا يتصور قيام هذه الاوصاف المذكورة من القدرة والعلم والعقل والتدبير بغير حى (وذلك) أى تصور قيامها بغير حى جود وعناد بل (انغماس في غمرة الجهالات) أعاذنا الله منها * (تنبيه) * ظاهر سياق المصنف يشعر ان تأخير صفة الحى بعد ذكر القادر والعالم لتوقفهما فقط على هذه وان الحياة شرط في كل منهما لا غير والصحيح توقف الارادة والسمع والبصر والكلام وترتبتها على الحياة أيضاً وان صفة الحياة شرط في كل منها ولزم ان يكون المشروط مقتراً الى الشرط ويتأخر عنه في العقل وهل الحياة شرط في كل منها ابتداء أو بعثها شرط في بعض فتكون الحياة شرطاً في بعض ابتداء وفي بعض بالواسطة يحتاج الى تأمل فيه قال الشيخ السنوسى في شرح صغرى الصغرى بعد قوله في المتن ويحبه تعالى الحياة لاستحالة وجود الصفات السابقة بدونها مانصه مراده بالصفات السابقة القدرة وما ذكر بعدها الى الكلام فان كل واحدة من هذه الصفات يستحيل وجودها بغير الحى ولهذا أخذ كرا الحياة الى هذا الموضع وهو من باب تأخير المدلول عن الدليل والافهسى من جهة انها شرط في تلك الصفات مقدمة بالذات عليها التوقف وجود المشروط على وجود شرطه الا ان التوقف هنا توقف معية لا توقف تقدم اذ صفات البارى تعالى كلها أزلية يستحيل تقدم بعضها بالوجود اه وقوله وما ذكر بعدها الى الكلام هو القدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام مترتبة على الحياة قال الغنيمى وظاهره ان ذلك الترتيب من غير واسطة بعض لبعض كان يقال مثلاً ان الارادة مترتبة على العلم والعلم مترتب على الحياة ونحو ذلك وربما يرد على القول السابق فيلزم ان يكون المشروط مقتراً الى الشرط ان الافتقار منافي للوجوب اذ الواجب مستغن عن الاطلاق وذلك ينافي الافتقار والجواب ان المراد بالافتقار الملازمة وعدم انفكاك أحد الموجودين عن الآخر ولم يكن الافتقار بهذا المعنى ينافي للوجوب واليه الاشارة في قول السنوسى الا ان التوقف هنا توقف معية فتأمل وكون ان الحياة شرط في تلك الصفات المذكورة قد ذكره شيخ الاسلام في حاشيته على شرح جمع الجوامع حيث قال وظاهر انها أى الحياة شرط لغير العلم أيضاً من الصفات المذكورة فاذا عرفت ذلك ظهر لك ان المصنف لو أخر هذه الصفة عقب الصفات المذكورة لكان أوجه وأما ترتب تعلق القدرة على تعلق الارادة على تعلق العلم فسيأتى ذلك في سياق عبارة ابن الهمام وتليذه ان شاء الله تعالى (الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريداً لافعاله فلا موجود الا وهو مستند الى مشيئته وصادره عن ارادته) اعلم ان المريد لم يرد به السمع على هذه الصيغة وانما ورد بصيغة المفعول ولكن اطلاق مريد مما ثبت بالاجماع وبالجملة فالمريد أو الذى يريد أو أراد هو الذى يخصص فعله بحالة دون حالة لصفة قائمة به اقتضت ذلك وتلك الصفة هى الارادة وهى كما قال السنوسى صفة أزلية تؤثر في اختصاص أحد طرفي الممكن من وجود وعدم أو طول أو قصر ونحوها بالوقوع بدلا عن مقابله اه وقال النسفى في شرح العمدة حدها عند المتكلمين معنى بوجوب تخصيص العقولات بوجه دون وجه وقيل صفة تنفى عن قامت به الجبر والاضطرار وفانتهما على هذا الحدان يكون الموصوف به مختاراً فيما فعله غير منظر اليه ثم صانع العالم أو جده باختياره اذ من لا اختيار له في فعله فهو مضطر والمضطر عاجز فيكون حادثاً ولا اختيار بدون الارادة فكان مريداً اه وفي المقدمات للسنوسى هى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن ببعض ما يجوز عليه وقال في شرح الصغرى صفة يتأتى بها تخصيص كل ممكن بالجائز المخصوص بدلا عن مقابله وقال في شرح الوسطى صفة يتأتى بها ترجيح وقوع أحد طرفي الممكن وان شئت قلت هى القصد لوقوع أحد طرفي الممكن وقال في شرح الكبرى هى قصد للفاعل الحى فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره اه وقال أبو منصور التميمى الارادة والمشيئة عندنا

ولو تصور قادر وعالم فاعل
مدبر دون ان يكون حيا
لجواز أن يشك في حياة
الحيوانات عند ترددها
في الحركات والسكنات
بسل في حياة أو باب
الحرف والصناعات وذلك
انغماس في غمرة الجهالات
والضلالان * (الاصل
الرابع) * العلم بكونه
تعالى مريداً لافعاله فلا
موجود الا وهو مستند
الى مشيئته وصادره عن
ارادته

بمعنى القصد والاختيار وزعمت الكرامية ان المشيئة الازلية صفة واحدة يتناولها شاء الله عز وجل بها من حدث يحدث وارادة الله غيرها وارادته حادثة في ذاته قبل حدوث مراداته على عدد مراداته وقلنا مشيئته ارادته وهي متعلقة بحدوث جميع الحوادث على حسب تعلق علمه به في معنى انه أراد حدوث كل ما علم منها على ما علم من حدوثه عليه اه (فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد) قد تقدم تفسير هذه الالفاظ في أول هذا الكتاب ثم أشار الى برهانها فقال (فكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده) أي كل صادر عنه تعالى من الممكنات في وقت من الاوقات كان من الممكن صدور ضده فيه أي ضد ذلك الصادر بدله في ذلك الوقت (وملاضدله أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه) أي كان من الممكن صدور ذلك الصادر بعينه في وقت آخر (قبله) أي قبل ذلك الوقت الذي صدر فيه (أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقت من مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين) أي فخصيصه بصدوره في ذلك الوقت دون ذلك الممكن الاخر ودون ما قبل ذلك الوقت وما بعده لا بد من كونه يصرف القدرة المناسبة للضدين والوقت على السواء عن إيجاد ذلك الممكن في غير ذلك الوقت أو إيجاد غيره بدله في ذلك الوقت الى تخصيص ذلك الممكن دون غيره بذلك الوقت المخصوص ولا يعني بالارادة الا ذلك المعنى المخصص وهو صفة حقيقية قائمة بذاته توجب تخصيص المقدور دون غيره بخصوص وقت إيجاده دون ما قبله وما بعده من الاوقات هكذا عبر به ابن الهمام في المسامرة وبه السعد في شرحه على العقائد وهما أي الارادة والمشيئة عبارتان عن صفة في الحى توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع اه قال ابن قاسم في نسخة على هامشها تحت قوله المقدورين مانص وهما الوجود والعدم وعبارة شيخ الاسلام في حاشيته على السعد عند قوله أحد المقدورين أي من الفعل والترك بمعنى انه مضافة واحدة تتعلق بالفعل تارة وبالترك أخرى ومثله في حاشية الكمال بن أبي شريف وفي ظاهر سياقتهم نوع يختلف لا يخفى قال الغنيمي ويحتمل ان يكون مراد السعد بقوله أحد المقدورين ما يصح اتصافه بالوجود لا ما يشمل الترك فانه ليس بمقدور مثلاً السواد مع البياض مقدوران فالارادة تخص السواد وهو أحد المقدورين بوقوعه في هذا المحل المخصوص في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده دون البياض أو عكسه وكذا الكلام في نحو الطول والقصر وحينئذ فلا ارادة كما قال بعضهم تخصيصان أحدهما تخصيص أحد المقدورين بالوقوع والثاني تخصيصه بالوقوع في هذا الوقت دون ما قبله وما بعده ثم قال وينبغي ان لا تفهم مما هو مصرح به في كلامهم من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين أو الاضداد متساوية بخلاف الارادة ان المراد بالضدين ما يشمل الوجود والعدم فان الوجود كما هو مصرح به عند أئمة الاصول لا ضده ولا مثل له وقد استدلو على ذلك بأدلة ساطعة فلا عليك من نقل خلاف ذلك بمجرد نقل عبارات الأئمة مع عدم فهمها على وجهها ثم وياك أن تفهم أيضاً من قولهم ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء أن المراد بخصوص الضدين بل المراد ان نسبتها الى جميع الممكنات على السواء لا فرق في ذلك بين الضدين كالسواد والبياض والمتخالفين والمتماثلين وانما فرض الكلام من فرض في الضدين في مقام الاستدلال فان بينهما غاية الخلاف فاذا ثبت أن نسبة القدرة اليهما على السواء ثبت نسبتها الى بقية الممكنات بالطريق الاولى اه وقال الكسطلي في شرح النسفية اعلم أن للقدرة عند المحققين بالمقدور تعلقين تعلق معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من إيجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور أو عدمه عند القائلين بان العدم مقدور وهو المعبر عنه بالتأثير أو التكوين والإيجاد ونحو ذلك والاطهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر بأنه قديم لكنه متعلق بوجود المقدور لافي الازل بل بوقت وجوده فيما لا يزال اه وبما أورثنا

فهو المبدئ المعبد والفعال لما يريد وكيف لا يكون مريدا وكل فعل صدر منه أمكن ان يصدر منه ضده وما لا ضده أمكن ان يصدر منه ذلك بعينه قبله أو بعده والقدرة تناسب الضدين والوقت من مناسبة واحدة فلا بد من ارادة صارفة للقدرة الى أحد المقدورين

لك من نقول الأئمة ظهر لك ما ساقه المصنف في هذا البرهان ثم قال (ولو أغنى العلم عن الإرادة في تخصيص
المعلوم حتى يقال انما يوجد في الوقت الذي سبق العلم بوجوده لجاز أن يغنى عن القدرة حتى يقال وجد
بغير قدرة لانه سبق العلم بوجوده) وهذه الجملة أوردتها امام الحرمين في سياق الرد على الكعبي من
المعتزلة ونصه وزعم الكعبي ان كون الاله عالما بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها
يغنى عن تعلق الإرادة به وهذا باطل اذ لو أغنى كونه عالما عن كونه مريدا لأغنى كونه عالما عن كونه
قادر او قد واقعا على افتقار أفعال المحدثين الى ارادتهم اه وقد اختلفت عباراتهم في برهان الإرادة ففي
التذكرة الشرقية لابن القشيري مانعه لان فعله مرتب بخص بأوقات وأوصاف وترتيب الفعل دال
على كون فاعله مريدا له قاصدا اليه وفي المدخل الاوسط لابن فورك ظهور فعله دليل على قدرته لان
الفعل لا يظهر من لاقه ولا يظهر من به عجز أو موت وكونه محكما متقنا دليل على علمه لانه على احكامه
واقفانه لا يتأتى من لاعلمه وكونه متقنا دليل على ارادة فاعله اذ كما لا يصح ظهوره من غير ذي علم
كذلك لا يصح ظهوره من غير ذي قصد اليه لولاه لم يكن وقوعه على وجه أول من وقوعه على وجه
آخر وقال أبو القاسم الاسكافي في الكافي وهو مريد لان قدرته تساوى بالاضافة اليها جميع المقدورات
وليس يقع منها الا البعض على وجه خاصة فلا بد من ارادة تخصص بالوجود ما تخصص على الوجه الذي
تخصص وقال والد امام الحرمين في كفاية المعتقد والدليل على ارادته تعالى وانه مريد أن تخصص
حدوث المحدث زمان دون زمان في مكان دون مكان على صفة دون صفة لا يصير معقولا الا بارادة مريد
وقال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد الدليل عليه ان أفعاله مرتبة ترتيب الأفعال واختصاصها
ببعض المجوزات يوجب أن يكون فاعله قاصدا الى ترتيبه وقال أبو الخير القزويني في حجة الحق والدليل
على كونه تعالى مريدا ان اختصاص الفعل شاهد يدل على كون فاعله مريدا ونحن نرى أفعال الباري
تعالى مخصوصة بأوقات موصوفة بصفات مخصوصة جاز في العقل وقوعها على خلافها فتدل على كون
فاعله مريدا لها وقال شيخ مشايخنا في املائه والدليل على ارادته تعالى انه لو لم يكن مريدا لكان كارها
لان الارادة هي القصد الى تخصيص الجائز ببعض ما يجوز عليه وقد تقرر أن ارادة الله تعالى عامة
التعلق بجميع الممكنات فيستحيل وقوع شيء منها بغير ارادة منه تعالى لوقوع ذلك الشيء وقال البكي في
شرح الحاجبية قد ثبت ان صانع العالم فاعل بالاختيار وكل فاعل بالاختيار مريد فصانع العالم مريد
اما الصغرى فلم يرد من حدوث العالم الدال على انه قادر مختار وهو الذي اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم
يفعل وأما الكبرى فلان تخصيص الحوادث بحالة دون حالة وهو الإرادة أو تعلقها والتخصيص حاصل
فالارادة ثابتة وهو المطلوب اه ونقل الغنيمي عن السنوتى في شرح النظم الارادة صفة يترجى بها
وقوع أحد طرفي الممكن على مقابله وبرهان وجوبه له تعالى أن الحوادث قد اختلفت من كل نوع
من أنواع ستة وهي الوجود والغدم والمقادير والصفات والازمنة والامكنة والجهات باحد أمرين
جائزين متساويين في قبول كل ذات عادية لهما واختصاص أحد الطرفين المتساويين بدلا عن مقابله
بغير مرجح مستحيل واذا وجب الافتقار الى المرجح فلا يصح أن يكون المرجح ذات الممكن لانه يلزم عليه
اجتماع أمرين متساويين وهما الاستواء بالذات والرجحان بالذات وذلك مستحيل لا يعقل وأيضا لو ترجح
للممكن من ذاته الوجود بدلا عن الغدم لكان واجب الوجود لذاته فيلزم قدمه ولو ترجله من ذاته
العدم لوجب استمرار عدمه فلا يوجد أبدا لان المرجح الذاتي يستحيل زواله وكلا القسمين باطل فتعين
أن يكون المرجح لاخصصاص كل ممكن باحد الطرفين الجائزين عليه خارجا عن ذاته والسر التام يقتضي
أن لا مرجح لاخصصاص الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابله الا الارادة وهي قصد الفاعل الى
وقوع ذلك الجائز دون مقابله اه المراد منه

ولو أغنى العلم عن الإرادة في
تخصيص المعلوم حتى قال
انما يوجد في الوقت الذي
سبق العلم بوجوده لجاز أن
يغنى عن القدرة حتى
يقال وجد بغير قدرة لانه
سبق العلم بوجوده فيه

*** (فصل) *** وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله تعالى أراد الأشياء ويريدها وقد خاطبنا بذلك من جهة معهود اللسان العربي والمعهود في اللسان العربي أن الذي يريد الشيء هو الذي يخصه على الحقيقة ومن يخص الشيء على الحقيقة فهو مرید فصانع العالم مرید على الحقيقة وأما الصوفي فيقول لابد من تخصيص على الحقيقة والمخصص على الحقيقة هو الذي لا يدافع تخصيصه إلا العالم على الحقيقة ولا عالم على الحقيقة إلا الله تعالى *** (تنبيه) *** هذه الأصول الأربعة التي ذكرها المصنف ولاء وذكر في كل أصل مئة من الصفات قد ضم إليها ابن الهمام في مسابره الثامن والتاسع وهما في بيان قدم العلم والإرادة وأورد السكك في فصل واحد وقال حاصل ستة منها العلم بأنه تعالى قادر عالم حي مرید ثم قرر ما تضمنه الاصلان الأولان بما أورده هنا من زواج بشرح تلميذه ابن أبي شريف قال لما ثبتت وحدانيته في الألوهية ثبت اسناد كل الحوادث إليه تعالى والألوهية الاتصاف بالصفات التي لا جملها استحق أن يكون معبودا وهي صفاته التي توحد بها سبحانه فلا شيء يملكه في شيء منها وتسمى خواص الألوهية ومنها الإيجاد من العدم وتدبير العالم والغنى المطلق عن الموجب والموجد في الذات وفي كل من الصفات فثبت افتقار الحوادث في وجودها إليه فكل حادث من السموات وحركاتها وكواكبها الثابتة وحركات كواكبها السائرة على النظام الذي لا اختلاف فيه والأرضين وما فيها وما عليها من نبات وحيوان وجاد وما بينهما من السحاب المسخر ونحو ذلك كل مستند في وجوده إلى البارئ سبحانه وهو مشاهد لنا منها كمال الإحسان في إيجادها من اتقان صنعها وترتيب خلقها وما هديت إليه الحيوانات من مصالحها وما أعطيته من الآلات على مقتضى الحكمة البالغة البارة التي يطلع على طرف منها علم التشريع ومنافع خلقه الإنسان وأعضائه ويستلزم ذلك قدرته أي ثبوت صفة القدرة له وعلمه بما يفعله ويوجده والعلم بهذا الاستلزام فيهما ضروري ولكن ينبه عليه بأن من رأى خطأ حسنا يتضمن ألفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة علم بالضرورة أن كاتبه المنشئ له عالم بتأليف الكلام والكتابة قادر عليه ما وينضم إلى هذا أي إلى ثبوت العلم له تعالى أنه هو الموجد لأفعال المخلوقات فيلزمه أي يلزم ما ذكر من المنضم والمنضم إليه علمه بكل جزئي جزئي خلافا للفلاسفة في قولهم أنه تعالى يعلم الكليات وأنه إنما يعلم الجزئيات على وجه كلي لأعلى الوجه الجزئي وهو باطل إذ كيف يوجد ما لا يعلم وقد أرشد إلى هذا الطريق قوله تعالى ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير هذا ما تضمنه الاصلان وأما ما تضمنه الأصل الثالث فقد قرر به قوله والعلم والقدرة أي الاتصاف بهما بلا اتصاف بحياة محال أي وليس معنى الحياة في حقه تعالى ما يقوله الطبيعي من قوة الحس وقوة التغذية ولا القوة التابعة للاعتدال النوعي التي يفيض عنها سائر القوى الحيوانية ولا ما يقوله الحكماء وأبو الحسن البصري من المعتزلة من أن معنى حياته تعالى كونه يصبح أن يعلم ويقدر بل هي صفة حقيقية قائمة بالذات تقتضي صحة العلم والقدرة والإرادة ثم قرر ما تضمنه الأصل الرابع بما قد ذكرناه في أثناء كلام المصنف قريبا وأما ما تضمنه الأصل الثامن والتاسع فسيأتي بيانه في موضعه قريبا إن شاء الله تعالى **(الأصل الخامس)** أنه تعالى سميع بصير بلا جراحة وحدقة ولا اذن كإله تعالى عايم بلاماغ وقلب فليس سمعه كسمع المخلوق الذي هو قوة مودعة في مقعر الصماخ يتوقف ادراكها للاصوات على حصول الهواء الموصل إلى الحاسة وتأثر الحاسة ولا كبصر المخلوق الذي هو قوة مودعة في العصبين المحوطين الخارجيتين من الدماغ بل المراد بالسمع صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مسموع وإن خفي والمراد بالبصر صفة وجودية قائمة بالذات شأنها ادراك كل مبصر وإن لطف وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال على طريق اللف والنشر غير مرتب (لا يعزب) أي لا يغيب (عن رؤيته هو اجس الضمير وخفايا الوهم) والهاجس ما يخطر بالبال والوهم بمعناه (والتفكير) أي ما نحى عنه وهو مصدر فكره مشددا

*** (الأصل الخامس) ***
العلم بأنه تعالى سميع
بصير لا يعزب عن رؤيته
هو اجس الضمير وخفايا
الوهم والتفكير

إذا أوردته في فكره وقال المصنف في المقصد الاسنى البصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه
ما تحت الثرى مع التزبه عن أن يكون محدقة وأجفان والتقديس عن أن يرجع الى انطباع الصور
والألوان في ذاته كما ينطبق في حدقة الانسان فان ذلك من التغير والتأثر المقتضى للحدوث واذا نزه عن
ذلك كان البصر في حقه عبارة عن الصفة التي ينكشف بها كمال نعوت المبصرات وذلك أوضح وأجلى
مما تفهمه من ادراك البصر القاصر على ظواهر المراتب (ولابشذ) أى لا ينفرد ولا يبعد (عن سماعه)
مستوع وان خفي فيسمع السر والنجوى بل ما هو أرق من ذلك وأخفى يسمع (ضوت ديب) أى حركة
أرجل (النملة) الصغيرة المسماة بالذرة ثم وصفها فقال (السوداء) لأنها اذا كانت كذلك كانت أشد
في الخفاء (في الليلة الظلماء) الشديدة السواد (على العذرة الصماء) الملساء بغير أصمخات واذن منز
سمعه من أن يتطرق اليه الحدوثان ومهما نزهت السمع عن تغير يعتر به عند حدوث السموعات
وقدسته عن أن يسمع بأذن أو آلة علمت أن السمع في حقه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات
السموعات ومن لم يدقق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه فخذ منه حذرك ودقق فيه نظرك قاله
المصنف في المقصد الاسنى ثم اعلم أن ثبوت صفتي السمع والبصر بالسمع فقد ورد وصفه تعالى بهما فيما
لا يكاد يحصى من الكتاب والسنة وهو مما علم ضرورة من دينه صلى الله عليه وسلم فلا حاجة بنا الى
الاستدلال عليه كسائر ضروريات الدين ومع ذلك فقد استدلل عليه المصنف وقال (وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر صفتا كمال) وقد اتصف بهما مخلوق (وليس بنقص) فهو تعالى أحق
بالانصاف بهما من المخلوق وقد أشار الى ذلك بقوله (فكيف يكون المخلوق أكمل من الخالق والمصنوع
اسنى) أى أرفع (وأتم من الصانع وكيف تعتدل القسمة مهما وقع النقص في جهته والكمال في خلقه
وصنعة) هذا التصوره عاقل وفي هذا الاستدلال الذي ذكره المصنف اختلفت عباراتهم ولكن المسائل
الى ما ذكره قال أبو القاسم القشيري في كتاب الاعتقاد والدليل عليه انها صفتا مدح في ثبوتها
نفي نقص لا يمتنى ذلك النقص الا بهما والاله سبحانه وتعالى مستحق لاوصاف الكمال وقال ابن فورك
في المدخل الاوسط الدليل عليه انه تعالى موجود حتى لا يتابع به الصفات التي تضاد السمع والبصر وكل
حتى ليس به آفة تضاد السمع والبصر فهو سميع بصير وقال امام الحرمين في لمع الادلة اذ قد ثبت كونه
حييا والحي لا يتخلو عن الاتصاف بالسمع والبصر والكلام واضدادها واضداد هذه الصفات نقائص
والرب يتقدس عن سمات النقص وقال ابن القشيري في التذكرة الشرقية اذ لو لم يتصف بهما لاتصف
بضدهما وقد وجدنا الحي فيما بيننا يجوز أن يكون سميعا بصيرا ولم نجد لقول السمع والبصر علة
الا كونه حييا فقلنا ان كل حي قابل للسمع والبصر والبارى تعالى حي فهو اذا قابل للسمع والبصر فلو
لم يتصف بهما لاتصف بضدهما لان كل ذات قبلت معنى ولذلك المعنى ضد استحالة خلوها عن ذلك المعنى
وعن ضده وفيه احتراز عن الحركة والسكون وبيان مراعاة العال دون اعتبار مجرد الشاهد في محكم
الغائب وقال شيخ مشايخنا في املائه لولم يكن سميعا بصيرا لكان أصم أعمى وذلك نقص والنقص عليه
تعالى محال لا يحتاجه الى من يكمله وذلك يستلزم حدوثه وقال المبكى في شرح الحاجبية اما كونه سميعا
بصيرا فقد اتفق عليه أهل السنة اما الاشعري فيقول قد ثبت أن البارى تعالى عالم مرید حتى وكل حي
سميع أو قابل لذلك والواجب لا يتصف بالقبول بل كل ما يجوز له فهو واجب له وأيضا فانهم ماصفتنا
كمال وانخلو عنهما نقص أو قصور في الكمال وأيضا قد أجمعت عليه الكتب السماوية وخصوصا
القرآن وهذا دليل الحديث وأما الصوفي فيقول حديث التقرب بالنوافل بين لكل من هو الى عبوديته
واصل أن السميع والبصير هو الله فقط ثم أشار المصنف رحمه الله تعالى الى أن عدم السمع والبصر
نقص في المعبود وأيده بقوله (أو كيف تستقيم حجة) سيدنا (ابراهيم) الخليل (صلى الله عليه) وعلى

ولابشذ عن سماعه صوت
ديب النملة السوداء في
الليلة الظلماء على العذرة
الصماء وكيف لا يكون
سميعا بصيرا والسمع والبصر
كمال لا محالة وليس بنقص
فكيف يكون المخلوق أكمل
من الخالق والمصنوع اسنى
وأتم من الصانع وكيف
تعتدل القسمة مهما وقع
النقص في جهته والكمال
في خلقه وصنعه أو كيف
تستقيم حجة ابراهيم صلى
الله عليه

نبينا (وسلم على أبيه) آزر كما هو نص القرآن وهو تاريخ كما هو قول النسابة وآزر عه واستعمال الاب
على العم شائع في الاستعمال (اذ كان) أي آزر (بعبد الاصنام) والتماثيل (جهلا) منه (وغيا)
عن طريق الرشد (فقال له) ابراهيم عليه السلام كما حكى عنه في الكتاب العزيز يا أبت (لم تعبد ما لا
يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا) فأفاد أن هذه صفات لا يليق بالمعبود أن يسلمها (ولو انقلب ذلك
عليه في معبوده) بحيث سلبت عنه تلك الصفات (لاضحت حجة) التي احتج بها على خصمه (ودلالته)
التي استدلل بها في تحقيق مقصوده (ساقطة) في جدد ذاتها ولم تكن ملزمة له أصلا (و) اذ (لم يصدق
قوله تعالى) في قصته (وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه) نرفع درجات من نشاء الآية والفرق
بين الحجة والبيئة قد تقدم في أول الكتاب ثم أشار بالرد على من زعم ان اثبات صفتي السمع والبصر
يستدعي حذقة وأدنا فقال (وكما عقل كونه) عز وجل (فاعلا) مختارا (بلا جارحة) من الجوارح
(وعالم بلا قلب ودماع) وانما ذكرهما جميعا لما ان علم المخلوق قد اختلف في محله أهو الدماغ أو
القلب فجمع بين القولين (فليعقل كونه) تعالى (بصيرا بلا حذقة) وهي محركة التي فيها انسان العين
ويجمع على احداق (وسمعا بلا اذن) بضم تين معروف وجعه آذان (اذ لا فرق بينهما) اذا تأملت
حق التأمل (الاصل السادس) في بيان أحد صفات المعاني التي هي الكلام فقال (انه سبحانه وتعالى
متكلم بكلام) اعلم أن مسألة الكلام ذات شعب كثير وبحت المبتدعة منتشرة شهر حتى قيل انما سبي
فن أصول الدين بعلم الكلام لاجله فلا كبير جدوى في تطويل مباحثه وقد قال بعض المحققين الحق
أن التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوى
لان كنه ذاته وصفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل الى شيء من معرفة الذات فهو ذووق
لا يمكن التعبير عنه ولذلك لا أذكر في هذا البحث الا ما يقتضيه المقام من التكلم على عبارة المصنف
رحمه الله تعالى فاقول وكفى خبر مما كثر وألوهي فأقول اعلم أن البحث في هذا المقام يرجع الى
أمرين الأول انه تعالى متكلم والثاني انه تعالى متكلم بكلام بنفسه قائم بذاته وفي أثناء ذلك بيان صحة
اطلاق الكلام عليه لغة وان اطلاقه عليه هل يكون مجازا أو حقيقة وقد أشار المصنف الى كل ذلك
بقوله انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام (وهو وصف قائم بذاته) اما قيامه بذاته فلا نه تعالى وصف
نفسه بالكلام في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وقوله قل يا آدم ومواقع أخرى كثيرة والمتكلم
الموصوف بالكلام لغة من قام الكلام بنفسه لا من أوجد الحروف في غيره (ليس بصوت ولا حرف)
اما الصوت فهو كيفية قائمة بالهواء تحملا الى الصمياخ وقال الراغب الهواء المنضبط عن قرع جسمين
وذلك ضربان مجرد عن انتفاء شيء لشيء كالصوت المستند ومنعكش بصورة والمنعكش ضربان ضروري
كما يكون من الحيوان والجماد واختباري كالمعنى الانسان وذلك ضربان ضرب باليد كصوت العود وضرب
بالفم وما بالقلم ضربان نطاق وغيره كصوت النائي والنطق امام فرد من الكلام أو مركب وأما الحرف فهو
كيفية عارضة للصوت ولذا قيل لو قدم الحرف على الصوت في التعبير كان أولى لان الصوت بمنزلة الهمام والحرف
بمنزلة الخاص ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام اذ قد يوجد صوت بدون حرف ولا ينعكس فكان تأخير
أتم في الفائدة ولكن قد وجهه بعض المحققين فقال قدمه على الحرف لكونه معروضا له متقدما عليه
بالطبع فتأمل (بل لا يشبهه كلام غيره) لانه صفة من صفات الربوبية ولا مشابهة بين صفات
الباري وصفات الآدميين فان صفات الآدميين زائدة على ذاتهم لتكثير وحدتهم فتقوم أنفسهم بتلك
الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها وصفة الباري تعالى لا تجد ذاته ولا رسم فليست اذ بشي زائد على
الباري تعالى (كما لا يشبهه وجوده وجود غيره) ومن ظن ان صفاته تشابه صفات غيره فقد أشرك لان
الخالق لا يشبه المخلوق ثم اعلم ان الكلام عند أهل الحق يقال على المعنيين يقال على النظم المركب من

وسلم على أبيه اذ كان يعبد
الاصنام جهلا وغيا فقال
له لم تعبد ما لا يسمع ولا
يبصر ولا يغني عنك شيئا
ولو انقلب ذلك عليه في
معبوده لاضحت حجة
داحضة ودلالته ساقطة ولم
يصدق قوله تعالى وتلك
حجتنا آتيناها ابراهيم على
قومه وكما عقل كونه فاعلا
بلا جارحة وعالم بلا قلب
ودماغ فليعقل كونه
بصيرا بلا حذقة وسمعا بلا
اذن اذ لا فرق بينهما (الاصل
السادس) أنه سبحانه
وتعالى متكلم بكلام وهو
وصف قائم بذاته ليس
بصوت ولا حرف بل لا يشبه
كلامه كلام غيره كما لا يشبه
وجوده وجود غيره

الاصوات والحروف وهو الكلام اللساني وعلى المعنى القائم بالنفس وهو المسمى بالكلام النفساني وهذا
الاطلاق بالاشتراك اللفظي والحقيقة والمجاز والمختار عند الاشاعرة الاول أى انه مشترك بين الالفاظ
المسموعة وبين الكلام النفسى وذلك لانه قد استعمل لغة وعرفا فيهما والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مشتركاً أما استعماله في العبارة فكثير كقوله تعالى وهم يسمعون كلام الله ثم يحرقونه فأجره حتى
يسمع كلام الله ثم أبلغه مأمنه ويقال سمعت كلام فلان وفصاحته يعنى ألفاظه الفصحى وأما استعماله
في المعنى النفسى وهو مدلول العبارة فكقوله سبحانه ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول وأسروا
قولكم أو أجهروا به وقول عمر رضى الله عنه يوم السقيفة زورت فى نفسى قولاً والقول يقال على ما يقال عليه
الكلام اما بترادف أو تباين الخاص والعام وقيل حقيقة فى اللسانى مجازى فى النفسانى وقيل بالعكس واليه
أشار المصنف بقوله (والكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروف الدلالات كما يدل عليها
تارة بالحركات والاشارات) فهذا منه تصريح ان الكلام النفسى هو الحقيقة وان المعنى القائم بالنفس هو
الكلام حقيقة والحروف والاصوات دلالات عليه ومعرفاته له وانه حقيقة واحدة هي الامر والنهى والخبر
والاستخبار وانها صفات لهالات أنواع ان عبر عنه بالعربية كان عربياً أو بالسريانية كان سريانياً وكذلك
فى سائر اللغات وانه لا يتبع بعض ولا يتجزأ وهذا قول الاشاعرة ثم اختلفوا فقال امام الحرمين وغيره الكلام
المطلق حقيقة هو ما فى النفس شاهداً وغائباً واطلاق الكلام على الحروف والاصوات مجاز واليه مال
المصنف كما ترى وقال الجمهور منهم يطاق على كل منهما بالاشتراك اللفظي واليه أشرنا أولاً بقولنا والمختار
ثم انهم استدلوا على ثبوت الكلام النفسى بأن قالوا لا شك فى وجود معنى قائم بنا تجده من أنفسنا عند
التعبير أو الاشارة والكتابة كما يجده الطالب مع الاستدعاء لحصول المطلوب وتطلبه اياه وليس ذلك هو
الارادة لو جوده بدونها فحين أمر عبده معتزراً للسلطان من عدم امتثاله عند توعده فان السيد يأمره
ولا يريد وليس هو العلم لانه قد يخبر عن غير معلومه ولا عبر ذلك من المعاني النفسانية لنفى لوازمها عنه
ثبتت هناك أمراً قائماً بأنفسنا هو المسمى بالكلام والاقرب فى تعريفه انه نسبة بين مفردين قائمة
بالمشكك وقيل هو حديث النفس عن معلومها حصولاً واستدعاءً ويعنى بالنسبة بين المفردين أى بين
المعينين المفردين تعلق أحدهما بالآخر أو اضافته اليه على جهة الاستناد الافادى أى بحيث اذا عبر عن
تلك النسبة بلفظ يطابقها ويؤدى معناها كان ذلك اللفظ اسناداً افادياً وقال النسفى فى الاعتماد صانع
العالم متكلم بكلام واحد أزلى وهو صفة قائمة بذاته ليست من جنس الحروف والاصوات غير متغير منافع
السكوت والاقفة وهو به أمرناه مخبر قلت ودليل الاشاعرة والماتريدية فى اثبات صفة الكلام واحد قالوا
لولم يكن صانع العالم متكلماً للزم النقص وهو محال أما الملازمة فان صانع العالم حى وكل حى فهو امام متكلم
أو مؤلف والاقفة نقص فتعين أن يكون متكلماً وهو المطلوب وأما دليل السمع فقوله عز وجل وكلم الله
موسى تكليماً الا أن عند الاشاعرة كلامه تعالى مسموع لما أن كل موجود كما يجوز أن يرى يجوز أن
يسمع عنه وعند ابن فورك المسموع عند قراءة القارئ شيئاً صوت القارئ وكلام الله تعالى وعند الشيخ
أبى منصور الماتريدى كلامه غير مسموع لاستحالة سماع ما ليس بصوت اذا السماع فى الشاهد يتعاقب
بالصوت ويدور معه وجوداً وعدماً وذكر فى التأويلات ان موسى عليه السلام سمع صوتاً اعالى كلام
الله تعالى وخص بكونه كلام الله لانه سمع من غير واسطة الكتاب والملك لانه ليس فيه واسطة الحرف
والصوت اه وقد يستدل المحدث أيضاً على اثبات صفة الكلام له تعالى بما تقدم وأما الصوفى فيقول
الكلام صفة كمالية اذ يرجع ذلك الى الانباء عن الشئ وكل الاشياء قابلة للانباء فلا بد من حصول تلك
الصفة على كمالها وحصولها على الكمال لا يكون الا بحيث لا موقع لنقيضها وذلك لا يكون فى واجب الوجود
فواجب الوجود له تلك الصفة الكمالية اذ هو الذى له الكمال المطلق وهو المطلوب ثم استشعر المصنف كلام

والكلام بالحقيقة كلام
النفس وانما الاصوات
قطعت حروف الدلالات كما
يدل عليها تارة بالحركات
والاشارات

المتألفين باعتقاد الاشاعر وتوهم الخنابلة والمعتزلة فانهم أنكروا الكلام النفسى وقالوا ليس الكلام مشتركاً بين العبارة ومدلولها بل الكلام هو الحروف المسموعة فهو حقيقة فيها مجاز في مدلولها فقالوا اذا عليهم متجنباً منهم بقوله (وكيف التبس هذا) أى كيف خفي أمره (على طائفة من الاغبياء) جمع فبي وهو القدم الذى لا يدري شيئاً وأصل العبادة الغفلة والجهل وتركها يؤذن بالخفاء ومنه قول الشاعر
واذا خفيت على الغي فعادر * ان لا ترائى مقلة عياء

(ولم يلتبس) ذاك (على جهلة الشعراء) جمع جاهل والمراد به الاخطل كما وقع التصريح بذلك في أكثر كتب الاشاعة والماتريديّة وأوله

لا يعجبك من أمير خطبة * حتى يكون مع الكلام أصيلاً
(ان الكلام لى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً)

وقد أنكروا العلماء المرادوى من الخنابلة في شرح تحرير الاصول وقال هو موضوع على الاخطل وليس هو في نسخ ديوانه وانما هو لابن سبويه ولا يظهرون البيان اهـ وقد استرسل بعض علماءنا من الذين له تقدم ووجهته وهو على بن علي بن محمد بن الغزى الحنفى فقال في شرح عقيدة الامام أبى جعفر الطحاوى ما نصه وامامى قال انه معنى واحد واستدل بقول الاخطل المذكور فاستدل فاستدل مستدل بحديث في الصحيحين لقوا هذا خبر واحد يكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول والعمل به فكيف وهذا البيت قد قيل انه مصنوع منسوب الى الاخطل وليس هو في ديوانه وقيل انما قال ان البيان لى الفؤاد وهذا أقرب الى الصحة وعلى تقدير صحة عنه فلا يجوز الاستدلال به فان النصارى قد ضلوا في معنى الكلام وزعموا ان عيسى عليه السلام نزل كلمة الله واتحد اللاهوت بالاناسوت أى شئ من الاله بشئ من الناس فيستدل بقول نصرانى قد ضل في معنى الكلام عن معنى الكلام في لغة العرب وأضاف عنه غير صحيح اذ لازمه ان الاخرس يسمى متكلماً القيام الكلام بقلبه وان لم ينطق به ولم يسمع وهذا معنى عجيب وهو ان هذا القول له شبه قوى بقول النصارى القائلين باللاهوت والانسوت اهـ الخ ولما تأملته حق التأمل وجدته كلاماً مخالفاً لاصول مذهب امامه وهو في الحقيقة كالرد على أئمة السنة كأنه تكلم بالاسان المخالفين وجازف وتجاوز عن الحدود حتى شبه قول أهل السنة بقول النصارى فليتنبه لذلك ثم تحامل المصنف عليهم بقوله (ومن لم يعظه عقله) أى الكامل (ولانهاه نهياً) بالضم جمع نهية وهى العقل لكونه نهى عن القبيح ومن ذلك قوله تعالى ان في ذلك لآيات لاولى النهى وبين نهى ونهله جناس تام مع الاشتقاق (عن أن يقول لسانى) الذى أنطق به (حادث ولكن) العرض القائم به وهو (ما يحدث فيه) أى ينشأ فيه (بقدرى الحادثة) هو (قديم) قائم بالذات ولم يفهم ان الاجسام التى لها أول اذا جعلت على كيفية متخوصة صارت قديمة (فاقطع عن عقله) أى عن رجوعه الى عقله والتدبر في الحق الصريح وفي بعض النسخ عن فهمه (طمعك) أى رجاءك في رجوعه الى ما تقرره بل (وكف) أى امنع (عن خطابه) ومذاكرته (اسانك) فقد رسخ في ذهنه ما تخجله فلا ينفك عنه اذ صار له ذلك كالطبع والجليلة فإزالة ذلك عسر جداً لما كان من مذهب المخالفين القول بدم الحروف والاصوات وانها قائمة بذات الحق سبحانه أشار بالرد عليهم بقوله (ومن لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبل كل شئ) والمحدث ما لم يكن فكان (وان الباء) الموحدة (قبل) حرف (السين) المهملة (في قولك بسم الله) الرحمن الرحيم ونحوه من الالفاظ المنتظمة الحروف بحسبها بعد الحرف الثانى من الكلمة قبل ام التلظظ بالاول (فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً) لكونه مسبوقاً بالباء وهذا مكابرة للحس وخروج عن مقتضيات العقول المحيلة (فتزعم الالتفات اليه قلبك) أى ابعده عنه ولا تخاطب به فان شيطاناً المر يد لا يسمع التنفيذ وبمعاشرته يكثر اللجاج والمراءى ويرتب عليه مافساد النظام

وكيف التبس هذا على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلمهم

ان الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً ومن لم يعقله عقله ولا نهاه نهياً عن أن يقول لسانى حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرى الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكفر عن خطابه لسانك ومن لم يفهم أن القديم عبارة عما ليس قبله شئ وان الباء قبل السين في قولك بسم الله فلا يكون السين المتأخر عن الباء قديماً فتزعم الالتفات اليه قلبك

وضياع الوقت فيما لا يجدي الى المرام وهذا حال أغبيائهم فانهم لا يفهمون معنى القديم ولا يميزون بينه وبين الحادث ولا يتخاشون من رفض بداهة العقول والمتغافلون منهم لم يرضوا بركوب متن الجهل واللباح فقالوا الحروف قديمة بالنوع ورجعوا كرامة عند التحقيق (فله سبحانه) وتعالى (سر) عظيم (في ابعاد بعض العباد) عن منصة لتقريب والارشاد (ومن يضل الله) اياه (فباله من هاد) يرشده الى سلوك سبيل السداد ثم لما كان من قول المخالفين كيف يعقل كلام ليس بحرف ولا صوت أجاب عن رآذا عليهم بقوله (ومن استبعد أن يسمع موسى عليه السلام) وعلى نبينا (في الدنيا كلام ليس بصوت) ولا حرف (فليست نكر أن يرى في الآخرة موجودا) متكاملا حيا (ليس بجسم) أي ليس بذى جسم ملموس ومحسوس غير متخيز (ولا بذى لون) ولا قابل للحوادث والمقصود في الكيفية على كل حال وكذلك اذا استبعدوا كيف يسمع جبريل عليه السلام والمؤمنون غدا كيف يسمعون فالجواب يسمع كلاما ليس بحرف ولا صوت من متكلم حتى ليس له لسان وشفة وهذه الجملة من كلام المصنف قد ردها الطوخي من الخنابلة فقال هو تكلف وخروج عن الظاهر بل عن القاطع من غير ضرورة وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهدة الا بالاجسام فان أجازوا معنى قام بالذات القديمة وليست جسما فليجوز واخرج صوت من الذات القديمة وليست جسما اذ كلالا من خلاف للشاهد ومن أحال كلاما لفظيا من غير جسم فليحل ذاتا مرسية غير جسم ولا فوق اه من شرح التخرير للمرداوي وهذا الذي ذكره المصنف من ان الكلام النفسى مما يسمع هو قول الاشعرى قاسه على رؤية مالم ليس بلون ولا جسم قياسا ألزم به من خالفه من أهل السنة لاتفاقهم على جواز الرؤية ووقوعها في الآخرة ثم قال (وان عقل أن يرى مالم ليس بلون) محسوس (ولا جسم) متخيز (ولا قدر) معلوم (ولا كمية) متصلة أو منفصلة (وهو الى الآن لم يرغبه فليعقل في حاسة السمع ماعقله في حاسة البصر) أي فليعقل سماع مالم ليس بصوت وهو لا يكون الا بطريق خرق العادة كإيمانه عليه الباقلاني وفي لباب الحكمة الالهية للمصنف كلام الله تعالى ليس سوى افاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه كما قال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه به شرفه الله بعزه وقربه بقدسه وأجلسه على بساط انسه وشافهه بأجل صفاته وكلمه بعلم ذاته كإشياء كله وكأراد سماع لا يندرج كلامه تحت الكيفية ولا يحتاج الى سؤال العلمية ولا يوصف بالمادية والكمية بل كلامه كعلمه وعلمه كإرادته وارادته كصفته وصفته كذاته وذاته أجل من التنزيه والتكبر وصفاته أجل من التفسير والتفصيل خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير قلت وقد تقدم ان الماتريدي استحال سماع مالم ليس بصوت ووافقه الاساذ الاسفرايني واختاره ابن الهمام وقال وهو الاوجه عندي لان المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراك صوت وادراك مالم ليس صوتا فيخص باسم الرؤية وقد يكون له الاسم الاعم أعنى العلم مطلقا عن التقيد بمتعلق قال ابن أبي شريف ولم ينتصر للاشعرى أن يقول بل المخصوص باسم السمع من العلم ما يكون ادراكا بالقوة المودعة في مقعر السماع وقد يخلق لها ادراك مالم ليس بصوت خرقا للعادة فيسمى سماعا ولا مانع من ذلك بل في كلام الماتريدي في كتاب التوحيد له ما يشهد لذلك على ما نقله عنه صاحب التبصرة وهو جواز سماع مالم ليس بصوت والخلاف انما هو في الواقع للسيد موسى عليه السلام فانكر الماتريدي سماعه الكلام النفسى وقال انما يسمع صوتا داعيا الى كلام الله تعالى كما تقدم فتأمل ثم قال (وان عقل أن يكون علم واحد هو علم بجميع الموجودات فليعقل صفة واحدة للذات هو كلام بجميع مادل عليه بالعبارة) من أمر ونهى واخبار وقد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمرا ونهيا وخبرا واستخبارا فكذلك يجوز في الغائب ولم يكن مستحيلا وهذه العبارات مخلوقة لانها أصوات وهى أعراض سميت تلك العبارات كلام الله لدلالاتها عليه وتأديبه بها والاختلاف في العبارات المؤدية لا الكلام وقال ابن التماسنى كل أمر ونهى يجدي نفسه اقتضاء وطلبا يعبر عنه بالعبارة المختلفة

فله سبحانه سرفى ابعاد بعض
العباد ومن يضل الله فباله
من هاد ومن استبعد أن
يسمع موسى عليه السلام
في الدنيا كلاما ليس بصوت
ولا حرف فليست نكر أن
يرى في الآخرة موجودا
ليس بجسم ولا لون وان
عقل ان يرى مالم ليس بلون
ولا جسم ولا قدر ولا كمية
وهو الى الآن لم يرغبه
فليعقل في حاسة السمع
ماعقله في حاسة البصر وان
عقل أن يكون له علم واحد
هو علم بجميع الموجودات
فليعقل صفة واحدة
للذات هو كلام بجميع
مادل عليه بالعبارة

والكتابة والاشارة وما في النفس لا يختلف باختلاف الدلالات فكذلك المخبر يجد في نفسه حديثا يعبر عنه بالالفاظ المختلفة وهذا الوجدان ضروري لانتزاع فيه ثم قال ومن أنكر كلام النفس فقد أنكر أخص وصف الانسانية فان الآدمي يشاركة الهائم في ادراك المحسوسات والوجدانيات ويختص الآدمي عنها بالقدرة على استحضار العلوم في الذهن وتركيبها وترتيبها توصيل به الى ادراك الغائبات وكل ذلك يعتمد الكلام النفسي اه ثم قال (وان عقل كون السموات السبع) والعرش والكرسي (والارض وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في تعداد ذرة من القلب و) عقل (ان ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة) التي فيها انسان العين (من غير أن تحمل ذات السموات والارض) والعرش والكرسي (والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا باللسنة) الظاهرة (محفوظا في القلوب) الباطنة (مكتوب في المصاحف بالاحبار المتنوعة من غير حلول ذات الكلام فيها) أي في تلك المصاحف قطعاً (اذ لو حلت بكاتب ذات الكلام) فرضاً وتقدراً (لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الاوراق ولا حترقت) ولكن من نطق بالنار احترق فيه والجنة والنار مكتوبتان في المصاحف ثم أحد لا يتخيل انهما مدرجتان فيها بالذات وكذا النبي صلى الله عليه وسلم مكتوب في التوراة والانجيل لاعلى معنى انه حال فيهما ولكن فيهما دلالة عليه وهو المكتوب صلى الله عليه وسلم بتلك الكتابة وقد أوضحه المصنف في الجام العوام بوجه آخر فقال اعلم ان لكل شئ في الوجود أربع مراتب وجود في الاعيان ووجود في الازهان ووجود في اللسان ووجود في البياض المكتوب عليه كالنار مثلاً فان لها وجوداً في التنوير ووجوداً في الخيال والنهن وأعني بهذا الوجود العلم بصورة النار وحقيقتها ولها وجود في اللسان وهي كلمة دالة عليه بأعني لفظ النار ولها وجود في البياض المكتوب عليه بالرقوم والاحراق صفة خاصة للنار والمحرق من هذه الجهة هي التي في التنوير دون التي في الازهان وفي اللسان وعلى البياض اذ لو كان المحرق هو الذي في البياض أو اللسان لاحترق ثم قال وكذلك القدم وصف كلام الله تعالى وما يطلق عليه القرآن له وجود على أربع مراتب أولها وهي الاصل وجود قائم بذات الله تعالى والثانية وجود العلم في أذهاننا عند التعلم قبل أن ننطق بلساننا ثم وجوده في لساننا بتقطع أصواتنا ثم وجوده في الاوراق بالكتابة فاذا سئلنا عما في أذهاننا من علم القرآن قبل النطق به قلنا علمنا صفتنا وهي مخلوقة لكن المعلوم به قديم فاذا سئلنا عن صوتنا وحركة لساننا قلنا ذلك صفة لساننا ولساننا حادث وصفته توجد بعده وما هو بعد الحادث حادث بالضرورة ولكن منطوقنا وذكورنا ومقرونا ومملوقنا بهذه الاصوات الحادثة قديم ثم قال فهذه أربع درجات في الوجود تشكل على العوام ولا يمكنهم ادراك تفاصيلها ثم قال فكأن ما يرى في المراة يسمى انساناً بالحقيقة لكن على معنى انه صورة محكية له فكذلك ما في اللسان من الكلمة يسمى باسمه بمعنى انه دلالة على ما في الذهن ومهما فهم اشتراك لفظ القرآن وكل شئ بين هذه الامور الاربعة فاذا ورد في الخبر ان القرآن في قلب العبد وانه في المصحف وانه في لسان القارئ وانه صفة في ذات الله تعالى صدق بالجميع مع الاحاطة بحقيقة المراد اه المقصود منه ذكر ابن التلساني في شرح مع الادلة عند قول الماتن فصل كلام الله مقروء بالسنة القراء محفوظ في صدور الحفظ مكتوب في المصاحف على الحقيقة والقراء: أصوات القارئ ونغماتهم وكلام الله تعالى هو المعلوم والمفهوم فيها الخ قال في الايضاح ان القراءة غير المقروء والحفظ غير المحفوظ والكتابة غير المكتوب وان المفهوم من هذه المصادر غير المفهوم من أسماء المعقولات وذهبت الحشوية الى أن القراءة التي هي حروف وأصوات وهي فعل العبد وكسبه وهي اعراض لا تبقى باتفاق من زعم ان الاعراض لا تبقى هي عين كلام الله تعالى وهي قديمة وقالوا ان الحروف المكتوبة في المصاحف التي ينسب حصولها للكاتبين قديمة وبالغوا فقالوا لو أخذت زفر من حديد وقطع من نحاس أو شئ من الكلس وجعلت حروفاً تقرأ كلوا جعلت صورة صارت تلك الاجسام

وان عقل كون السموات السبع وكون الجنة والنار مكتوبة في ورقة صغيرة ومحفوظة في مقدار ذرة من القلب وان كل ذلك مرئي في مقدار عدسة من الحدقة من غير أن تحمل ذات السموات والارض والجنة والنار في الحدقة والورقة فليعقل كون الكلام مقروا باللسنة ومحفوظا في القلوب مكتوب في المصاحف من غير حلول ذات الكلام فيها اذ لو حلت بكاتب ذات الله ذات الكلام في الورق لحل ذات الله تعالى بكتابة اسمه في الورق وحلت ذات النار بكتابة اسمها في الورق ولا حترق

قديمة اه وقال أبو نصر القشيري والعجب كل العجب من تجهل أقوام في المصير الى ان كلام الله تعالى اذا
 كتب على الآجر أو شئ من الاصباغ ينقلب عين الآجر والصبغ قديماً فاذا صار الجهل الى هذا القدر
 والحكم بان المحدث يصير قديماً والقديم يفارق ذات الباري تعالى ويحل في المحدثات فالاولى السكون
 ثم قال ابن التلمساني ومما يداني هذا المذهب في جحد الضرورات ان الجبائي من المعتزلة لما لم يعتقد كلاماً
 سوى الحروف والاصوات ونفى كلام النفس وكان ما يقرؤه العبد فعله يثاب عليه وينفرد باختراعه عنده
 وكذلك ما يكتبه في المصحف وقد أجمع المسلمون على ان الله كلاماً مسموعاً عند التلاوة وكلاماً مكتوباً في
 المصاحف تحير في ذلك فقال اذا قرأ القارئ القرآن قارن خروج كل حرف بفعله العبد حرف يخلقه الله
 تعالى معه يسمع وهذا افتراء على الحس وخروج عن المعقول فان المحل الواحد لا يقوم به مثلاً ثم قال
 اذا ترأس جماعة في القراءة صحب كلام جميعهم كلام واحد لله تعالى وهو حرف مخلوق في لهواهم وكيف
 يتصور وجود حرف واحد في محال متعددة ثم قال اذا سكنت بعضهم عدم كلام الله تعالى بالنسبة الى
 الساكت وبقي بالنسبة الى القارئ وكيف يتصور في الشئ الواحد ان يكون موجوداً معدوماً في آن واحد
 وقال اذا كتبت الحروف في المصاحف كان مع كل حرف حرف يخلقه الله تعالى هو كلام ولا يرى ونقل
 هذه المذاهب كاف في ردها ومن يضل الله فباله من هادى * (تنبيه) قال ابن الهمام في المسألة وبعده
 اتفاق أهل السنة أي من الفرقين على انه تعالى متكلم أي بكلام نفسى هو صفة له قائمة به لم يزل متكلماً
 به اختلغوا في أنه تعالى هل هو متكلم لم يزل متكلماً فعن الأشعرى نعم هو تعالى كذلك وعن بعض متكلمي
 الحنفية لا قال وهو عندى حسن فان معنى المتكلمية لا يراد به من نفس الخطاب الذى يتضمنه الامر والذى
 يتضمنه النهى كقولوا للمشركين لا تقربوا الزنا لان معنى الطالب يتضمنه أى يتناول ذلك الخطاب وهو قسمان
 الطالب الذى يتضمنه الامر والخطاب الذى يتضمنه النهى فلا يختلف في ان ذلك الخطاب ليس متكلماً بل هو
 متكلم اذ هو أى ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذى به البارى تعالى متكلم والا يراد بمعنى المتكلمية
 اسماع بمعنى اطلع نعايك مثلاً ولعنى وماتلك بيمينك يا موسى وحاصل هذا عرض اضافة خاصة للكلام
 القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة كما قاله الاشعرى وبلا واسطة معتادة كما قاله الماتريدى ولاشك في
 انقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فان أريد به غير هذين الامرين فليبين حتى ينظرفيه والله أعلم قال
 ابن أبي شريف والتحقيق ان الذى يثبت الاشعرى المتكلمية بمعنى آخر غير الامرين المذكورين وهو مبنى
 على أصل له خالفه فيه غيره وبيان ذلك ان المتكلمية والمتكلمية مأخوذة من الكلام لكن باعتبارين
 مختلفين عند الاشعرى فالمتكلمية مأخوذة من الكلام باعتبار قيام الكلام بذات البارى تعالى وكونه صفة
 له وهذا محل وفاق وأما المتكلمية فمأخوذة عند الاشعرى من الكلام القائم بذات الله تعالى لكن باعتبار تعلقه
 أزلاً بالمكاف بناء على ما ذهب اليه هو واتباعه من تعلق الخطاب أزلاً بالمعدوم الذى سيجد وشد سائر
 الطوائف التكبير عليهم في ذلك فلا شعري قائل بالمتكلمية بمعنى تعلق الخطاب فى الازل بالمعدوم والمذكرون
 لهذا الأصل ينفونها بهذا المعنى ويفسرونها بالاسماع المذكور فقد ظهر ان المتكلمية عند الاشعرى
 بمعنى سوى الامرين المذكورين والله التوفيق فان قيل اعتراض على الاشعرى التعلق ينقطع بخروج
 المكاف عن أهلية التكليف بموت ونحوه ولو كان قديماً لما انقطع قلنا المنقطع التعاقب التجيزى وهو
 حادث أما الازلى فلا ينقطع ولا يتغير لما قلنا في الكلام على الاخبار القائم بالذات من ان التغير في اللفظ
 الدال عليه لافيه نفسه وان التغير في المعلوم لا في العلم فانه يؤخذ من ذلك ان التغير في متعلق الكلام
 وتعلقه التجيزى لا في التعلق المعنوى الازلى اه * استطراد * خلف كلام ابن الهمام السابق وهو قوله
 وهذا عرض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولاشك في انقضاء هذه الاضافة
 بانقضاء الاسماع وهو ان الشيخ السنوسى قال في شرح الكبرى ما حاصله ان من المحال ان يطرأ على كلامه

سكون وقد استدلل على ذلك ثم قال وما ورد في الحديث مما يخالف ذلك الذي قررناه فهو قولنا كحديثنا
وتسكك على تأويله ثم قال ولهذا تعرف ان ليس معنى كلام الله موسى تسككاً لانه ابتداء الكلام له بعد ان
كان ساكناً ولا لانه بعدما كمل انقطاع كلامه وسكت تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً وانما المعنى انه
تعالى ازال بفضل المانع عن موسى عليه السلام وخلق له ما هو فوقه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه
بعد ورده الى ما كان قبل سماع كلامه اه فانظره مع الكلام السابق هل بينهما مخالفة أو موافقة
* (مهمة) * قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري قال البيهقي الكلام لا ينطق به المتكلم وهو مستقر في نفسه كما
جاء في حديث عمر في السقيفة كنت زورت في نفسي مقالة وفي رواية كلاماً قال فسماه كلاماً قبل التسكك
به قال فان كان المتكلم ذاتاً خارجاً سمع كلامه ذات حروف وأصوات وان كان غير ذي شئ خارج فهو بخلاف
ذلك والباري عز وجل ليس بذات خارج فلا يكون كلامه بحروف وأصوات ثم ذكر حديث جابر عن
عبد الله بن أنس وقال اختلف الحفاظ في الاحتجاج بروايات ابن عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت
في حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم غير حديثه فان كان ثابتاً فانه يرجع الى غيره كفي حديث
ابن مسعود يعني الذي يليه وفي حديث أبي هريرة يعني الذي بعده ان الملائكة يسمعون عند حضور
الوحي صوتاً فيحتمل ان يكون الصوت للسماء أو للملك الآتي بالوحي أو لجنحة الملائكة واذا احتمل
ذلك لم يكن نصافي المسئلة وأشار في موضع آخر ان الراوي أراد فينادي نداء فعبر عنه بصوت اه قال الحافظ
وهذا حاصل كلام من نفي الصوت من الآخرة ويلزم منه ان الله تعالى لم يسمع أحداً من ملائكته ولا رسله
كلامه بل ألهمهم آياته وحاصل الاحتجاج للنفي الرجوع الى القياس على أصوات المخلوقين لانها التي
عهد انهم اذا نخرج ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير شئ خارج كما ان الرؤية قد تكون من غير
اتصال أشعة كما سبق سلمنا لكن منع القياس المذكور وصفة الخالق لا تقاس على صفة المخلوق واذا ثبت
ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض واما التأويل وبالله التوفيق اه
ولقد أجاد رحمه الله تعالى وانصف واتبع الحق الذي لا يحد عنه ويفهم من هذا ان من قال بالصوت نظراً
للاحاديث الواردة فيه لا ينسب الى الجهل والتبديع والعناد كما فعله السعد وغيره فتأمل ذلك

(الاصل السابع) أن
الكلام القائم بنفسه
قديم وكذا جميع صفاته
اذ يستحيل أن يكون محلاً
للحوادث داخل تحت
التغير

* (الاصل السابع) * في بيان قدم الكلام النفسي فقال (اعلم ان الكلام القائم بذاته) المختص بنفسه
أزلي (قديم) لا ابتداء لوجوده فلا يجوز ان يكون متسككاً بكلام في غيره اذ المتكلم انما كان متسككاً
لقيام الكلام به لا لكونه فعلاً لان المتكلمون والباري تعالى خالق لكلامنا وليس هو المتكلم بكلامنا
ولو جاز ان يقال بانه تعالى متسكك بكلام في الغير لجاز ان يقال انه متحرك بحركة تخلق في الغير وهو محال
ولولا اختصاص كلامه به لكان محذوراً واذا ثبت ان كلامه مختص به ليس مغايراً له ثبت انه قديم (وكذا)
نعمة قد في (جميع صفاته) فانها قائمة به ومختصة به لانها كالكلام لها عنه وهي قدمة على معنى انه ليس لوجودها
ابتداء ثم اعلم ان القرآن يقال على ما يقال عليه الكلام فيقال على المعنى القائم بذاته جل وعز المعبر عنه
باللسان العربي المبين ومعنى الاضافة في قولنا كلام الله اضافة الصفة الى الموصوف كعلم الله والقرآن
بهذا المعنى قديم قطعاً ويقال على الكلام العربي المبين الدال على هذا المعنى القديم ومعنى الاضافة على هذا
التقدير هو معنى اضافة الفعل الى الفاعل تخلق الله ورزقه وكلا الاطلاقين حقيقة على المختار خلافاً لمن
زعم انه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر ثم استدلل المصنف على قدم الكلام بامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى فقال (اذ يستحيل ان يكون) الباري تعالى (محلاً للحوادث خلافاً تحت التغير) وما كان
محلاً للحوادث يعتبره التغير والمراد بالحوادث التي امتنع الباري تعالى ان تعجل هي به ماله وجود حقيقي
مستبوق بالعدم لا المتجدد من الصفات الاضافية التي لا وجود لها ككونه تعالى قبل العالم وبعده ومع
أو السلبية ككونه مثلاً غير رازق لذاته المبت لا ما يتبع تعلق صفاته كالخالق والرازق فان هذا كله ليس

محل النزاع وبالجمله ففرق بين الحادث والمتجدد فيجوز انهما بالتجدد اذا الصفات المتجددة محض اعتبار
واضافة فلم يلزم من ذلك محال وبهذا يعلم محل النزاع (بل يجب للصفات) المقدسة (من نعوت القدم ما يجب
للذات فلا تعتبره التغيرات ولا تحلها الحادثات) ولا يتصف بقبولها ولا يقال انها غير له لان حقيقة الغير
ما يجوز مفارقة أحدهما لصاحبه زمان أو مكان ولا يجوز ان تفارق صفات الباري تعالى ذاته فاطلاق
لفظ الغير به بعيد (بل لم يزل) جل وعز (في قدمه موصوفاً بجماد الصفات) أي بالصفات المحموده (ولا
يزال) تعالى (في أبده كذلك) موصوفاً بها (منزهاً عن تغير الحالات) وذهبت المعتزلة والتجارية والزيدية
والامامية والخواارج الى ان كلام الله حادث وامتنع طائفة من هؤلاء من اطلاق القول بكونه مخلوقاً
وسموا حادثاً وأطلق المتأخرون من المعتزلة كونه مخلوقاً ونحن نقول لو كان كلام الله حادثاً لم يخل من
أمر وثلاثة امان يقوم بذات الباري أو بحسب من الاجسام أو لا بحسب وباطل قيامه به فان الحوادث
يستحيل قيامها بذات الباري تعالى (لان ما كان محل الحوادث لا يخلو عنها) أي عن الحوادث (وما لا يخلو
عن الحوادث فهو حادث) لانه لا تقوم الحوادث الا بحادث ولو قام بحسب لكان المتكلم ذلك الجسم ويبطل
وجود الكلام لاني محل لانه عرض من الاعراض ويستحيل قيام الاعراض بانفسها اذ لو جاز ذلك في ضرب
منها لجاز في سائرهما (وانما ثبت نعم الحادث للاجسام من حيث تعرضها للتغير) وقبولها له وحلوله فيها
(وتقلب الاوصاف فكيف يكون خالقه) أي تلك الاجسام (مشاركها) أي تلك الاجسام (في)
أوصافها اللازمة لها (قبول التغير) وتقلب الوصف (وينبغي على هذا) الذي ذكرنا من الاستدلال
(ان كلامه قديم قائم بذاته وانما الحادث هي الاصوات الدالة عليه) ولتعلم ان القرآن بالمعنى الازلي لا يدخل
تحت الزمان ولا يوصف بماض ولا مستقبل ولا حال ضرورة ان الازلي مناف للزمان لان الزمان من لواحق
الحادث ولا يثنى من الحوادث بأزلي وامامه في الفعل الدال على ذلك أو بعض ما هو متعلق بذلك فتم فحو
قوله تعالى وقال موسى وعصى فرعون فالداخل تحت الزمان من ذلك هو الدال لا المدلول القديم والمتعلق به
اسم مفعول والتعلق التخييري لا المتعلق اسم فاعل الذي هو صفة واحدة لا تعداد فيها ولا تتعلق الصلاحي
ونحو قوله تعالى وهو العلي العظيم فالداخل وحده حادث وأما المدلول الذي هو الصفة والمتعلق الذي هو الذات
المستند اليه والصفة التي هي المسند والنسبة التي هي الوقوع والتعلق بجميع ذلك قديم ونحو قوله تعالى
انا أرسلنا نوحاً الله الذي يرسل الرياح فالداخل حادث والمدلول الذي هو الصفة قديمة والمتعلق بعضه قديم وهو
الذات المستند اليه والحاصل ان المتعلق قديم يكون كله قديماً وقد يكون بعضه قديم وبعضه
فاعلم ذلك ودليل آخر على قدم الكلام هو انه لو كان كلامه تعالى مخلوقاً لكان قبل ان يخلق لنفسه
الكلام بضد الكلام موصوفاً وهو باطل أو كان ذلك الضد قديماً لا بعدم فيجب في سياق ذلك
ان لا يكون الباري تعالى قاطعاً من كلامه وهو كافر فقد ثبت ان كلام الباري تعالى قديم وأورد ابن الهمام في
المسامرة ما استدلل به المصنف على طريق النزول فقال لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا
في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معنى لاحدهما وجب اثبات قدم ذلك المعنى لان الانسب بالقديم من حيث
هو قديم قدم صفاته اذ القديم بالقدم أنسب من الحادث بالقديم لان اتحادهما في وصف القدم ولان الاصل
من صفات القديم من حيث هو قديم عدم الحدوث فكيف لا يجب اثبات قدم المعنى القائم بذاته اذ باطل
قيام الحوادث به بادلتها المبينة في محالها فقد وجد مقتضى لثبوت قدم المعنى القائم بذاته تعالى مع انه
لامانع من قدم كلامه النفسي واذا ثبت وجود مقتضى وانتفاء المانع ثبت المدعى وقد أشار المصنف
الى انتفاء المانع بقوله (وكما عقل قيام طلب العلم وازادته بذات الوالد للولد قبل ان يخلق ولده حتى اذا)
فرض انه (خلق ولده وعقل) الاشياء (وخلق الله سبحانه وتعالى له علماً بما قام في قلب أبيه من) ذلك
(الطلب صار) ذلك الولد (مأموراً بذلك الطلب الذي قام بذات أبيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده)

بل يجب للصفات من نعوت
القدم ما يجب للذات فلا
تعتبره التغيرات ولا
تحلها الحادثات بل لم يزل في
قدمه موصوفاً بجماد
الصفات ولا يزال في أبده
كذلك منزهاً عن تغير
الحالات لان ما كان محل
الحوادث لا يخلو عنها وما لا
يخلو عن الحوادث فهو
حادث وانما ثبت نعم
الحادث للاجسام من
حيث تعرضها للتغير وتقلب
الاصناف فكيف يكون
خالقها مشاركا لها في قبول
التغير وينبغي على هذا أن
كلامه قديم قائم بذاته وانما
الحادث هي الاصوات
الدالة عليه وكما عقل قيام
طلب العلم وازادته بذات
الوالد للولد قبل أن يخلق
ولده حتى اذا خلق ولده
وعقل وخلق الله له علماً
متعلقاً بما في قلب أبيه من
الطلب صار مأموراً بذلك
الطلب الذي قام بذات أبيه
ودام وجوده الى وقت
معرفة ولده له

فان قيل القائم بذات الالب العزم على الطلب وتخيله لانفس الطالب لان وجود الطالب بدون من يطلب منه
 شيء محال قلنا المحال طلب تنجيزي لا معنوي قائم بذات من هو عالم بوجود المطلوب منه وأهليته وكلامنا
 فيه والعلم بهما كاف في اندفاع الاستحالة (فليعلم قيسام الطالب الذي دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله تعالى أزلا) ومصير موسى عليه السلام مخاطب به (أي بذلك الطالب) (بعد وجوده) أي
 بعد وجود السيد موسى (اذ خلقت له معرفة بذلك) الطالب (وسمع لذلك الكلام القديم) وسمع يتعدى
 باللام نارة كما جرى عليه المصنف ومثله سمع الله لمن حده وبلا لام أخرى ومنه قد سمع الله قول النبي محمد
 وهذا قول الأشعري وأنكر الماتريدي سماعة الكلام النفسى وعنده انه سمع صوتا لا على كلام الله
 تعالى وقد تقدم الاختلاف فيه وفي التذكرة الشرقية لابي نصر بن القشيري فان قيل فهل يسمعون كلام
 الله تعالى في الازل أمرا ونهيا قلنا بلى هو أمر بشرط وجود المأمور به ونهي بشرط وجود المنهى فان قيل
 فكيف يؤمر من هو معدوم وكيف قال لموسى عليه السلام اخلع نعليك وهو بعد في كتم العدم قلنا نعم
 هو أمر بشرط الوجود أي اذا كنت وعقلت فافعل كذا فالأمور يدخل في الوجود بعد ان لا يكون
 موجودا فالمجدد عائد اليه لا الى كلام الباري سبحانه وهذا كما ان الله سبحانه كان عالما بان العالم سيكون
 والآن فهو عالم بان العالم كائن ثم علم لم يتغير ولم يتجدد بل تجدد المعلوم ثم من يعتقد ان كلام الله تعالى
 غير قديم ليس يجوز عليه البقاء فاذا أمر العبد بفعل المأمور به غير موجود في حالة الامر فاذا
 وجد فالامر غير موجود لانه عدم فكيف يستبعدون هذا القول بأمر والمأمور معدوم وهم يصرون
 بأمر والمأمور به معدوم وقد أجمع المسلمون على ان موسى عليه السلام مخاطب الآن بقوله عز وجل
 اخلع نعليك وهو الآن غير مكلف فقد بان ما استبعدوا فلا طائل تحته وقد قال تعالى ونادوا يا مالك ليقض
 علينا ربك وبعد أهل النار لم يدخلوا والمعنى سينادون ولو أخبرنا بهذا بعد دخول أهل النار النار فالخبر
 انهم قد نادوا فكذلك لو أخبرنا عن حال موسى عليه السلام قبل وجوده فالخبر سيقول لموسى اخلع نعليك
 وبعد موسى فالخبر قلة لموسى اخلع نعليك فهذا الاختلاف لا يعود الى نفس كلام الله عز وجل فتفهم
 اه وفي شرح العمدة للنسفي فان قيل لو كان كلامه قدما لكان أمرا ناهيا في الازل وهو سفيه سواء
 كان عبارة عن الحروف والاصوات أو عن المعنى القائم بالنفس وهذا لانه ما كان في الازل مأمورا ولا
 منهى والامر والنهي بدون حضور المأمور والمنهى سفيه فان الواحد منا لو جلس في بيته وحده ويقول
 يازيد قم ويا بكر اجلس لكان سفيها فكيف يصح ان يقول في الازل اخلع نعليك أو خذ الكتاب بقوة
 وموسى ويحيى معدومان قلنا نعم لو كان الامر ليجب وقت الامر فأما الامر ليجب وقت وجود المأمور
 والنهي ليجب عليه الانتهاء عند وجوده فهذا حكمه ألا ترى ان المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان
 أمرا ونهيا لمن كان موجودا وان يوجد الى يوم القيامة وكل من وجد وياخذ وعقل وجب عليه الاقدام
 على المأمور به والانتهاء عن المنهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ممتنعا كذا هنا فان قيل أخبر الله
 تعالى عن أمور ماضية كقوله وجاء اخوة يوسف انا أرسلنا نوحا الى قومه انا أنزلناه في ليلة القدر وهذا إنما
 يصح ان لو كان المخبر عنه سابقا على الخبر فلو كان هذا الخبر موجودا في الازل لكان الازل مسبوقا بغيره
 وهو محال ولو لم يكن المخبر عنه سابقا على الخبر لكان كاذبا فلما أخبر الله تعالى لا يتعلق بزمان لانه أزلي والخبر
 عنه متعلق بالزمان والتغير على المخبر عنه لا على الاخبار الازلي اه (الاصل الثامن ان علمه) تعالى (قديم)
 أزلي لا ابتداء لوجوده (فلم يزل) ولا يزال (عالم ابداً) المقدسة (وصفاته) المشرفة (وما يحدته) ويوجده
 (من مخلوقاته) الكائنة في علمه وهذا ضروري أيضا فانه تعالى لا يتصف بحدوث لانه لو جاز انصافه
 بالحدوث لجاز النقصان عليه والنقصان عليه باطل ومحال اجبا عايات الزوم ان ذلك الحادث ان
 كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا وقد خلعا عنه قبل حدوثه وان لم يكن

فليعقل قيام الطلب الذي
 دل عليه قوله عز وجل اخلع
 نعليك بذات الله ومصير
 موسى عليه السلام مخاطب به
 بعد وجوده اذ خلقت له
 معرفة بذلك الطالب وسمع
 لذلك الكلام القديم
 * (الاصل الثامن) * أن
 علمه قديم فلم يزل عالما بذاته
 وصفاته وما يحدته من
 مخلوقاته

من صفات الكمال امتنع انضاف الواجب به لان كل ما ينصف به الواجب يكون كمالاً أو أيضاً لو اتصف بالحدث لكان قابلاً له ولو كان قابلاً له لما خلا عنه أو عن ضده والالزم الترجيح من غير مرجح وضد الحادث حادث وما لا يتخلف عن الحادث حادث لما مر وأيضاً لو اتصف بالحدث لكان محلاً للانفصال وكل منفصل مفتقر الى ما انفصل عنه وكل مفتقر ليس بواجب الوجود وقد فرض واجبا هذا خلف (ومهما حدثت المخالقات) في أزمنة مختلفة (لم يحدث له علم بها بل حصلت مكشوفة له بالعلم الازلي) والازلي لا ابتداء لوجوده كما انه تعالى كان عالماً في الازل بانه سيخلق العالم ثم لما خلقه فيما يزال كان عالماً بانه خلقه والتجدد على المعلوم لا على العلم (اذ) قد علمت ذلك فاعلم أن المحوج لتجدد العلم بتجدد المعلوم هو ذهاب العلم بالغفلة عنه وعزوبه (لو) فرض عدم العزوب بان (خلق) لنا علم بقدم زيد عند طلوع الشمس) مثلاً (ودام ذلك العلم تقديراً) ولم يعزب بل استمر بعينه (حتى طلعت الشمس لكان قدوم زيد عند طلوع الشمس معلوماً لنا بذلك العلم) أي بعين ذلك العلم (من غير تجدد علم آخر) وعلم الله تعالى بالاشياء قديم فاستحال لقدمه عزوبه لانه عدمه ومابث قدمه استحال عدمه (فهكذا ينبغي أن يفهم قدم علم الله تعالى) وهو ظاهر بأدنى تأمل والله أعلم (الاصل التاسع أن ارادته) جل وعز لجميع الكائنات (قديمة) قائمة بالذات (وهي) أي الارادة (في القدم) أي أزلاً (تعلقت باحداث الحوادث في أوقاتها اللائقة بها على وفق سبق العلم الازلي) بمعنى ان كل كائن في الوجود من خير وشر وطاعة ومعصية بارادته وان كل ما يتعلق به ارادته يكون لا محالة وهو معنى ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ثم ان التعلق هو كون الصفة بحيث يكون لها منسوب يرتبط بها ارتباط المتضايفين وهو على قسمين صلاح وان لم يكن المنسوب لها موجوداً في الخارج وتخييزي أن كان موجوداً وهل التعلق صفة اعتبارية لا وجود له في الخارج اذ هو يرجع الى معقول الاضافة واختاره المتأخرون أو وجودية اذ التعلق مرجعه الى الصفات النفسية للمعاني واختاره ابن الحاجب تبعاً لغيره (اذ لو كانت الارادة) (حادثه) لكان بضدها موصوفاً وضدها نقص والنقص لا يجوز في وصفه تعالى وأيضاً لو كانت حادثة (لصار) الباري تعالى (محلاً للحوادث) وقابلها ولو كان محلاً للحوادث لما خلا عنها وما لا يتخلو عن الحادث حادث لما مر ومن هنا بطل قول الكرامية ان ارادته تعالى حادثة قائمة بذاته وهو ظاهر والعلم متعلق أزلاً بذلك التخصيص الذي أوحيته الارادة أي تخصيص المقدور بخصوص وقت ايجاده كإمكان الارادة في الازل متعلقة بتخصيص الحوادث بأوقاتها ولا يتغير العلم ولا الارادة بوجود المعلوم والمراد ومن هنا بطل قول جهنم بن صفوان وهشام بن الحكم من ان علمه تعالى بان هذا قد وجد وذلك قد عدم حادث * دليل آخر على قدم الارادة أن يقال (لو حدثت في غير ذاته) تعالى (لم يكن) هو تعالى (مريداً به) بل الذي قامت به وهو باطل (كإلا تكون أنت متحرك كبحر كة ليست في ذاتك) وهو ظاهر (وكيف ما قدرت فيفتقر حدوثها) أي تلك الارادة (الى ارادة أخرى) ثانية (وكذلك الارادة الأخرى تفتقر الى) ارادة (أخرى) ثالثة (ويتسلسل الامر) أي هذا الاقتدار (الى غير نهاية ولو جاز أن تحدث ارادة) أي بعض الارادات (بغير ارادة) تخصصها بخصوص وقت ايجادها (لجاز أن يحدث العالم بغير ارادة) فلا يمكن حدوث بعضها بلا ارادة مع أن مقتضى لثبوت صفة الارادة ذلك الخصوص وهو ملازم للحدوث لا ينفك عنه لما مر من انه لا بد لكل حادث من تخصص له بخصوص وقت ايجاده والفرض أن تلك الارادة حادثة تزعم الخصم فلا بد لها من ارادة تخصصها فيلزم التسلسل المحال فتأمل (الاصل العاشر) اعلم أن المتكلمين على قسمين منهم من يثبت الاحوال ومنهم من ينفيها فمن يثبت الاحوال كالقاضي والامام والمصنف فعبارة أن يقول (ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة قادر بقدرة مرید بارادة ومتكلم بكلام وسميع وبصير ببصر) أي بصفة تسمى بصراً وانما يعبر به في

ومهما حدثت المخالقات
لم يحدث له علم بها بل
حصلت مكشوفة له بالعلم
الازلي اذ لو خلق لنا علم
بقدم زيد عند طلوع
الشمس ودام ذلك العلم
تقد راحتي طلعت الشمس
لكان قدوم زيد عند طلوع
الشمس معلوماً لنا بذلك
العلم من غير تجدد علم آخر
فهكذا ينبغي ان يفهم قدم
علم الله تعالى * (الاصل
التاسع) ان ارادته قديمة
وهي في القدم تعلقت
باحداث الحوادث في أوقاتها
اللائقة بها على وفق سبق
العلم الازلي اذ لو كانت حادثة
لصار محلاً للحوادث ولو
حدثت في غير ذاته لم يكن
هو مرید لها كما لا تكون
أنت متحرك كبحر كة ليست
في ذاتك وكيف ما قدرت
فيفتقر حدوثها الى ارادة
أخرى وكذلك الارادة
الأخرى تفتقر الى أخرى
ويتسلسل الامر الى غير
نهاية ولو جاز ان يحدث
ارادة بغير ارادة لجاز ان
يحدث العالم بغير ارادة * (الاصل
العاشر) ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة
قادر بقدرة ومرید بارادة
ومتكلم بكلام وسميع
وبصير ببصر

وله هذه الاوصاف من هذه
الصفات القديمة وقول
القاتل عالم بلا علم كقوله
غنى بلا مال وعلم بلا عالم
وعالم بلا معلوم فان العلم
والمعلوم والعالم متلازمة
كالقتل والمقتول والقاتل
وكما لا يتصور قاتل بلا قتل
ولا قاتل ولا يتصور قاتل
بلا قاتل ولا قتل كذلك
لا يتصور عالم بلا علم ولا علم
بلا معلوم ولا معلوم بلا عالم
بل هذه الثلاثة متلازمة في
العقل لا ينفك بعض منها
عن البعض فمن جَوَزَ
انفكاك العالم عن العلم
فليجوز انفسكاكه عن
المعلوم وانفكاك العلم عن
العالم اذ لا فرق بين هذه
الاوصاف

والجوامع أربعة الجمع بالحقيقة كقولك حقيقة الانسان الحيوان الناطق وهذا حيوان ناطق فيكون
انسانا الثاني الجمع بالعلة كقولك التحرك يستدعي حركة وهذا متحرك فقد قامت به حركة الثالث الجمع
بالدليل كقولك وجود الحادث يدل على وجود المحدث والعالم حادث فدل على وجود المحدث الرابع
الجمع بالشرط كقولك وجود العلم مشروط بالحياة وهذا عالم فيكون حيا وجه حصر الجوامع في
هذه الاربعة ان كل جامع بين متفق عليه ويختلف فيه لا يخلو اما أن يذكر في جمعه أمرا واحدا أو أكثر
فان ذكر في جمعه أمرا واحدا فهو الجمع بالحقيقة وان كان أكثر فلا يخلو اما أن يكون بينهما ارتباط
أو لا فان لم يكن بينهما ارتباط فلا دلالة لاحدهما على الآخر وان كان بينهما ارتباط فاما أن يكون من
الطرفين أو من أحدهما فان كان من الطرفين بحيث يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الآخر ومن نفيه
نفيه فهو الجمع بالعلة وان كان من أحدهما فان كان من طرف الثبوت فهو الدليل والمطلوب فانه يلزم
من وجود الصنع وجود الصانع ولا يلزم من عدم الصنع عدم الصانع فالدليل اذا لا يلزم عكسه وان
كان الملازم من طرق النفي فهو الشرط والمشرط فان انتفاء الحياة يدل على انتفاء العلم ولا يلزم من
ثبوت الحياة ثبوت العلم فاذا تقرر هذا فقد جمع الاشعرية في مسئلة الصفات بالطرق الاربعة فقالوا في
الجمع بالحقيقة لا معنى للعلم الامن له العلم أو ذو العلم والبارى تعالى عالم فله علم وطردوا ذلك في سائر
الصفات وقالوا في الجمع بالعلة العالمية في الشاهد معالة بوجود العلم وقد سلمت ثبوت العالمية للبارى
فيلزم اتصافه بالعلم لمباين العلة والمطلوب من التلازم ولوضع وجود المعلول بدون علة لجواز وجود العلة
بدون معلولها وقد أجمعنا على أن ذلك محال وقالوا في الجمع بالدليل ان الاحكام والاتقان في الشاهد
يدل على ثبوت العلم للفاعل وقد وجد في أفعال البارى فدل على ثبوت العلم لله تعالى وقالوا في الجمع
بالشرط كل فاعل بالاختيار فله علم بما يقصد الى ايقاعه والبارى تعالى فاعل بالاختيار فله علم قالت
المعتزلة شرط الجمع بين الشاهد والغائب مساواة الحكمين والعلم الذي تدعونه غائبا يخالف العلم
شاهدا فان العلم في الشاهد حادث ولا يتعلق بمعلومين وفي الغائب قديم واحد يتعلق بانتهائه له واذا
اختلفا في الحقيقة لم يصح قياس أحدهما على الآخر وأجاب الاشعرية بأن الجمع بينهما من جهة
عامة وهي العلمية والعالمية قالوا ولو منع ذلك من اعتبار أحدهما بالآخرانم الجمع بينهما في الشرط
وقد أثبت أن البارى تعالى حي لانه عالم قياسا على الشاهد قالوا اذا عللنا هذه الصفات في الشاهد
لجوازها والجائز مقتضى وجوده الى مقتضى صفات البارى تعالى واجبة والواجب يستغنى بنفسه
عن المقتضى ولهذا لما كان وجود الجوهر والاعراض من الممكنات افتقرت الى المؤثر ولما كان وجوده
تعالى واجبا استغنى عن المؤثر وأجاب الاشعرية بانا لا نعنى بالتعليل التأثير والاقادة ليلزم ما ذكرتم وانما
نعنى به ترتب أحد الامرين على الآخر وتلازمهما نفيًا وإثباتًا فيستدل بثبوت أحدهما على ثبوت
الآخر ونفيه على نفيه واذا صرح منكم اثبات الشرط باللازم على أحد الطرفين فلان يلزم الجمع باللازم
من الطرفين بطريق الاولى والله أعلم * استطراد * ذكر النسق في الاعتماد ان المماثلة عند الفلاسفة
والباطنية تثبت بالاشتراك في مجرد التسمية فلا يوصف البارى عندهم بكونه حيا عالما قادرا سميا بصيرا
على الحقيقة لاتصاف الخلق بها وهو باطل لانها لو ثبتت به لتمائلت المتضادات اذ السواد والبياض
يشتركان في اللونية والعرضية والحدوث وعند المعتزلة تثبت المماثلة بالاشتراك في أخص الاوصاف اذ
لا تماثلة بين السواد والبياض مع اشتراكهما في اللونية والعرضية والحدوث لانها أوصاف عامة فلما
جاء الاشتراك في السوادين تثبت المماثلة لانه أخص الاوصاف وهذا لان المماثلة انما تقع بماتقع به
المخالفة والسواد يخالف البياض لكونه سوادا لا لكونه لونا وعرضا وحادثا دل انه انما يماثل السواد
لكونه سوادا فلو كان البارى متصفا بالعلم لثبت التماثل اذ العلم يماثل العلم لكونه علما لا لكونه كذا

فكذا هذا وهو فاسد لان المحدث يخالف القديم بصفة الحدوث وينبغي أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث فتكون المتضادات كلها ممثلة لا شرا كما في صفة الحدوث ولان القدرة على حمل من تساوى القدرة التي يحمل بها غيره مائة من في أنخص أوصافها ولا تماثلها وعندنا هي تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف حتى لو اختلفا في وصف لا تثبت المماثلة لان المثلين اللذين يسد أحدهما مسد الآخر وينوب منابه ان كان من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه وان كان من بعض الوجوه فهما ممثلا لان من ذلك الوجه ولكن اذا استويا من ذلك الوجه اذ لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سد مسده فالحاصل انه يجوز أن يكون الشيء ممثلا للشيء من وجه مختلفا من وجه فان أحدا من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيدا مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده وان كانت بينهما مخالفة بوجه كثيرة ولو اشتركا في الفقه والكلام ولكن لا ينوب أحدهما مناب صاحبه ولا يسد مسده يمتنع من أن يقول انه مثل له في كذا تحقيقه ان المماثلة جنس يشتمل على أنواعه وهي المشابهة والمضاهاة والمساكلة والمساواة واطلاق اسم الجنس على كل نوع من أنواعه جائز فان الآدمي يقال له حيوان وكذا الفرس وغيره ثم قد يختص شيان بشيئين المساواة بينهما وهي الاشتراك في القدر مع عدم المساكلة والمضاهاة والمشابهة وكذا كل نوع من سائر أنواعه وعند عدم الأنواع الاخر تثبت المخالفة من ذلك الوجه ومع ذلك لا يمتنع أهل اللغة من اطلاق لفظ المماثلة لثبوت ما ثبت من هذه الأنواع مع أن علمنا عرض محدث جائز الوجود ومستحيل البقاء غير شامل على المعلومات أجمع وهو ضروري أو استدلالى وعلمه تعالى أزلى واجب الوجود شامل على المعلومات أجمع ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا استدلالى وكذا حيايتنا و قدرتنا وسائر الصفات فاذا لا ممثلة بين علمه تعالى وعلم الخلق وكذا في سائر الصفات ولان القول بعلمه لا علم له وقادر لا قدرته كالحقول بمحرك لا حركة له وأسود لا سواد وهو تناقض ظاهر فان قبل هذه الصفات لو كانت ثابتة لكانت باقية ولو كانت باقية فاما أن تكون باقية بلا بقاء أو بقاء فان كانت باقية ببقاء ففيه قيام الصفة بالصفة وقد أنكرتم علينا مسألة بقاء الاعراض وادعيتهم استحالة وان كانت باقية بلا بقاء فلم لا يجوز أن تكون الذات قادرا بلا قدرة عالما بلا علم قلنا صفة من هذه الصفات باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة فيكون علمه علم الذات بقاء لنفسه فتكون الذات بالعلم عالما والعلم بنفسه باقيا وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له وبقاء لنفسه أيضا فيكون الله تعالى به باقيا وهو بنفسه أيضا باق ولا يقال ان البقاء اذا جعل بقاء للذات يستحيل أن يكون بقاء لنفسه لانه يؤدي الى القول بحصول الباقيين ببقاء واحد وهو محال كحصول أسودين بسواد واحد لاننا نقول بان حصول باقين ببقاء واحد انما يستحيل اذا لم يكن أحد الباقيين بقاء لنفسه ثم يقوم بالباقي الآخر كان كل منهما باقيا ولم يستحل ذلك فان قيل لو كانت له هذه الصفات لكانت أزلية اذ القول بحدوث الصفات للقديم محال ولكانت أغيارا للذات والقول بوجود الاغيار في الازل مناف للتوحيد قلنا الصفات ليست بأغيار للذات لان أحد الغيرين هما اللذان يمكن وجود أحدهما بدون الآخر فلم يوجد للمغايرة ضرورة وهذا لان ذات الله تعالى لا تتصور بدون علمه وكذا علمه لا يتصور بدون ذاته لما ان ذاته أزلى وكذا صفاته والعدم على الازل محال وهذا كالأحد الذي من العشرة لا يكون عين العشرة ولا غير العشرة لاستحالة بقاء الواحد الذي من العشرة بدون العشرة أو بقاءها بدونها اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده واعتراضا على حد الغيرين بأن التغير بين الجواهر والاعراض ثابت ولا يتصور وجود أحدهما مع عدم الآخر لاستحالة خلق الجواهر من الاعراض واستحالة وجود الاعراض بدون الجواهر والجواب ان كل جوهر معين لا يستحيل وجوده مع عدم عرض معين بل العرض بعدم استحالة بقاءه ويبقى الجوهر وكان كل جوهر في نفسه غير كل عرض لوجوده الجزء

وما قالوا لو كانت لله صفات لكأن قديماً والقول بالقدماء محال لان القديم هو الله تعالى
والقول بالقدماء قول بالآلهة لانا نقول بلى اذا كان قديم من القدماء قائماً بذاته موصوفاً بصفات
الالهية ونحن لانقول به بل نقول ان الله تعالى قديم بصفاته والقديم القائم بالذات واحد وله صفات الكمال
وكل صفة قائمة بذات الله تعالى وهي قديمة بمعنى ان ليس لوجودها ابتداء فيكون وصفاً قديماً والله أعلم
(تكميل) به يحسن ختم الباب اعلم أن المعاني والصفات الكالية تارة تؤخذ من حيث اضافتها الى الحق
وتارة من حيث اضافتها للخلق ومن المعلوم ان الشئ يتغير بتغير المضاف اليه لكن تغاير الاضافة ليس
بتغاير حقيقى الا أنه كما ثبت أن لا مشاركة على الحقيقة بين الممكن والواجب فلا بد أن تكون المغايرة على
الحقيقة ويكون ما ثبت للواجب من ذلك غير ثابت للممكن على الحقيقة وليس بالتحقيق المشاركة الا فى
الاسماء وليس ثم اتحاد بالنوع ولا بالجنس والالزم تركيب الواجب أو اتحاد الملزومات مع تنهاى اللوازم
وذلك محال فاذا علم الله وقدرته وارادته وسمعه وبصره وحياته وكلامه وكذا جميع صفاته لا تشترك مع
صفات الخلق الا فى الاسماء فقط ولا مشاركة فى الحقيقة لا من حيث الشخص ولا من حيث النوع ولا من
حيث الجنس ثم ان هذه الاسماء المشتركة التى أطلقت تارة على ما للحق من الصفات وتارة على ما للحدثات
من ذلك قد تردد النظر هل ذلك الاطلاق بالاشتراك المعنوى أو اللفظى أو بالتشابه أعنى الحقيقة والمجاز ثم
اشتهر ذلك حتى تنوسبت العلاقة وعلى الثالث فهل الاصل الحقيقى فيها للمعنى القديم أو للمعنى الحادث أما
المتكاملون وخصوصاً القائلون بالاحوال فقد ذهبوا الى الاشتراك المعنوى ولذلك تراهم يعترضون على
من حد العلم مثلاً بجد لا يجمع القديم والحادث كما فى الارشاد ومسئلة وقوع الاشتراك فى أصول ابن
الحاجب فوضع لك ذلك ولكن ذلك عندهم انما هو فى غير صفات المعانى التى أثبتتها السمع وانما الكلام
الآن فى معنى الوجود على القول بزيادته والحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وما
أشبه ذلك فهذه الالفاظ اذا أطلقت على القديم والحادث فهى عندهم مشتركة بالاشتراك المعنوى وليس
أحد المعنيين أصلاً لا آخر بل كل منهما أصل واستعمال اللفظ فهما حقيقة على طريقة استعمال
التواطى فى آحاد مصدوقاته ولكن دعوى الاشتراك المعنوى قد بان بما ذكرناه بطلانه فلم يبق الا
الاشتراك اللفظى وهو احتمال رابع كما قرر فى الاصول فاطلاق لفظ العلم وكذا غيره من بقية الصفات على
المعنى القديم حقيقة وحيث أطلقت على المعانى الحادثة انما هو بالشبه لكن يحصل الاعتبار بهذا أصل
عظيم يشرف بك على كيفية استعمال الالفاظ فى المعانى القديمة والحادثة حتى لا يقف بك الوهم مع
المعنى الحادثة عند ما تسمع استعمال اللفظ فى معنى قديم وقد اشتهر عندك استعماله فى الحادثة حتى تعتقد
فى الواجب ما لا يليق بجلاله أو يثبت له لازم ذهنى لذلك المعنى الحادث وتجعل المعنى الحادث أصلاً وذلك
المعنى اللازم الثابت فى القديم فراعاً يكون اطلاق اللفظ فى الحادث حقيقة وفى ذلك الفرع اللازم مجازاً
وهذا وان كان صحيحاً فى الجملة لكن فيه عكس الحقائق بل اذا سمعته وقد ثبت عندك تنزيه الواجب عن
النقائص والحوادث ولا بد أن يثبت عندك اذ هو أصل دينك وعرفت ان ذلك اللفظ حيث أطلق على المعنى
الالهى واستعمل فيه فقد استعمل فى معناه الاصلى فخذ ذلك المعنى مجرداً عن جميع اللواحق المادية
والاحوال الخلقية بحيث يكون ذلك المعنى الهياكلاً نظيرت بعبارة محصلة يمكنك الافصاح بها عن ذلك المعنى
المجرد الالهى فذلك والا فسلم الامر للعالم به واعتقد ان ذلك المعنى الذى لا يمكنك التعبير عنه هو الاصل
للموضوع له ذلك اللفظ فاعرف ذلك والله أعلم

(الركن الثالث)

(العلم بأفعال الله تعالى ومداره على عشرة أصول) اعلم أن الصفات ضربان صفات الذات وصفات الفعل
والفرق بينهما ان كل ما وصف الله به تعالى ولا يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الذات كالقدرة
والعلم والعزة والعظمة وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط

*(الركن الثالث العلم
بأفعال الله تعالى ومداره
على عشرة أصول)*

والغضب والفرق بين الصفة والاسم ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد اختلف فيها فقال الاشعرى صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام والارادة قديمة قائمة بذاته وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته وفرقوا بين صفات الذات وصفات الفعل بجواز السلب وعدمه الا أنه لا يستلزم سلبه نقيضه ووافقه الماتريدي الا في صفات الافعال فانهم اعنده قديمة قائمة بالذات وعليه تتفرع مشكلة التكوين والخلف بينهما لفظي كما سبق في الخطبة فلنقدم قبل الخوض في هذا الركن في تحقيق هذه المسئلة فانها من أعظم المسائل المختلف فيها وان كان المصنف لا يرى ذلك ولمورد سياق ابن الهمام في مسأرتة مبرز جابشرحه لابن أبي شريف على وجه الاختصار ثم ورد كلام امامنا الاعظم في الفقه الاكبر بالاجمال ثم نشرحه ونذكر ما يتعلق به تفصيلا قال ابن الهمام مانصه والاشارة في صفات الافعال التي يدل عليها نحو قوله تعالى الخالق البارئ المصور ونحو الرزاق والمحيي والمميت والمراد بها صفات تدل على تأثير ولها أسماء غير اسم القدرة باعتبار أسماء اشارتها والكل يجمعها اسم التكوين أي رجوع الكل الى صفة واحدة هي التكوين وهو ما عليه المحققون من الحنفية خلافا لما جرى عليه بعض علماء ماوراء النهر منهم من ان كل صفة حقيقية أزلية فان في هذا تكثيرا للقدماء جدا فادعى المتأخرون منهم من عهد الامام أبي منصور الماتريدي انها أي تلك الصفات الراجعة الى صفة التكوين صفات زائدة على الصفات المتقدمة أي المعقود لها الاصول السابقة وليس في كلام أبي حنيفة وأصحابه المتقدمين تصريح بذلك سوى ما أخذ المتأخرون من قول الامام كان تعالى خالق قبل أن يخلق ورازق قبل أن يرزق وذكره في جواهر الاستدلال منها وهو عمدتهم في اثبات هذا المدعى ان البارئ تعالى مكوّن الاشياء أي موجدها ومنشئها جماعا وهو أي كونه تعالى مكوّن الاشياء بدون صفة التكوين التي المكوّنات آثاره يحصل عن تعلقها بمحال ضرورة استحالة وجود الازدواج دون الصفة التي بها يحصل الازدواج لا بد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى والاشاعة يقولون ليست صفة التكوين على تفصيلها سوى صفة القدرة باعتبار تعلقها بتعلق خاص بالخلق هو القدرة باعتبار تعلقها بالخلق والترزيق صفة القدرة باعتبار تعلقها بإيصال الرزق وما ذكره في معناه لا ينفى هذا ولا يوجب كونها صفات أخرى لا ترجع الى القدرة المتعلقة ولا يلزم في دليل لهم ذلك بل في كلام أبي حنيفة نفسه ما يفيد ان ذلك على ما فهم الاشاعة من هذه الصفات على ما نقله عنه الطحاوي في عقيدته مانصه وكما كان تعالى له فاته أزليا كذلك لا يزال عليها أبديا ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحدائه البرية استفاد اسم البارئ له معنى الربوبية ولا ربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل احياهم استحق اسم الخالق قبل انشايم ذلك بأنه على كل شيء قد بره انه فقوله ذلك بأنه على كل شيء قد بر تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل المخلوق فأفاد ان معنى الخالق قبل الخلق استحقاق اسمه بسبب قيام قدرته فاسم الخالق ولا مخلوق في الازل لمن له قدرة الخلق في الازل وهذا ما يقوله الاشاعة والله الموفق قال ابن أبي شريف اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق مجاز من قبيل اطلاق ما بالقوة على ما بالفعل وكذا الرزاق ونحوه وأما في قول أبي حنيفة كان خالقا قبل أن يخلق ورازقا قبل أن يرزق فن قبيل اطلاق المشتق قبل وجود المعنى المشتق منه كما هو مقرر في مبادئ أصول الفقه ووقع في البحر للزر كشي اطلاق الخالق والرازق ونحوهما في حق تعالى قبل وجود الخلق والرزق حقيقة وان قلنا صفة الفعل من الخلق والرزق ونحوهما حادثة وفيه بحث لان قوله وان قلنا الخ من نوع عند الاشعرية القائلين بحدوث صفات الافعال انما يلائم كلام الماتريدي القائلين بقدمها فان قيل لو كان مجازا لصح نفيه وقولنا ليس خالقا في الازل أمر مستبعد قلنا استهجانا والكف عن اطلاقه ليس من جهة اللغة بل هو من جهة الشرع أدبا وكلامنا في الاطلاق لغة ولا يخفى انه لا يقال انه تعالى او جدد

المخلوق في الازل حقيقة لانه يؤدي الى قدم المخلوق وهو باطل هذا آخر كلامه ولنورد ما وعدناه من
سباق عبارة الامام الاعظم في الفقه الا كبر من املاء أبي مطيع البلخي مانصه فالفعلية التخليق والانشاء
والابداع والصنع وغير ذلك والله تعالى لم يزل خالقاً بتخليقه واخلق صفة في الازل وفاعلاً بفعله والفعل
صفة في الازل فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق وفعلاً صفة في الازل والفاعل هو الله
وفعل الله غير مخلوق والمفعول مخلوق اه اعلم ان الصفات الفعلية هي التي تنشئ الافعال كالتخليق أي
التكوين المخصوص بايجاد الاشياء على تقدير واستواء وابداعها من غير أصل ولا احتذاء فبالعنى الأول
قوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر وبالمعنى الثاني قوله خلق السموات والارض واشاره على الخلق
لا يظهر منه في ذلك وشيوع استعمال الخلق بمعنى المخلوق والانشاء أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء
وترتيبه وعليه قوله تعالى هو الذي انشأكم والابداع أي التكوين المخصوص بايجاد الشيء بغير آلة
ولامادة ولا زمان ولا مكان وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض أي مبدعهما والصنع أي
التكوين المخصوص بايجاد الشيء على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذي أتقن كل شيء
وغير ذلك من الاحياء والامانة والترزيق والتصوير والاعادة ونحوها مما ورد في النصوص وفيه اشارات
* الأولى ان صفة الفعل حقيقية وليست عبارة عن تعلق القدرة والارادة واليه أشار بقوله فيما بعد
والفعل صفة في الازل * الثانية ان صفات الافعال من التخليق والانشاء والابداع وغير ذلك راجعة الى
صفة أزلية قائمة بالذات هي الفعل والتكوين العام بمعنى مبدا الافاضة التي هي اخراج المعلوم من العدم
الى الوجود لاصفات متعددة كاذهاب اليه البعض ولا عين الافاضة كما ظن واليه أشار فيما بعد بقوله
والفعل صفة في الازل فان عدم كون الاخراج صفة أزلية حقيقية من مسلمات العقول ولذا قال الامام
الماتريدي اذا أطلق الوصف له تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف به في الازل فيوصف
بمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق كما في البرهان الساطع وقال الرستغني في الارشاد طريق التكوين
وطريق الصفات والافعال الواقعة بالصفات تتراخى عن الصفات كالقدرة والكلام وفي التعديل لصدر
الشريعة صفات الافعال ليست نفس الافعال بل منشؤها فالصفات قديمة والافعال حادثة وهو مختار عبد
الله بن سعيد القطان في الرجة والكرم والرضا في بعض مشايخنا كصاحب التبصرة والتلخيص والارشاد
وان تسامحوا في تعريف التكوين باخراج المعلوم من العدم الى الوجود كما هو دأبهم من عدم الالتفات الى
جوانب التعريفات فقد نهوا على المراد في المقام من مبدا الاخراج المذكور بيان القيام بذاته تعالى
كسائر صفاته سبب الكلام * الثالثة الرد على المعتزلة النافين لمغايرة التخليق للمخلوق ومتمسكين بأن
التخليق لو كان غير المخلوق فان كان قديماً يلزم قدم العالم وان كان حادثاً افتقر الى خلق آخر وتسلسل
* الرابعة الرد على من أرجع الصفات الفعلية الى الاعتبارية كالاشاعرة الذاهبين الى أن التكوين
وسائر صفات الافعال ليست صفات حقيقية بل هو اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
وليس مغايراً للمفعول في الخارج فالتكوين بمعنى المكون متمسكين بان مبدا الاخراج من العدم الى
الوجود ليس غير القدرة المتعلقة بأحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته فان القدرة صفة تؤثر على
وفق الارادة أي انما تؤثر في الفعل ويجب صدور الارادة عند انضمام الارادة وأما بالنظر الى نفسها وعدم
اقتراثها بالارادة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك فلا يكون الاجاثر التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع
المقدورات وأشار الامام الى الجواب عما تسكن به المخالفون بوجهين * الأول ما أشار اليه بقوله والله تعالى
لم يزل خالقاً أي متصفاً بدلول هذا الاسم المتعلق على وجه التأثير بتخليقه أي بسبب قيام التخليق الذي
هو مبدا بذاته تعالى في الازل لان الوصف بذلك المشتق يدل على قيام ما يلزم لمبدئه من الامور الثابتة بالاتفاق
وهو غير القدرة فان التخليق يتوقف على القدرة والقدرة غير متوقفة على التخليق فيتغيران واليه أشار

بقوله والتخلق أى مبدا الابداع في الخارج صفة في الازل أى صفة مستقلة مغيرة للقدرة كما هو المتبادر فأشار الى أنه لو لم يكن متصفاه في الازل لمعنى قائم بذاته تعالى قبل وجود الخلق كدال الوصف به واتصف بوجود الخلق صارت الصفة حادثته بالخلق فكان القول بتعريفه عنها في الازل وحدوثها بحدوث الخلق فولا قيام النقص والحاجة الى ما يتحقق بذلك والقديم يتعالى عن ذلك وفيه اشارات * الاولى ان ذلك المبدأ المدلول هو المعنى الذى تجسده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول ويؤثر في ايجاده بالفعل في الوقت المراد واليه أشار بقوله والتخلق صفة في الازل بل هذا المعنى يعم الموجب أيضا لاصلاحية التأثير الراجعة الى القدرة كما ظن لان تملها على وجه صحة التأثير في الابداع والترك دون التأثير بالفعل * الثانية ان ذلك المدلول بالمشتقات يرجع الى مطلق الفعل المعبر عنه بالتكوين واليه أشار بقوله وفعلا أى متصفا بفعله أى بسبب قيام الفعل بمعنى مبدا الابداع بذاته كدال عليه قوله تعالى فعال لما يريد فان اطلاق الفعل على نفس الصفة شائع بينهم فالفعل حقيقة عرفية فيمابه الفعل كمال التكوين حقيقة فيمابه التكوين وقد بينه بقوله والفعل صفة في الازل فأشار الى اختلاف أسمائه باختلاف العلاقات فمن حيث يتعلق بحصول المخلوقات تخلق وبحصول الارزاق ترزق الى غير ذلك من الصفات واختاره جمهور المتأثرين بدلالة المشتقات فيهما على أصل الفعل العام للمشتقات دون سائر الصفات * الثالثة الجواب بمنع ارجاعه الى تعلق القدرة بالمقارنة للارادة حيث وصفه في الازل وقيد بتعلق الارادة ودل على الابداع في الوقت المراد فهو غير تعلق القدرة بالمقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل وقد وصفه فيه وغير القدرة لان تعلقها بصحة التأثير والترك دون التأثير بالابداع البتة في الوقت المراد وانما عبر عنه بالتكوين أخذ من قوله تعالى انما أمره اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون واليه أشار بقوله وفعلا بفعله والفعل صفة في الازل وبيانه انه تعالى وصف ذاته بأنه فعال لما يريد وعبر عن تكوينه الاشياء بأن يقول له كن وهو مجاز عن سرعة الابداع عند الجهور من ادال على ايجاده تعالى الاشياء وتكوينه عند تعاق ارادته بلا تراخ ولا تعذر وليس معنى تعلق القدرة بالمقارنة بالارادة لانه علق على الارادة أى تعلقها المدلول بقوله تعالى لما يريد وقوله اذا أراد شيأ فدل على انه غيره لان المعلق غير المعلق عليه بالضرورة ودل على الوجود والتأثير في الازل ورتب عليه الوجود المدلول عليه بقوله فيكون في الثاني فدل على انه غير تعلق القدرة لان تعلقها بصحة وجود المقدور دون الوجود ودل الوصف بالمشتق على قيام أمر حقيقي بالموصوف فثبت قيام أمر لازم ببدئه وكونه صفة له أزلية والامر يرجع لتعلق القدرة بالمقارنة بالارادة اذ لا تعلق بالفعل في الازل ولانه ابطال لدلالة تلك المشتقات بالكلية وفي المعارف شرح الصحائف فان قات لم لا يكفي القدرة والارادة في وجود الاشياء فيما الحاجة الى صفة أخرى قلت لا خفاء ان القدرة والارادة بدون التأثير لا يكفيان في وجود الاثر والتأثير بصفة التكوين واعتراض الفخر الرازي بأن صفة القدرة مؤثرة على سبيل الجواز أى جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق وصفة التخلق ان كانت مؤثرة على سبيل الوجوب بلزم أن يكون الله تعالى موجبا لا مختارا وهو محال والجواب ان تأثير صفة الخلق في المخلوق على سبيل الوجوب على معنى انه متى خلق الله تعالى وجب وجود المخلوق والا يلزم العجز وأما تعلقها باختياره وهو المراد بالحصول فعلى سبيل الجواز لانه متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق والقدرة بعكس ذلك اذ تأثيرها على سبيل الجواز وحصولها لله تعالى على سبيل الوجوب فلخلق جهتان جهة الايجاب وجهة الجواز ولا يلزم من ايجابه كون الله تعالى موجبا لما علمت ولان جهة جواره غير جهة جوازها فظهر لك أن ارجاع التكوين الى تعلق القدرة والارادة تحكم وتناقض والثاني ما أشار اليه بقوله فكان الله خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق أى خلق المخلوقات ورزقها في الوقت الذى تعلق به تلك الصفة وليس هي القدرة لانه كان قادرا على خلق السموات والاقار في هذا العالم لكنه ما خلقها

فالقدره حاصله دون التخليق فهما متغايران واليه أشار بقوله وفعله أى مبدؤه صفة أى القائم به تعالى فى الازل أى ان صفة الفعل لولم تكن مستقلة بل واجبة الى تعلق القدره والارادة وعين المكون فى التحقق لزم اخلاء المشتق عن الدلالة على ثبوت المبدأ والخلو عن صفة كمال ثم قال والفاعل أى المكون للموجودات هو الله الواجب المتعال المتصف بصفات الكمال فلولم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقية له لزم خلوه عن صفة كمال واخلاء المشتق الدال عليه واستغناء الحوادث المحال فالمراد بالفاعل من شأنه أن يوجد الشيء البتة فى وقت أراد أن يوجد فيه دون من صدر منه الفعل لعدم استقامة الحصر عليه لان الكاسب أيضا يوصف بالفاعل على الحقيقة عند أهل السنة ثم أشار الى مغايرته للمكون بقوله وفعل الله أى مبدأ فعله المدلول بالمشتقات غير مخلوق لما يلزمه ماذكر من المحالات دون نفس الفعل والتأثير لانه ليس متعلق الخلق والايجاد فى الخارج فلا يفيد نفسه بل لا يصح نفيه أيضا إشارة الى أن التكوين القائم به تعالى ليس نفس التأثير والاخراج من العدم الى الوجود بل مبدأ التأثير فى ذلك وليس نفس المكون فى التحقق والتعقل والى ان صفة التخليق غير المخلوق لانا نقول وجه هذا المخلوق لان الله تعالى خلقه فيعمل وجوده بتخليقه اياه فلو كان التخليق غير المخلوق لكان قولنا وجد لان الله تعالى خلقه جاريا مجرى قولنا وجد ذلك المخلوق لنفسه وذلك باطل كما فى شرح الصحائف والى ان ايجاد المكنونات بتكوينه ليس على الايجاب بالذات لقدرته على الترك كما مر فى التعديل أن المراد بايجاد الشيء البتة انه لا يتردد فى ان الفاعل يفعل مع قدرته على الترك فتميز عن القدره اذ هي لا توجب الجزم غيرا لا يلزم منه الايجاب بالذات لتوسط الفعل الاختيارى وهو الايجاد وقت كذا واليه أشار بقوله والمفعول مخلوق أى محدث مسبوق بالعدم فهو مغاير لفعله وتكوينه فى التعقل والتحقق وصادره عنه تعالى بالاختيار كما هو المتبادر من الخلق واذا أحطت بجميع ما ذكرناه وتأملت حق التأمل عرفت اندفاع وجوه من الاشكالات الواردة على القائلين بقدم صفة التكوين من ذلك ما قبل نقول لهم ان عنيت مؤثرية المقدور فهي صفة نسبية والنسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان عنيت به صفة مؤثرية فى صحة وجود الاثر فهي عين القدره وان عنيت به أمرا ثالثا فينبو الثانى ما قبل انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلى ولاخفاء فى انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا فى الازل وانه لو كان أزليا لزم أزلية المكنونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون الاثر وانهم أطبقوا على اثبات أزليته ومغايرته للقدره وكونه غير المكون وسكنوا عما هو أصل الباب أعنى مغايرته للقدره - من حيث تعلقها بأحد طرفى الفعل والترك واقتراها بارادته واغتر بذلك شيخنا ابن الهمام فقال فى مسابره ما قال مما تقدم ذكره آتفا فى أول الكلام مع ان تعليله بقول أبى جعفر الطحاوى فى عقيدته من قوله ذلك بانه على كل شئ قدروا به بيان لتمام قدرته فبرجع صفة التكوين الى القدره مفهوم وهو لا يعارض المنطوق المعلوم كما أشار اليه ملاعلى فى شرح الفقه الاكبر وسبقه الامام أبوشجاع الناصرى الثالث ما قبل ان الاستدلال بالآية لا يطابق المرام لانه حينئذ يعود الى صفة الكلام ويثبت صفة أخرى وان دلالة الاشتقاق فى الصفات الحقيقة كالعلم والقدره ولا نسلم ان التأثير والاستيجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدره والارادة الرابع ما قبل ان القدره لا تأثير لها فى كون المقدور فى نفسه ممكن الوجود لان الامكان للممكن بالذات وما يكون بالذات لا يكون بالغير بل القدره صفة مؤثرية وجود المقدور والتكوين هو تعلق القدره بالمقدور وحال ارادة ايجاد الخامس ما قبل ان التمدح بذلك كالتمدح بقوله تعالى يسبحه ما فى السموات والارض وقوله وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله

أى معبود ولا شك أن ذلك الفعل انما يكون فيما لا يزال لافى الازل والاخبار عن الشئ فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذلك الارض والسماء نعم هو فى الازل بحيث يحصل له هذه التعلقات والاضافات فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وان النقص انما هو فيما يصح انضافه به فى الازل ولا ننسى أن التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه السادس ما قيل انما ثبت بالدليل ان مبدأ التأثير بالنسبة الى مقدور الواجب نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفات ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الدوات فلا يكون التكوين صفة أخرى السابعة ما قيل ان أريد بمبدأ الاشتقاق المعنى المصدري فسلم أن ثبوت المشتق للشئ لا يتصور بدون المبدأ لكنه ليس بحقيقى وان أريد به الصلة الحقيقية فممنوع وكون المعنى المصدري مستلزما لذلك انما هو فى الشاهد وليس الامر كذلك فى الغائب وانه منقوض بمثل الواجب والموجود وان أريد الثبوت بمعنى الاتصاف به فغير مفيد وقد عرفت أن القول بانه تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجاباله واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فهو أمر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس أمر محققا مغايرا للمفعول فى الخارج ليس تحقيقا فى المقام بل غاية تصحح للقول بنسبة التكوين للمكون وتقريبه الى الافهام كذا صرح به شارح التعديل فى شرحه والله أعلم (الاصل الاؤل العلم بان) الله تعالى لا خالق سواه وان (كل حادث فى العالم) جوهر أو عرض على اختلاف أنواعه كحركة شعرة وان دقت ودخل فيها كل قدرة لسلك حيوان عاقل أو غيره وكل فعل اضطرارى كحركة المرتعش وحركة العروق الضوارب بالبدن أو اختياري كافعال الحيوانات المقصودة لهم (فهو فاعله وخالقه واختراعه) وابداعه وانشأؤه (لا خالق له سواه ولا محدث له الا اياه خلق الخلق وصنعهم) بضم الصاد المهملة وسكون النون وفتح العين معطوف على ما قبله أى وخلق صنعهم وفى نسخة وصنعهم وفيه الاشارة الى الحديث الذى أخرجه الحاكم والبيهقى من حديث حذيفة رضى الله عنه رفعه ان الله صانع كل صانع وصنعه أوانه بفتح الصاد والنون على انه فعل ماض معطوف على خلق وهو أيضا صحيح ولكن الاولى أوفق والخلق والصنع والانشاء والابداع والاختراع والفعل قبل مترادفات والحق انها متغايران وقد سبقت الاشارة اليه (وأوجد قدرتهم وحركتهم) والمراد بها ما يعيم الحركة الالينية وغيرها (فجميع أفعال عبده) اذا (مخلوقة له ومتعلقة بقدرته) وهذا ما اتفق عليه السلف قبل ظهور البدع وقال المعتزلة المحدثون مخترعون أفعالهم بقدرهم وخالقوها والله تعالى غير موصوف بالاعتقاد على أفعال العباد وقد ألزمهم المصنف بدلائل عقلية وعقلية وقدم العقلية لشرفها واليه أشار بقوله (تصديقه) أى للمطلوب السابق الذى هو الخالق الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها بقدرته (فى قوله تعالى) ذلكم الله ربكم لا اله الا هو (خالق كل شئ) ووجه الدلالة أن الآية نخرجت شرج المدح فلا يصح أن يكون المخلوق بعض الاشياء اذ لو كان المخلوق بعض الاشياء كما يزعم الخصم لما كانت مدحا ذ عنده كثير من الحيوانات يخلق البعض فلا يكون ثم اختصاص فلا مدح فيتعين الجميع واذا تعين الجميع بطل أن يكون خلقا لغير الله تعالى وذلك هو المطلوب ومثل ذلك قوله تعالى أم جعلوا لله شركاء خلقوا تخلفه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ وهو الواحد القهار ووجه الدلالة كما قبلها مع ما فيها من زيادة الانكار من مطابقتها على عين دعوى المخالف اذ هو يقول يخلق تخلفه على تقدير أن العبد يخلق أفعاله ولو عينا فى قول المصنف هذه الآية لم يبعد ومثل ذلك أيضا قوله تعالى أفن يخلق كمن لا يخلق تمدح بالخلق فلوشاركة غيره فى الخلق لما تم المدح وقال على وجه الانكار هل من خالق غير الله وقال فى الشئ على نفسه ألاله الخلق والامر وقال تعالى خالق كل شئ فقدره تقدير هذه الآيات كلها شاهدة لما استدلل به المصنف على تحقيق المطلوب (فى قوله تعالى) والله خلقكم وما تعملون (حكاية عن قول ابراهيم عليه السلام لهم

(الاصل الاول) * العلم بان كل حادث فى العالم فهو فعله وخالقه واختراعه لا خالق له سواه ولا محدث له الا اياه خلق الخالق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم فجميع أفعال عباد مخلوقة له ومتعلقة بقدرته تصديقا له فى قوله تعالى الله خالق كل شئ وفى قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون

حين كانوا يخشون الاجبار بأيديهم ثم يعبدونها ووجه الدلالة فيها اما على أن ماصدرية أى موصولا
حرفيا لا يحتاج الى عائد فيستغنى عن تقدير الضمير المحذوف فلو جعلت موصولا اسميا فظاهر للتصريح
بان العمل وهو الفعل مخلوق والمعنى والله خلقكم وخلق علمكم واليه ذهب سيبويه واعتزلة المعتزلة
بان معنى الآية انكار السيد ابراهيم عليهم عبادة مخلوق يخشونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم
وخلق ذلك الخشوع والمصدرية تنافي هذا الانكار اذ لا طباق بين انكار عبادة ما يخشون وبين خلق علمهم
وحاصل الجواب المعارضة ببيان حصول الطباق مع المصدرية اذ المعنى عليها أتعبدون منحوتات صيرونه
بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق علمكم الذى يصير به الخشوع صنما فقد ظهر الطباق وكذا
على أن تكون ماموصولة والتقدير رأى معمولكم فان نزاع الخصم انما هو فى الآثار التى هى الحركات
والسككات المعمولات لافى التأثير المتعلق بها اذ هو نسبة اعتبارية وقال السعد فى شرح العقائد قوله تعالى
واته خلقكم وما تعملون أى عمالكم على أن ماصدرية لا تحتاج الى حذف الضمير أو معمولكم على
أن ماموصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وألعبدكم نرد بالفعل المعنى المصدري
الذى هو الاجباد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذى هو متعلق الاجباد والايقاع أعنى ما يشاهد من
الحركات والسككات مثلا ولذهل عن هذه النكتة قديتوهم أن الاستدلال بالآية موقوف على كون
ماصدرية اه وقال ابن الهمام أولفظ ماموصول اسمى يحتاج الى عائد ويكون التقدير وخلق الذى
تعملونه فحذف العائد المنصوب بالفعل والموصول الاسمى من أدوات العموم فيشمل مافى الآية نفس
الاجبار المنحوتة والافعال وأعنى بالفعل هنا الحاصل بالمصدر وأهل العربية يقولون للمصدر المفعول
المطلق لانه هو الفعل بالحقيقة لانه الذى يوجده الفاعل ويفعله وهو بناء على ارادة الحاصل بالمصدر
لان الامر الاعتبارى لا وجود له فلا يتعلق به الخلق فوجب اجراء الآية على عمومها للاجبار المنحوتة
والافعال قال ابن ابي شريف والتحقيق أن علمهم بمعنى الاثر الحاصل بالمصدر هو معمولهم ومعنى
الموصولة وصلتها كذلك فمال الفعل فهما واحد لان التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه
أو الشئ الذى تعملونه ودعوى عموم الآية للاعيان ممنوعة لان الاعيان ليست معمولة للعباد بمعنى
اجبادهم ذواتها انما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الاعمال واطلاق قول القائل علمت
الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى هو انه حوله بالنحت والتصوير الى صورة الصنم فلا ينافى شمول ما للاعيان
بناء على انها موصول اسمى الاعلى القول باستعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه اه وبهذا وبما تقدم
للسعد تعلم ما وقع فى بعض الحواشى من أن المعتزلة أعربوا ما من قوله تعالى وما تعملون موصولة توصلا
الى غرضهم من وقوعها على الاصنام المعبودة وليست من علمهم فيتوصلون الى خروج أعمالهم من خلق
الله تعالى والحق انها مصدرية فاذلك كان الجهل باللسان العربى أصلا من أصول الكفر اذ لولا هو
من هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فجهل الله تعالى اه ذهل عن النكتة التى بينها السعد وألم
عليها ابن ابي شريف ثم تأمل فى قوله فاذلك كان الجهل باللسان العربى الخ وفى مرجع الضمير قوله
اذ لولا هو فى هذا الموضع لقامت الحجة علينا لهم فان الظاهر انه ذهل ثان كما يعلم من حواشى شرح
العقائد على ان ما لو كانت موصولة كما يقول به المعتزلة لم يكن فى ذلك حجة علينا فان معمول التى هى
الاعيان ليست محل النزاع بيننا وبينهم تكسب السرر بالنسبة الى التجار وحيث كان كذلك فلا حجة
لهم علينا بهذه الآية اذ ليس فيها ما يصرح بالحصر على أن بعضهم قال ان ذلك الجسم بدون عمل
العباد لا يكون معمولاً والله تعالى أثبت الخلق للمعمول فدل أن العمل الذى صار به الجسم الخلق
معمولا كان مخلوقا حتى جعل المعمول مخلوقا اه ولا يخالو عن تأمل قول الغنيمى فى حواشى أم البراهين
ولا حجة لنا عليهم بها أيضا بناء على أن ماصدرية اذ هى كما تحتمل المصدرية تحتمل أن تكون موصولة

في اللسان العربي كإذهب اليه الانخس في الآتية ونحوها من كل فعل متعدد اتصلت به ما والدليل اذا
 طرقة الاحتمال سقط به الاستدلال وخصوصا في مسائل الدين فان المطلوب فيها غالبا البقن اه فدعوى
 أن القول بكونها موصولة جهل باللسان العربي فتأمل ثم قال المصنف (وفي قوله) تعالى (وأسراركم
 أواجهروا به انه علم بذات الصدور) أي بالضمائر قبل أن يعبر عنها سرا أو جهرا (ألا يعلم من
 خلق) ألا يعلم السر والجله من أوجد الاشياء حسبما قدرته حكمته (وهو اللطيف الخبير) المتوصل
 علمه الى ما ظهر من خلقه وما بطن ووجه الدلالة فيها انه (أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأسرارهم
 وأفعالهم) بفتح الهمزة جمع ضمير كشرى واشراف وإنما اختاره على الضمائر ليكون مع ما قبله
 نسقا واحدا (لعله بموارد أفعالهم) كلها (واستدل على العلم بالخلق) في قوله ألا يعلم من خلق فظهر أنها
 خرجت من جرح التمدح والثناء ومن السنة الصحيحة ما يصح أن يكون دليلا على هذا المطلب في الصحيحين
 حديث الإيمان الطويل وفيه وان تؤمن بالقدر خبره وشهره حلوه ومرة وفي صحيح مسلم ولا تغفل في شيء
 أصابك لو كان كذا فان لو تفتح باب الشيطان ولكن قد قدر الله وما شاء فعل وفي حديث جابر ان القلوب
 بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف شاء وأشار الى السبابة والوسطى بحركاتها وهذا هو متمسك
 المحدث وأما الصوفي يقول اذا قيل بما عرفت الله فيقول بنقض العزائم ويقول كيف يكون لغبر الله
 فعل وهو معه بعموم التكوين وما يبدو فيه من التحريك والتسكين وهو معكم أينما كنتم أي تكون
 كونكم الشامل لذواتكم وأعراضكم وأفعالكم من حركاتكم وسكناتكم قل ان صلاتي ونسبي ومحبي
 ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين وأما الدليل العقلي فهو انه لو كان
 فعل العبد واقعا بقدرته لكان عالما به ضرورة انه مختار والاختيار فرع العلم والتالي باطل لما يجده كل
 عاقل من عدم علمه حالة قطعه لمسافة معينة بالاجزاء والاحيان والحركات التي بين المبدأ والمنتهى وكذا
 الاناة التي يتألف منها وكذا حالة نطقه بالحروف يجد كل عاقل من نفسه عدم العلم بالاعضاء التي هي
 آلتها والمحال التي فيها مواقعها وعدم العلم بهياتها وأوضاعها وكل ذلك ظاهر وأيضاً لو كان فعل العبد
 بقدرته لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو محال لما يلزم عليه من اجتماع النقيضين وهو الاستغناء
 وعدم الاستغناء أما الملازمة فلان فعل العبد ممكن وكل ممكن واقع بقدرته الله تعالى ضرورة ان الامكان
 هو المحوج للسبب المعين لان غير المعين لا يتحقق له والامكان معقول واحد في جميع الممكنات فلزم افتقار
 جميع الممكنات الى ذلك السبب المعين والالزم الترتيب بالمرجع ولا جاز أن يكون ذلك السبب ممكلاً بالالزم
 التسلسل فيكون واجب الوجود هو صانع العالم فيكون جميع الممكنات واقعة بقدرته فلو كان فعل
 العبد واقعا بقدرته لزم المحال المذكور وهو المطلوب وأيضاً لو جاز أن يكون فعل العبد واقعا بقدرته
 لجاز أن يكون الجوهر وسائر الاعراض بقدرته والتالي باطل بالاتفاق فالقدم مثله اما الملازمة فلان
 المحوج لفعل العبد الى سببه هو الامكان والحدوث وكل منهما حقيقة واحدة في جميع الممكنات
 واستدل المصنف على اثبات هذا المطلب من العقلية بدليل آخر فقال (وكيف لا يكون) الباري تعالى
 (خالقاً لفعل العبد) وموجداً له (وقدرته) تعالى (تامة) صالحة لخلق كل حادث (لاقصور فيها) ولإلها
 عن شيء منه لان مقتضى القادرية هو الذات لوجوب استناد صفاته تعالى الى ذاته والمصحح للمقدورية
 هو الاسكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع الكائنات في
 اقتضاء القادرية على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت قدرته على كلها والالزم الحكم واليه
 أشار المصنف بقوله (وهي متعلقة بحركة أبدان العباد والحركات متماثلة وتعلق القدرة بها لذاتها
 الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها) فوجب اضافة الحوادث كلها اليه
 سبحانه بالخلق قال ابن أبي شريف وهذا الاستدلال مبني على ما ذهب اليه أهل الحق من ان المعدوم ليس

وفي قوله تعالى وأسرا
 قولكم أواجهروا به انه علم
 بذات الصدور ألا يعلم من
 خلق وهو اللطيف الخبير أمر
 العباد بالتحرز في أقوالهم
 وأفعالهم وأسرارهم
 وأفعالهم لعلمه بموارد
 أفعالهم واستدل على العلم
 بالخلق وكيف لا يكون
 خالقاً لفعل العبد
 وقدرته تامة لاقصور فيها
 وهي متعلقة بحركة أبدان
 العباد والحركات متماثلة
 وتعلق القدرة بها لذاتها
 فما الذي يقصر تعلقها عن
 بعض الحركات دون البعض
 مع تماثلها

بشيء وإنما هو نقي محض لا امتياز فيه أصلاً ولا تخصيص قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى
 المعدومات بوجه من الوجوه خلافاً للمعتزلة ومن أن المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء والالم
 بمنع اختصاص بعض المكملات دون بعض بمقدور يتسه تعالى كما يقوله الخصم إذا اعتزلي يقول جاز أن
 يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعاً من تعلق القدرة والحكيم يقول جاز أن تستبد
 المادة بحدوث ممكن دون آخر وعلى هذين التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع المكملات على
 السواء ولما كان هذا الاستدلال لا يتناول عن ضعف لا يتناء دليله على أمر مختلف فيه يمنعه الخصم قواه
 بدليل آخر وقربه إلى الانهزام في أفعال غير العقلاء وحاصل ما أشار إليه هو أن العبد لو كان خالق الفعل
 لكان محيطاً بتفاصيله وهو لا يحيط بمعظم تفاصيل فعله ولا يتصور القصد إلى إيجاد الفعل مع الجهل به
 فقال (أو كيف يكون الحيوان مستبداً) أي مستقلاً (بالاختراع) والابداً من غير مثال سابق
 (ويصدر من العنكبوت) الحيوان المعروف (والنحل) هو ذباب العسل (وسائر الحيوانات) أي
 ماعداها (من لطائف الصناعات) وغرائب الأشكال (ما يتخير فيه عقول ذوي الالباب) فن
 نسخ العنكبوت الذي يصل إلى حد لا يتبين شيء من الخطوط الواهية التي ترتب منها ومن بناء النحل الشمع
 على الشكل المسدس الذي لا خلاء في بيوته ولا خلل فيها ثم القاء العسل به أولاً فالو لا إلى أن تمتلئ البيوت ثم
 تختتم بالشمع على وجه يعمرها في غاية من اللطف (فكيف انفردت هي باختراعها) على هذا
 الشكل الغريب (دون رب الارباب جل جلاله وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها) وعنهما (من
 الاكتساب هي هيات هيات ذلت المخلوقات وتفرد بالملك والملكوت) أي العالم السفلى والعلوى (جبار الارض
 والسموات) وفي بعض النسخ جبار السموات فدل ذلك على أن ذلك الصنع الغريب والفعل الواقع على غاية
 من الاتقان وحسن الترتيب واقع منه سبحانه ومصدر عنه دون تلك الحيوانات التي لا عقول لها ولا علم
 بتفاصيل ما يصدر عنها وقد فرض الشيخ أبو الحسن الأشعري الدليل عليهم في أفعال الساهي والغافل فأنها
 عند هم محض فعله مع سهوه وغفلته ولو جاز وقوع الفعل من الجاهل بتفاصيله لبطلت دلالة الأفعال على
 علم الفاعل فأن قالوا هذا الدليل له يدل على امتناع الفعل من العبد وغايته لو سلم لكم أن يدل على أنه ليس
 فاعله وأنتم تدعون الامتناع فلو قدر أن صادقا أنبأ شخصاً بتفاصيل فعله لزم على موجب قولكم أن يصح
 كونه خالقاً قلنا الغرض من هذا الدليل إبطال ما صرتم إليه من أن الواقع من العبد محض فعله وأنتم
 لا تقولون به وإذا حاولنا الدليل على امتناع أحداث العبد لفعل ما استدللنا بعموم قدرة الله تعالى وإرادته
 وعلمه فان نسبتهما إلى جميع المكملات نسبة واحدة فان الفعل الممكن إنما افتقر إلى القادر من حيث مكانه
 وحدونه فلو تخصصت صفاته تعالى ببعض المكملات لزم اتصافه بنقيض تلك الصفات من الجهل والعجز
 وذلك نقص والنقص مستحيل عليه ولا تقتضي تخصيصها بمخصص وتعلق المخصص بذات واجب الوجود
 وصفاته وذلك محال وإذا ثبت عموم صفاته فلما أراد الله تعالى إيجاد حادث وأراد العبد خلافه ونفذ ما أراد العبد
 دون مراد الله تعالى لزم المحال المفروض في إثبات الهين والله أعلم (الاصل الثاني أن انفرد الله سبحانه
 باختراع حركات العباد) جمع العبد والمراد به هنا كل حادث وقع في محل قدرته فعل اختيارى من أنس أو
 جن أو ملك (لا يخبر جهاه عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب بل الله تعالى خالق القدرة
 والمقدور) أي من قامت به القدرة لا يجاده (جميعاً وخلق الاختيار والمختار) هو من قام به وصف الاختيار
 (فأما القدرة فوصف للعباد وخلق للرب سبحانه وليس بكسب له وأما الحركة فخلق للرب تعالى ووصف
 للعباد وكسب له) أي كما أنها وصف للعباد ومخلوقة للرب ته لى لها أيضاً نسبة إلى قدرة العبد كسباً بمعنى
 أنها مكسوبة له (فإنها) أي تلك الحركة (خاقت مقدورة بقدرة هي وصفه) كذا في النسخ وفي بعضها
 هي صفة وفي أخرى وهي صفة بزيادة الواو (وكانت الحركة نسبة) وفي بعض النسخ فكانت وفي أخرى

أو كيف يكون الحيوان
 مستبداً بالاختراع
 ويصدر من العنكبوت
 والنحل وسائر الحيوانات
 من لطائف الصناعات
 ما يتخير فيه عقول ذوي
 الالباب فكيف انفردت هي
 باختراعها دون رب الارباب
 وهي غير عالمة بتفصيل
 ما يصدر منها من الاكتساب
 هي هيات هيات ذلت
 المخلوقات وتفرد بالملك
 والملكوت جبار الارض
 والسموات * (الاصل
 الثاني) * أن انفرد الله
 سبحانه باختراع حركات
 العباد لا يخبر جهاه عن
 كونها مقدورة للعباد على
 سبيل الاكتساب بل الله
 تعالى خلق القدرة
 والمقدور جميعاً وخلق
 الاختيار والمختار جميعاً
 فأما القدرة فوصف للعباد
 وخلق للرب سبحانه
 وليس بكسب له وأما
 الحركة فخلق للرب تعالى
 ووصف للعباد وكسب
 له فأنها خاقت مقدورة
 بقدرة هي وصفه وكانت
 الحركة

فكانت الحركة (نسبة الى صفة أخرى تسمى قدرة قسمي) وفي بعض النسخ قسمي (باعتبار تلك النسبة كسبا) اعلم أن هذا الأصل معقود على بيان كسب العبد وقد ضرب به المثل حتى قالوا أدق من كسب الاشعري وقد قال بعض من عاب الكلام كما نقله ابن القيم وغيره بحالات الكلام ثلاثة طرفة الزمان وأحوال أبي هاشم وكسب الاشعري أي يقول قدرة ولا أثر لها وذلك عين العجز وان كان هذا الكلام وأمثاله من سوء التعبير حيث عد معتقدا أهل السنة والجماعة مع محالات المعتزلة ومذهب أهل الحق لا جبر ولا اعتزال كما يشير اليه المصنف وقد اضطرب المحققون في تعجز بر الواسطة التي عسر التعبير عنها والخفية بسمونها الاختيار والصحيح ان الاختيار والكسب عبارتان عن معبر واحد ولكن الاشعري أثر لفظ الكسب لكونه منطوق القرآن والماتريدي أثر لفظ الاختيار لما فيه من اشعار قدرة العبد كما تقدم والفرق بين المكسب والخلق ان المكسب أمر لا يستقل به الكاسب والخلق أمر يستقل به الخالق وقيل ما وقع بالآلة فهو كسب وما وقع لا بالآلة فهو خلق ثم ما أوجده الله سبحانه من غير افتراق قدرة العبد وإرادته يكون صفة له ولا يكون فعلا له وما أوجده مقارنا لإيجاد قدرته واختياره فيوصف بكونه صفة وفعلا وكسبا فالجبرية أنكرت أن يكون للعبد قدرة البتة والاشعريون لهذا المعنى الذي سموه قدرة مختلف فيه فقال الاشعري انها تتعلق ولا تؤثر فان الفعل واقع عنده بمحض قدرة الله تعالى ولا يتصور وقوع مقدور بين قادرين فالتفرقة عنده بين الحركتين الى أن احدهما واقعة على وفق قصده واختياره والاخرى غير واقعة كذلك والى اعتقاد تيسير بعض الأفعال عادة فسمى أحد القسمين مقدورا فهو متعلق التكليف والثاني غير مقدور والتكليف بمثله يكون من تكليف المحال وهو يقول بجوازه وتزدد النقل عنه في وقوعه والى هذا القول مال أهل الحديث والصوفية ويقولون ان للعبد قدرة تتعلق بالفعل بخلقها الله عند خلق الفعل من غير تأثير لها فيه وانما التأثير للباري جل وعز ويعرف هذا بالجبر المتوسط واختاره امام الحرمين في الارشاد ومنهم من قال انها تؤثر وتختلف في جهة التأثير فزعم القاضي أبو بكر الباقلاني انها تؤثر في أخص وصف الفعل فان الحركة من حيث كونها تنقسم الى صلاة وغضب وسرقة وغير ذلك وهذه الوجوه منسوبة الى العبد كسبا وأصل الفعل منسوب الى الله تعالى إيجادا وابتداء واختاره الشهرستاني والى ذلك ذهب أبو اسحق الإسفرايني لأنه ينفي الاحوال ويقول ان أخص وصف الشيء وجهه واعتبار في الفعل ولامام الحرمين مذهب يزيد على المذهبين جميعا يدنو كل الدنوي من الاعتزال وليس هو وفاه قال في الرسالة النظامية وهي آخر مؤلفاته ان القدرة الحادثة تؤثر في أصل إيجاد الفعل كما قاله المعتزلة الا أنه قال ان العبد انما يقع ما يقع على اقدار قدرها الله تعالى وقال ان هذا المذهب هو الجامع لمحاسن المذاهب فان القدرة اذا لم تؤثر من وجه ألبتة لم يحسن التكليف ولا تخصيص فعل بشواب ولا عقاب كما ذهب اليه المعتزلة وفي اثبات ذلك ما يدل لهذا وحيث قال ان العبد لا يقع الا ما قدره الله الخ لم يلزمه ما لزم المعتزلة من مخالفة الاجماع وهو ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد مال الى هذا المصنف وقال الامام أبو منصور الماتريدي أصل الفعل بقدرة الله تعالى والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور مشايخ الماتريدي في التوضيح ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة الإيجاد والتكوين فلا خالق ولا مكنون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ماعلى وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما تختلف بقدرة النسب والاضافات فقط كتميين أحد المتساويين وترجيحه وفي التلويح انه اختيار الباقلاني ثم ان المصنف لاحظ ان ما ذهب اليه شيخه في الرسالة النظامية وصار اليه في آخر عمره لا ينجيه من الجبر فان العبد اذا كان لا يقع الا ما خصه الله له وقد رافقه فعند ذلك لا يتأني منه الفعل بدون ذلك واذا أراد الله ذلك فلا يتأني منه التمر البتة فالجبر لازم له فأشار الى الرد بقوله (وكيف يكون جبرا محضا وهو) أي العبد العاقل (يدرك التفرقة) الضرورية بطريق الوجدان (بين الحركة المقدورة) له وهي الاختيارية

نسبة الى صفة أخرى تسمى
قدرة قسمي باعتبار تلك
النسبة كسبا وكيف
تكون جبرا محضا وهو
بالضرورة يدرك التفرقة
بين الحركة المقدورة

وبين (الرعدة الضرورية) التي تصدر بدون اختيار كحركة اليد من المرتعش وهذا من باب الاستدلال بالسبب على المسبب قال ابن التلمساني والحق ان الانسان كما يجد من نفسه تأتيا لبعض الافعال زائدا على سلامة البنية يجد من نفسه انه لا يستقل بدون اعانة الله تعالى كما قال تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفي صحيحة الحق لابي الخير القزويني العاقل يفرق بين الحركة الاضطرارية والاختيارية فلا يخلو اما ان ترجع التفرقة الى نفس الحركة أو الى غيرهما محال أن ترجع التفرقة الى نفسهما لان فرض الكلام فيما اذا كانت الحركات في صوب واحد فتعين أن يكون مرجعها معنى زائدا ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون سلامة البنية أو غيرهما محال أن يكون سلامة البنية لان العاقل يفرق بين أن يحرك يده وبين أن يحرك يد غيره فتعين أن يكون معنى زائدا عليهما ثم ذلك المعنى لا يخلو اما أن يكون ارادة أو قدرة محال أن يكون ارادة لان حركة النائم مكتسبة وليست مرادة له فتعين أن ترجع التفرقة الى القدرة والى حدها اه وقرره ابن التلمساني بوجه آخر فقال التفرقة لا ترجع الى ذات الحركة فانم حدث انهم اتفربغ واشغال لا تختلف ولا الى ذات المتحرك فانما في حال دخوله بنفسه وحال سجنه لا تختلف وكذلك تحريك الغير ليد السليمة فتعين أن ترجع التفرقة الى أمر زائد وذلك الزائد يمنع رده الى السلامة وفي الاقفة فانه مدرك بالحس والعدم لا يحس ونذكر بالضرورة ان ذلك المعنى نسبة الى الحركة وليست مقارنة للحركة كمقارنة كون البدل للحركة اه والحاصل ان ما ذهب اليه أهل الحق لا يلزم الجبر المحض كإلزام الخصم اد كانت الحركة المذكورة متعلق قدرة العبد داخله في اختياره وهذا التعلق هو المسمى عندهم بالكسب ومعنى الجبر المحض ان لا تأثير لقدرة العبد أصلا في ايجاد الافعال ولما ثبت من مذهب أهل السنة ان الله تعالى خالق للعبد قدرة على الافعال والقدرة ليس خاصيتها من بين الصفات الا ايجاد المقدور لانها صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد والنصوص التي تقدمت من القرآن عامة تشمل أفعال العباد فيكونون مستقلين بايجاد أفعالههم بقدرهم الحادثة بخلق الله تعالى اياها باختباره تعالى كما هو مذهب المعتزلة أو بطريق الإيجاب بالذات كما هو مذهب الفلاسفة والا كان جبرا محضاً فاشارة المصنف الى الرد عليهم بقوله (أو كيف يكون) الفعل (خلقا للعبد) اختياراً أو إيجاباً (وهو) أي العبد (لا يحيط علماً بتفاصيل أجزائه الحركات المكتسبة واعدادها) ومع كونه منبع النقصان وغير ذلك وما ذكرنا من استحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد فالجواب عنه ان دخول مقدور تحت قدرتين احدهما قدرة الاختراع والاخرى قدرة الاكتساب جائز وانما المحال اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد (واذا بطل الطرفان) اثبات الاضطرار واثبات الاختيار (لم يبق الا الاقتصاد) وهي الحالة الوسطى (في الاعتقاد) لا جبر محض ولا اعتزال وفي شرح الصحائف وقال قوم من العلماء ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وهو أقرب الى الحق اه واليه أشار الامام في الفقه الاكبر وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة والله خالقها أي بتأثير اختيارهم في الاتصاف فانه الكسب على الحقيقة دون مجرد مقارنة الاختيار والمادة خلية في الايجاد فان الخلق أمر اضافي يجب أن يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجوب المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور واختلاف الاضافات مبني على الكسب لا على الخلق كما في التوضيح وفي التلويح ان المحققين من أهل السنة على نفي الجبر والقدر واثبات أمر بين الأمرين وهو ان المؤثر في فعل العبد أي أصله ووصفه مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الأول فقط ليكون جبراً ولا الثاني فقط ليكون قدراً وكان قول بتأثير القدرتين قدرة الله في الايجاد وقدرة العبد في الكسب والاتصاف كما لا مجموع الكلام قولاً متوسطاً معاً مقتضى جميع الأدلة وأشار له المصنف بقوله (وهو) انهما مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وخلقاً (وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق بعبادتها

والرعدة الضرورية أو
كيف يكون خلقاً للعبد
وهو لا يحيط علماً بتفاصيل
أجزاء الحركات المكتسبة
واعدادها واذا بطل
الطرفان لم يبق الا الاقتصاد
في الاعتقاد وهو انها
مقدورة بقدرة الله تعالى
اختراعاً وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق بعبادتها

عنه

بالاكتساب) مما يظاهر الآية لهما ما كسبت وعليهما ما اكتسبت (وليس من ضرورة تعلق القدرة بالقدور أن يكون بالاختراع) الذي هو خاصيتها أي التأثير (فقط إذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها) أي ولم يحصل الاختراع بها اذذاك (وهي عند الاختراع متعلقة به) أي بالعالم (نوعا آخر من التعلق) فبطل ان القدرة من حيث تعلقها مختصة بإيجاد المقدور واليه أشار بقوله (فيه) أي بما تقدم ذكره (يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها) وهذا التعلق هو المسمى بالكسب وأورد عليه ابن الهمام فقال ولقائل أن يقول قولكم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لاعلى وجه التأثير فيها وان التعلق لاعلى وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن مانظهم من الكسب الامعنى التحصيل وتحصيل الفعل المعلوم ليس الادخاله في الوجود وهو ايجاده وقولكم ان القدرة الحادثة تتعلق بلاتأثير كتعلق القدرة القديمة في الازل منوع وتحقق المقام أن نقول معنى ذلك التعلق الازلي للقدرة القديمة نسبة المعلوم الوقوع من مقدوراتها اليها بأنها ستؤثر في ايجاد ذلك المعلوم عند وقت وجوده وذلك ان القدرة انما تؤثر على وفق الارادة وتعلق الارادة بوقوع الشيء هو تخصيص ذلك الوقوع بوقته دون ما قبله وما بعده من الاوقات والقدرة الحادثة يستحيل فيها ذلك لانها مقارنة للفعل عندكم فلم يكن تعلقها بالفعل الاعلى ما ذكرتم اما التأثير كما هو الظاهر أو تيسر التعلقها بالفعل معنى محصلا ينظر فيه ليقبل أو يرد ولو سلم ما ذكرتم من ان قدرة العبد تتعلق بالفعل بلاتأثير فيه فالمقتضى لوجوب تخصيص تلك النصوص باخراج أفعال العباد الاختيارية منها هو لزوم الجبر المحض المستلزم لبطلان الامر والنهي ولزومه مبنى على تقدير أن لا أثر في الفعل لقدرة المكلف بالامر والنهي ولا يدفع هذا لزوم تعلق بلاتأثير فيه لبناء الزوم على نفي اثر القدرة الحادثة وأجاب عنه تلميذه ابن أبي شريف بقوله ولك أن تقول ان قوله ان الكسب لا يفهم منه الامعنى التحصيل معه بحسب ما وضع له لغة وكلامنا في المعنى المسمى بالكسب بوضع اصطلاحى وذلك لا ينافي كوننا لانفهم بحسب اللغة من معنى الكسب الا التحصيل ثم لك أن تقول قولكم ان لزوم الجبر يقتضى تخصيص تلك النصوص العامة باخراج أفعال العباد منها ممنوع فان لزوم الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبي لا باخراج كل فعل من أفعال العباد البدنية والقلبية ثم قال واعلم ان الاشعرية لا ينفون عن القدرة الحادثة الا التأثير بالفعل لا بالقوة لان القدرة الحادثة عندهم صفة شأنها التأثير والايجاد لكن تخلف أثرها في أفعال العباد لما منع هو تعلق قدرة الله تعالى بإيجادها كما في شرح المقاصد وغيره وقد نقل في شرح العقائد تعريفها بأنها صفة يخلقها الله تعالى في العبد عند قصده اكتساب الفعل مع سلامة الاسباب والالات ونقل فيه أيضا انها عند جهور أهل السنة شرط لوجود الفعل يعنى انها شرط عادى يتوقف الفعل على تعلقها به توقف المشروط على الشرط لا توقف التأثير على المؤثر وهذا يظهر ان مناط التكليف بعد خلق الاختيار للعبد هو قصده الفعل وتعلقه قدرته به بأن يقصده قصدا مصمما طاعة أو معصية وان لم تؤثر قدرته وجود الفعل لما منع هو تعلق قدرة الله التي لا يقاومها شئ بإيجاد ذلك الفعل فان قيل ان القدرة عندكم مقارنة للفعل لا قبله فكيف يتصور تعلق العبد اياها بالفعل قبل وجودها قلنا لما طردت العادة الالهية بخلق الاختيار المترتب عليه صحة قصد الفعل سواء كان ذلك كفاللنفس أو غير كرف كان وجودها مع المباشرة منحقق الوقوع بحسب اطراد العادة فصع تعلقها بالفعل المباشر بأن يقصد قصد مصمما لتحقيق وجودها مع الشروع فيه اذا تقرر لك ذلك فظهر ان تعلق قدرة العبد التي تعلقها شرط هو الكسب الذي هو مناط الثواب والعقاب وبه يتضح فهم كسب الاشعرية وبالله التوفيق * (تنبيه) قال العلامة أبو سالم العياشى في رحلته في ترجمة شيخه الامام العارف ملا ابراهيم الكوراني وتبعه يد مقروا ته عليه حين مجاورته بالمدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام مانصه وقرأت عليه رسالة كتبها برسمي

بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالقدور أن يكون بالاختراع فقط إذ قدرة الله تعالى في الازل قد كانت متعلقة بالعالم ولم يكن الاختراع حاصلها وهي عند الاختراع متعلقة به نوعا آخر من التعلق فيه يظهر ان تعلق القدرة ليس مخصوصا بحصول المقدور بها

في المسئلة التي ألف فيها شيخنا في الدين القشاشي وبالغ في ايضاحها وتعددت تأليفه فيها وهي مسئلة كسب العبد ونسبة فعل العبد اليه والى قدرة الرب فقد انتصر الشيخ في ذلك لقوله المنسوبة لامام الحرمين وتأولها على ما لا ينافي مذاهب أهل الحق وتشهد له بصائر أهل الكشف وتعضده شواهد الآيات ومعاني الاخبار الصحيحة وما فعل رضي الله عنه من تأويلها وتبيين معناها على حسب ما ظهر وان كان فيه غموض على أفهام كثير من الناس أولى مما فعله كثير من المشايخ بيطالانها والتشبيح على الامام وعلى من نسبها اليه وأنكرها ووجودها في كتبه وذلك قصور منهم فانها قوله صحت عن الامام في رسالته النظامية التي هي من آخر مؤلفاته ولذلك لم يتردد المتقدمون بنسبتها اليه لاحتاطهم بأخبار الامام ومطالعته لكتبه ولم تستمر هذه المسئلة لتأخرها كاشتهار الارشاد وغيره لم تبلغ الى بعض المتأخرين فانكر وجود القولة المشهورة في شئ من كتب الامام وظن انها مفتعلة عليه أو صدرت منه في مجلس المناظرة على وجه المعارضة أو اراءه العنان الى غير ذلك مما لا يعد مذهباً لقائله وقد بالغ شيخنا في ايضاحها والاستشهاد في رسائله الثلاث وكذلك تليذه السابق ذكره بالغ في بيانها وكشفها ومع ذلك لم تحل عن غموض ولم تتضح كل الوضوح ولا غرو اذهى من معضلات المسائل التي حارت فيها أفكار المتقدمين ولم تحصل على طائل في تحقيق معناها آراء المتأخرين فقصارى أمرهم فيها اعتقاد انفراد الرب تعالى بالخلق والاختراع واعتقاد ان للعبد في أفعاله الاختيارية كسبابه صح نسبة الافعال اليه وبه ثبت التكليف وعليه ترتب الثواب والعقاب وهذا معتقد جميع أهل السنة وهو الحق الذي لا يحيص عنه ولكنه اذا ضيقوا في تحقيق معنى هذا الاكتساب وتبينه تباينت آراؤهم بين ما نل الى ما يقرب من الجبر وما نل الى ما يقرب من التدر وأهل السنة لا يقولون بواحد منهما فقد قال السعد في شرح العقائد بعد ما ذكر كلاماً في معنى الكسب مانصه وهذا القدر من المعنى ضروري اذ لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصلة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار فاذا علم أن قول أهل السنة قد عجزوا عن تحقيق معناه مع تظاهرهم وتظاهر معتقداتهم على نفي الجبر والاستقلال فلا ينبغي المبادأة الى التشبيح والانكار على من أحدث قولاً في المسئلة بفهم آناه الله تعالى اياه أو انتصر الى قول من الاقوال المقولة فيها لاهل السنة بدلائل يبينها الحق له وبصيرة انارها الهداية الالهية مادام لم ينقض بصحة أحد القولين المتفق على بطلانها عند أهل الحق وهما الجبر والاستقلال لان ذلك هو المعيار الصادق فمادام العبد يعتقد في المسئلة معتقداً ليس بجبر ولا استقلال فهو على الجادة وان عجز عن تحقيقه اذ لا تكلف باذراك الكنه في كثير من المسائل الاعتقادية وانما المكلف به فيها هو اعتقاد الثبوت والوجود فقط وهذه المسئلة أعنى مسئلة الكسب ليست من المسائل التي يستحيل فيها ادراك الكنه حتى نحكم بتضليل من ادعى ادواك كنهه وحقيقته بل لغموضه وخفائه لم تكلف بمعرفة حقيقته بل باعتقاد ثبوته ووجوده وان للعبد كسبابه نيط التكليف يوجد بوجوده مع استكمال الشرائط وينبغي بانتفائه لان من لم يعتقد ذلك وقع لاصحالة في أحد أمرين محالين وغاية ما نقول في الكسب هو صفة من صفات العبد يحس كل أحد بوجودها فيه وثبوتها في محله فيها يفرق بين أفعاله الاختيارية والضرورية ولكنه لا يدري حقيقتها ولا يتحقق قبل التحقيق نسبة أفعاله اليها مع اعتقاد انفراد الله تعالى بخلق العبد وخلق أفعاله غير مفتقر الى معنى واعتقاد أن لكسب العبد دخلاً في وجود أفعاله على وجه لا يضابق فيه القدرة الالهية ولا زاجها ولا يعينها ولكن عجزنا عن ادراك ذلك على وجهه ومن آناه الله فهما وعلمنا ونورا فأدرك حقيقة ذلك كما يدرك العارفون بالله حقائق أشياء كثيرة من عالم الغيب والشهادة قد عجز عن ادراكها أكثر الخلق فلا ينبغي الاسراع الى الانكار عليه ولا التشبيح عليه اذ لم يدع محالاً فالاولى التسليم له سيما ان كان

من أئمة الهدى ورؤساء السنة كأمم الحرمين أو ممن ظهرت ديانتهم وثبتت في علوم الشرع مشاركتهم ولم
يرم بدعة ولم يند بسوء اعتقاد كشيخنا الغوث صفي الدين القشاشي وإن كان لابد من التعقب والنقد
والنظر في كلام من هذه صفته فليست بعين الانصاف وسداد الرأي إلى كلامه فإن فهمه الناظر حق
الفهم بسره بالمعيار المتقدم من عرضه على آراء أهل الضلالة فإن وافق أحد الجانبين الباطلين كل
الموافقة حتى صار هو هو فهو جدير بأن يلحق ويترك وفوق سريرة قائله إلى الله تعالى لاحتمال أن
عبارة لم توف بما في ضميره اعلمنا بأنه من أهل السنة وإن لم يوافق أحد الجانبين المحكوم بباطلهم
الا أنه على خلاف ما كنا نعتقده نحن ونزوهمه ونفهمه من كلام الغير فلا ينبغي أن نحكم بباطلانه
لاجل مخالفته لكلام الغير من الأئمة لأن الحق في المسئلة ليس منحصر في شيء بعينه يدركه كل أحد فيجتمعل
ان هذا القائل قد عثر على الحق أو على جانب منه إذ ليس فيه أمانة الباطل ودليله وأما ان كان الناظر
في كلام أحد من الأئمة المتقدم ذكرهم لم يفهمه كل الفهم ولم يحط علما بمقاصده والتبست عليه
المذاهب في تحقيق مقالته وهذا وصف غالب من ابتلى بالاعتراض على المشايخ فأجدر هذا بان يمسك
عن الخوض في ذلك لأن الحكم على الشيء بالصحة والفساد فرع تصوره وهذا لم يتصور شيئا من معتقد
هذا الإمام حتى يحكم برده أو أمضائه فليحذر هذا المسكين معتقد نفسه على مذهب أهل السنة والحق
وليجتهد قدر طاقته في تنزيه من مذاهب أهل الباطل وفي موافقة أهل الحق قدر وسعه وليرك ما وراء
ذلك لاهله فإن خاض فيه فقد عرض نفسه لما لا قبل له به وقد ابتلى أقوام من المترسمة من أهل عصرنا
بالتشنيع على شيخنا صفي الدين وتبديعه وتضليله وقالوا انه يقول بتأثير القدرة الحادثة وخالف الشيخ
السنوسي وغيره من المشايخ ورد عليهم فاذا طولوا بتحقيق ماردوه عليه عجزوا فاذا قيل لهم مامعنى
التأثير الذى نسبته للقدرة الحادثة وماعنى التأثير الذى نفيتوه أنتم مع تسميتكم لها قدرة لم يأتوا من
الجواب الا بجمعة ليس لها طحين وهمهمة ليس معها تبين مع ان الشيخ رضى الله عنه مصرح بعدم
تسميته وصف العبد قدرة الاعلى وجهه مجازا اذ لا يعقل من معنى القدرة اذا أطلقت الا وصفه لتأثير
فان سميتمنا وصف العبد الذى له نسبة في وجود الفعل جعلها الله له قدرة مجازا فلنسب تلك النسبة التى
جعلها الله له في وجود الفعل أيضا تأثيرا مجازا وان قلنا لا تأثير لقدرة نعى حقيقة فلنقل لقدرة له
أيضا حقيقة وانما هى قدرة واحدة قديمة الهية ذات نسبتين نسبة وجودها وقيامها بذات المولى جل
جلاله ألا وأبدا فتنسب اليها الافعال حقيقة على جهة الخلق والاختراع والاستقلال بها على وفق
الارادة القديمة ونسبة ظهورها في محل العبد وتجليها فيه كاهو شأن سائر الصفات في تجليها اذ قدرة العبد
من قدرة سيده وحوله بحوله وقوته بقوته كما أفصح بذلك لاحول ولا قوة الا بالله الذى هو كثر من كنوز
الجنة فتنسب اليها الافعال بهذا المعنى على جهة الكسب والاضافة وينسب الى ذلك الكسب تأثير
يناسب على وجه المجاز لكونه محلا لظهور الاثر فان المجاز عند العرب اذا تجاوزت حقيقة من الحقائق
تجاوزتها مع عوارضها المشخصة التى لا تثبت الحقيقة ولا توجد الا بها فاذا تجاوزت في اطلاق السبع على
المنية تجاوزت في الحقيقة السبعية مع عوارضها وصفاتها التى لا تكمل السبعية الا بها مثل الاظفار والجرأة
العظيمة والاعتدال بالقهر وجعلت تلك الاوصاف كلها مجازا للمنبة كما كانت للسبع حقيقة والا لما
صح التجوز فلو قيل مثلا المنية سبع لاناب لها ولا ظهر ولا جراءة ولا اعتدال لقبح ذلك كل القبح عند كل
ذى ذوق سليم فكذلك يقال فى الكسب الذى هو وصف العبد مع القدرة فان سميتمنا وصف العبد لقدرة
لكونه له نسبة جعلية في وجود الفعل كما ان القدرة نسبة ذاتية في ذلك فلنجعل لذلك الكسب الذى
سميتمنا قدرة تأثيرا مجازا يناسبه والباطل تسميته قدرة كما بطل تسمية المنية سبعاً من غير اثبات اوصاف
السبع لها ولاجل هذا مع تنزيهه اوصاف الحق تعالى أن ينسب شئ منها الى العبد تحاشي الاقدامون من

أهل السنة والسلف الصالح عن تسمية وصف العبد قدرة فلا تكاد تسمع في مؤلفاتهم الا الكسب حتى
 تجاسر على اطلاق القدرة المتأخرون وروا ان لافرق بينه وبين القدرة ولم تجاسر واعلى اطلاق التأثير
 على نسبته الى الفاعل تباعدا عن قول القدرية بخلق العبد أفعاله فقالوا قدرة لا تأثير لها فأنبتوا العبد
 قدرة فرارا من قول الجبرية وقالوا لا تأثير لها فرارا من قول القدرية ولعمري انها العبارة حسنة في
 بادئ الرأي متوسطة بين قولي الافراط والتفريط وانها اذا حكت على معيار التحقيق وطول
 صاحبها كل المطالبة أدت الى شيء لا يدرك له صاحبه، معنى ولا يجد له مفهوم ما ثم قال ولقد تكلمت مع
 بعض من زعم انه ألف في الرد عليه فقد لى اني حرت في كلام هذا الرجل فبينما أنا أقول هو قدرى
 محض لما يظهر من كلامه اذ رجعت رأيي فيه الى انه جبري محض فلا أدري من أى الجهتين هو وقد
 حرت في أمره قلت شهدت له ورب الكعبة بالسنية وأنت لا تشعر لان أقوى دليل على كون معتقد
 العبد موافقا للسنة في هذه المسئلة كونه ليس مع أحد الجانبين ودليل كونه في غاية النوسط الذي هو
 غاية التحقيق كذلك كلما اعتبرته مع أحد الطرفين ظننته أقرب اليه من الآخر كقطب الرمح ومركزها
 علامة توسطه انك كلما اعتبرته مع قطار من أقطارها ظننته أقرب اليه من الآخر وهكذا كلام هذا
 العارف اذا سمعت قوله لقدرة العبد تأثير قلت هذا قريب من مذهب القدرية واذا سمعت قوله انما
 هي قدرة واحدة ولا قدرة للعبد أصلا انما يظهر من أثر قدرة الحق في محله قلت هذا قريب من مذهب
 الجبرية وهذا لعمري غاية التحقيق ان علمه اه وقد أطل فيه جدا واقتصرت منه على قدر الحاجة وان
 كان كله حسنا * (تكميل) * في بيان ابطال التولد قال ابن التلمساني في شرح راجع الأدلة ولما زعمت المعتزلة
 أن العبد خالق لفعله ومستقل به وكان من حكم القدرة الحادثة أن لا تؤثر مباشرة الا في محلها وقد نسبت
 الى العبد أفعال خارجة عن محل قدرته كالخرق والخرق والقطع وغير ذلك وترتب عليه المدح والذم
 والثواب والعقاب قالوا هو مقدور للعبد بواسطة القدرة على سببه وسموه متولدا كحركة الخاتم عند
 تحريك الاصبع فالسبب والمسبب مقدوران، معالاجد عندهم الان أحدهما مباشر والاخر بالتوسط
 ثم عدد المتولدات أربعة أنواع المتفق عليه منها الوهي المولد للآلام والنظر المولد للعلم والتفريق
 على وجه مخصوص كتفريق الشمع من النار واختلفوا في الرابع وهو الموجب لهوى الثقل هل هو
 الاعتماد أو الحركة فزعم أبوهاشم ان الموجب هو الاعتماد وزعم الجبائي ان الموجب هو الحركة وهذا
 المذهب هو عين مذهب أرباب الطبائع فان السبب عندهم يوجب أثره الا أن يمنع موانع والمعتزلة
 تزعم أن السبب المولد يقتضى أثره الا أن يمنع منه موانع ولم يعطوه حكم العلة العقلية فانه لا يصبغ تأخر
 مقتضاها عنها واذا ثبت أن الله خالق كل شيء بطل التولد فانهم انما أثبتوه من آثار القدرة الحادثة اما
 قادية القديم سبحانه فنسبتهما الى جميع ما يحصل به انسية واحدة فانه تعالى لا يفعل الا خارج ذاته
 ونقل في الشامل الاتفاق من المعتزلة على أن التولد عندهم فعل فاعل السبب وفوقه في دعوى الاجماع
 فهم مع قول النظام ان من المولدات ما يضاف الى الله تعالى لا على انها فعله ولكنه خلق سببها وهي
 تقتضى لذاتها أثرها ونقل عن حفص الفرد منهم أن ما يقع مباين بمحل القدرة على قدر اختيار السبب
 فهو فعل لفاعل السبب كالقطع والعضد وما لا يقف على قدر اختياره كالهوى عند الدفع للحجر فليس
 من فعله واختلفوا في وقت تعاق القدرة بالمولد فذهب أكثرهم الى انه لا يزال مقدورا الى حين وقوع
 سببه فيجب حينئذ به وينقطع أثر القدرة عنه ومنهم من قال انما ينقطع أثر القدرة اذا وقع وأما وجود
 سببه فلا يمنع كونه مقدورا واتفق جمهورهم على أن الألوان والطعوم لا تقع مولدة وذهب ثمانية الى ان
 الحوادث التي حكموا بانها مولدة حادثة ولا فاعل لها ألبتة وهذا يقدر في دلالة وجود الصانع واتفقوا
 على أن المولدات كلها خارجة عن محل القدرة الا النظر فانه يولد العلم بالذات وبما تمسك به أهل السنة في

ابطال التولد ان قالوا هذه الافعال المحكوم عليها بانها متولدة لا تخلو اما ان تكون مقدورة لفاعل السبب أو غير مقدورة له والقسمان باطلان فالقول بالتولد باطل اما الحصر فضروري وأما ابطال انها مقدورة لفاعل السبب فلان الاثر عندهم واجب عند وجود سببه فلو كان مقدور الزم وقوع أثر بين مؤثرين وانه محال وأما ان كان غير مقدور له فاما أن يكون لها فاعل غيره أولا الاول تسليم المسئلة والثاني يقدر في دلالة احتياج الصنع الى الصانع وبالله التوفيق (الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد) باعتبار نسبتة اليه (فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه) اتفق أهل السنة والجماعة على أن صانع العالم جل وعلا يريد لجميع الكائنات من خير وشر وإيمان وكفر ضرورة انه جل وعلا فاعل لكل فيكون مريدا لكل ضرورة انه فاعل بالاختيار وأيضا فهو عالم بما يقع فلا يريد لان الارادة صفة توجب تخصيص الحادث بحالة حدوثة عند تعلق القدرة فاعلم انه لا يقع محال أن يقع وان كانت حالته بالغير وكل ما هو محال أن يقع ولو بالغير لا تتعلق به ارادته اذ لو تعلقت ارادته به على ذلك التقدير لكان متمنيا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد زاد المصنف لذلك ايضا فقال (فلا يجري في الملك) أي العالم السفلي (والملكوت) أي العالم العلوي (طرفة عين ولا ملنة خاطر ولا لفة ناظر) وبين الفلانة واللفنة جناس القلب (الابقضاء الله وقدره) والقضاء عند الاشاعة يرجع الى الارادة والقدر الى الخلق كافي شرح المواظف وعند المتأيدية هما غير الارادة فالقضاء بمعنى الخلق والقدر بمعنى التقدير خلافا للاشاعة وغير العلم خلافا للفلاسفة كما سيأتي (وبارادته ومشيئته) عطف تفسير الارادة فارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن ثم بين تلك الحوادث التي تقع مرادة لله تعالى فقال (ومنه) تعالى (الشر والخير) هكذا في النسخ بتقديم الشر على الخير وفي بعضها بتقديم الخير وهو الاوفق لما بعده من الفقر (والنفع والضرر) والخلو والامر (والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسر والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان) وكل مما ذكر ضد لصاحبه (لارادة لقضائه) الذي قضاء وأرادته (ولامعقب لحكمه) الذي أمضاه ودبره (يضل من يشاء) أن يضل لاستجابته الضلال وصرف اختياره اليه (ويهدي من يشاء) أي يهديه لصرف اختياره الى الهداية ونسبية بعض الكائنات شرا بالنسبة الى تعلقه وضرره لئلا بالنسبة الى صدوره عنه فخلق الشر ليس قبحا الاذ لا يجمع منه تعالى (لا يستل عما يفعل) في خلقه (وهم يستلون) عن أعمالهم مهوورون تحت قبضة قدرته هذا مذهب أهل الحق وذهبت المعتزلة الى أن الامر أنف وقضوا بأن الخير فاعلا وللشر فاعلا وقد قال ابن عمر انهم يحوس هذه الامة لذلك وقد صاروا الى أن كل مطلوب فعله من واجب أو مندوب فهو مراد الله تعالى وقع أول يقع وكل منهى عنه نهى تحريم أو تنزيه فهو مكروه وما ليس كذلك من أفعال العباد لا توصف بأنه مراد لله تعالى ولا مكروه وقد تعلقوا في تمسكهم بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين قالوا ارادته ظلمهم لانفسهم ثم عقابهم عليه ظلم فهو منزّه عنه سبحانه وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله تعالى والله لا يحب الفساد قالوا والفساد كائن والمحبة تلازم الارادة بل ليست غيرها فالفساد ليس بمراد وتمسكوا أيضا بقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه أراد من السكل العبادة والطاعة لا المعصية وهذا بناء منهم على أن الامر والنهي يرجعان الى الارادة وعدم مغايرة أحدهما للآخر وقالوا ارادة القبيح قبيحة والامر بغير المراد والمرضى والمحبوب سفه وهو محال على الله تعالى وسبب أني الجواب عن كل ذلك ولنا في الاستدلال على أن ارادته تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن من جهة النقل ومن جهة العقل ثم شرع في الاحتجاج بالنقل وقرره بالاجماع ونصوص الكتاب فأشار الى الاول بقوله (ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة) سألها وخلعها

* (الاصل الثالث) * ان فعل العبد وان كان كسبا للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه فلا يجري في الملك والمملكة طرفة عين ولا لفة خاطر ولا لفة ناظر الا بقضاء الله وقدره وبارادته ومشيئته ومنه الشر والخير والنفع والضرر والاسلام والكفر والعرفان والنكر والفوز والخسران والغواية والرشد والطاعة والعصيان والشرك والايمان لاراد لقضائه ولا معقب لحكمه يضل من يشاء ويهدي من يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون ويدل عليه من النقل قول الامة قاطبة

واجماعهم على كلمة لا يمجدها معترالي الاسلام قبل ظهور الاعتزال وبدعهم وهو قولهم (ما شاء الله) كان
ومالم يشأ لم يكن) وهي تلميح ثلاث قضايا باعتبار العكس نقبضا وتساويا والمعتزلي يقول ما شئت كان وما
شاء الله لم يكن وهذه السكامة دالة في عموم ارادته لسائر الكائنات (وقول الله عز وجل ان لو يشاء الله لهدى
الناس جميعا) أي لكنه شاء هداية بعض واضلال بعض كدليل عليه قوله وما تشاؤون الا ان يشاء الله وهم
قد شاؤوا المعاصي وفاقا فكانت بمشيئة الله تعالى بهذا النص الثاني لان يشاؤا شيئا الا ان يشاء الله سبحانه
وفيه دليل على انه لا دخل لمشيئة العبد الا في الكسب وانما الاجاد بمشيئة الله وتقديره وكذلك قوله تعالى
ولو شاء لهداكم أجعين (وقوله تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) وفيها دليل ظاهر على ان
الامر غير الارادة وانه تعالى لم يرد الايمان من كل أحد وان ما أرواه يجب وقوعه كافي تفسيرا للبعض وقوله
تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرا يوجهه تصريح
بتعلق ارادته بالهداية والاضلال وقوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وفيه دليل على
كمال قدرته ونفوذه بمشيئته انه لو شاء لا من في الارض كلهم فلا يبقى فيها الا مؤمن موحد ولكنه شاء
ان يؤمن به من علم منه اختيار الايمان به وشاء أن لا يؤمن به من علم انه يختار الكفر ولا يؤمن به كافي
التفسير وقوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا
ان يشاء الله وفيه دليل على ان الآيات وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان ومن علم الله منه اختيار
الايمان شاء له ذلك ومن علم منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له ذلك كافي للتأويلات الماتريديّة
وقوله تعالى بضل من يشاء ويهدي من يشاء وهو دليل ظاهر على ان الهداية والاضلال بخلق الله تعالى
وقوله تعالى وما يكون لنا ان نعوذ فيها الا ان يشاء الله ربنا وفيه دليل على ان الكفر بمشيئة الله تعالى كافي
تفسيرا للبعض فقد خاف شعب ان يكون سبق منه زلة أو تقصير يقع منه الاختيار لذلك فيشاء الله
ذلك وان كانوا معصومين لكنهم خافوا ذلك وكان خوفهم أكثر من خوف غيرهم كما في التفسير
والتأويلات الماتريديّة وفيه أيضا دليل على ان الكفر ليس بمحبته ولا رضاه كافي الارشاد وقوله تعالى
فانا قد فتنا قومك من بعدك أي عالمناهم معاملة المختبر ليظهر منهم بفعلنا ما كان في علمنا وتقديرنا انهم
يفعلونه وقوله تعالى فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة وقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار ما كان لهم الخيرة وقوله تعالى ولا ينفعكم نصحي ان أردت ان أنصح لكم ان كان الله يريد ان
يغويكم وهو دليل على ان ارادة الله تعالى يصح تعلقها بالاغواء وان خلاف مراده محال كافي تفسيرا
البعض وقوله تعالى كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء وفيه دليل على ان الاعمال بخلق الله تعالى
وقضائه وقدره واليه أشير بصرف السوء عنه وانهم يوسف ليس بهم عزم بل هم خطرة ولا منع فيها
يخطر بالقلب وهو قول الحسن فهذه الآيات مجموع ما تمسك به الاصحاب وفي شرح المقاصد والمعتزلة
في تلك الآيات تأويلات فاسدة وتعسفات باردة يتجرب منها الناظر ويحقق انهم محجوبون بوصفها
محجوبون وظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على ألسنتهم ان ما لم يشأ الله
لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن أكثر الآيات حمل المشيئة على مشيئة القدر والالحاء
وحين سئلوا عن معناها تحجروا فقال العلامة معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ورد
بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم من الزامنا لما قلنا بان الخالق هو الله تعالى مع
قدرتنا واختيارنا وكسبتنا فكيف بدون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري وبصحة الايمان واقامة
الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات
دلالة على انهم لو أرادوا كل آية ودليل لا يؤمنون ألبتة فقال ابنه أبو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم
لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا أيضا فاسد لان كثير من الكفار كانوا يعلمون ذلك ولا يؤمنون على

ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن
وقول الله عز وجل ان لو
شاء الله لهدى الناس
جميعا وقوله تعالى ولو شئنا
لا تبيننا كل نفس هداها

ان قوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس
أجمعين يشهد بفساد تأويلاتهم لدلالته على انه انما لم يمد الكل لسبق الحكم على جهنم ولا خفاء في
ان الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم عندهم وبالله التوفيق ثم أشار المصنف
الى الثاني وهو دليل العقل بقوله (وبدل عليه) أي على ما ادعيته من تعلق الارادة بكل كائن (من جهة
العقل) هو (ان المعادى والجرائم ان كان الله يكرهها ولا يريد لها وانما هي جارية) وواقعة (على وفق
ارادة العدو) الا كبر (ابليس لعنه الله مع انه عدو لله سبحانه) بنص الكتاب والسنة (والجاري على
وفق ارادة العدو) المذكور كما لا يخفى (أكثر من الجاري على وفق ارادته) عز وجل من الطاعات
الجارية على مراده عز وجل لم يرد ملك الجبار الى رتبة خسيصة (فليت شعري كيف يستجيز المسلم)
العقل أي كيف يرى جائرا (ان يرد ملك الجبار) تعالى شأنه (ذو الجلال والاكرام) والعظمة والانعام
(الى رتبة لوردتها) أي الى تلك الرتبة (رياسة زعيم) أي كفي (ضبعة) أي قربة (لاستكف)
ذلك الزعيم (منها) وفي بعض النسخ عنها وذلك (اذلو كان يستمر) أي يدوم مطردا (لعدو) ذلك (الزعيم
في) محل مملكته وولايته أي تلك (القربة) وقوع مراده عدوه (أكثر مما يستقيم له) أي الزعيم
(لاستكف من زعامته) أي رياسته وكفائته بأمر أهل تلك القربة (وتبرأ عن ولايته) لها (والعصبة)
كما لا يخفى (هي الغالبة على الخلق) والطاعات هي الاقل (وكل ذلك جار عند المبتدعة) أي المعتزلة ومن
تبعهم من أهل الأهواء (على خلاف ارادة الحق) تعالى (وهذا غاية الضعف والعجز تعالى رب الارباب
عن قول الظالمين علوا كبيرا) وحاصل هذا الجواب ان العقول قد قضت بان قصور الارادة وعدم نفوذ
المشيئة من اصدق الآيات الدالة على سمات النقص والاتصاف بالقصور والعجز ومن ترسم للملك ثم كان
لا ينفذ مراده في أهل مملكته عد ضعيف المنة مضيا للفرصة فان كان ذلك يزري بمن ترسم للملك فكيف
يجوز في صفة ملك الملوك ورب الارباب هكذا سياق امام الحرمين في اللمع ويعني من سياق انه أن أكثر
أفعال العباد واقعة على ما يدعوا اليه الشيطان ويريد الطاعات التي يدعوا اليها الله تعالى ويريد لها هي
الاقل فاذا كان الاكثر واقعا على خلاف مراد الله تعالى اقتضى ذلك نقضا في الملك وقصورا وعجزا وهذا
هو المحض على الوحدةانية وقد نقضه المعتزلة اذ قالوا ان الله تعالى يريد الايمان والطاعة ولا يقع مراده
والعبيد يريدون الكفر والعصيان ويقع مرادهم (ثم مهما ظهر) لك واتضح (أفعال العباد) بأسرها
ادقها وجلها (مخلوقة لله تعالى) ومختارة له وان نسب بعضها الى العباد بطريق الكسب بالدلائل الواضحة
السابقة (صح انهم مراد له) تعالى والسكل منه وأما الجواب عما أورده متمسكاهم عن الآيات السابقة
ذكرها فقولهم ظلم العباد كان منهم بلا شك فهو ليس مراد الله تعالى وما الله يريد ظلم العباد
والجواب عنه انه تعالى نفي ارادته ظلم العباد وهو لا يستلزم نفي ارادته ظلم العباد أنفسهم فليس المنفي في
الآية ارادة ظلم بعضهم بعضا فانه كان ومراد وأما عن تمسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله
والله لا يحب المفسد فهو انه لا تلازم بين لرضا والمحبة وبين الارادة كما ادعوه اذ قد يريد الواحد منك ما يكره
تعاطيه لبشاعة طعمه أو مرارته وأيضا فالرضا ترك الاعتراض على الشيء لا ارادة وقوعه والمحبة ارادة خاصة
وهي ما لا يتبعها تبعه ومواخذة الارادة أعظم فهي منفكة عنها فيما اذا تعلقت بما يتبعه تبعه ومواخذة وقوره
ابن التلمساني على تسليم ان رضاه ارادته وتخصيص لفظ عباده بالمؤمنين بالمخلصين لعبادته وجعل الاضافة
فيه للتشريف وأجيب عن قولهم ان ارادة الظلم من العبد ثم عقابه عليه ظلم بالمنع مسندا بان الظلم هو
التصرف في ملك الغير من غير رضا من المالك أما في ملك نفسه فلا وأجيب عن استدلالهم بقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بمنع دلالة لام الغرض على كون ما بعده مرادا بل معنى الآية
لأنهم بالعبادة ولئن سلم فلا نسلم عموم الآية للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون والعمام اذا

وبدل عليه من جهة العقل
ان المعادى والجرائم ان
كان الله يكرهها ولا يريد لها
وانما هي جارية على وفق
ارادة العدو ابليس لعنه الله
مع أنه عدو لله سبحانه
والجاري على وفق ارادة
العدو أكثر من الجاري
على وفق ارادته تعالى
فليت شعري كيف يستجيز
المسلم ان يرد ملك الجبار
ذو الجلال والاكرام الى
رتبة لوردتها رياسة
زعيم ضبعة لاستكف منها
اذلو كان ما يستمر لعدو
الزعيم في القربة أكثر
مما يستقيم له لاستكف
من زعامته وتبرأ عن ولايته
والعصبة هي الغالبة على
الخلق وكل ذلك جار عند
المبتدعة على خلاف ارادة
الحق تعالى وهذا غاية
الضعف والعجز تعالى رب
الارباب عن قول الظالمين
علوا كبيرا ثم مهما ظهر أن
أفعال العباد مخلوقة لله صح
انهم مراد له

دخله التخصيص صار عند المعتزلة مجالا في بقية افراده فلا يصلح دليلا عندهم فلخرج من مات على الكفر كما
يدل عليه قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والتحقيق ان الحصر في الآية اضافي والمقصود
به انه خلقهم لعبادته لا ليعود اليه منهم نفع كإدله عليه قوله تعالى ما أريد منهم من رزق وما أريد ان
يطعمون وليس حصرا حقيقيا كما فهموه فتأمل وربما احتجوا بقوله تعالى يقول الذين أشركوا لو شاء
الله ما أشركنا ولا آباؤنا إلى قوله كذلك كذب الذين من قبلهم ووجه تحسكهم من الآية ان الله تعالى رد
على الكفار قولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا يعني فقد وجههم الله تعالى على هذا القول ولو كان حقا
لما وجههم عليه والجواب انما رد الله تعالى قولهم لانهم قالوا استهزاء بما طرق اسماعيلهم من حيلة الشريعة
من تفويض الامور كلها لله تعالى ولم يقولوه عن عقد جازم والدليل قوله تعالى في آخر الآية ان تتبعون
الا لظن وان أنتم الا تخرسون فثبت انهم قالوا طنا وخرصا لاعتقاد جازم ومما يتسكون به قوله تعالى وما
أصابك من سيئة فمن نفسك نسب الحسن إلى الله تعالى والسبي إلى فعل العبد والاشعرية تنسب الجميع
إلى الله تعالى وهو خلاف نص الآية والجواب ان هذه الآية غير مشعرة بمحل النزاع فان الآية التي
أشعرت بها هي خلق الله تعالى النفع والضر وليس من المتكسبات بل السكل من عند الله كما دل عليه سياق
الآية وسبها ان كفار قريش كانوا إذا أرادوا خصما قالوا هذا من عند الله وإذا أرادوا جديا قالوا هذا بشؤم
دعوة محمد فرد الله عليهم وقال قل كل من عند الله فالهؤلاء لا يقوم لا يكادون يفقهون حديثا ونظيره قوله
في قوم موسى عليه السلام وان نصيهم سيئة يطير وامجوسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن أكثرهم
لا يعلمون ومعنى قوله ما أصابك من حسنة فمن الله أي فمحض فضل الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك أي
بسبب جرمية اقترفتها جزاء وأما الجواب عن تحسكهم بقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وان الله لا يأمر
بالفحشاء فقد أشار إليه المصنف في صورة سؤال وجواب يفهم منه المقصود قال (فان قيل كيف ينهى) الله
(عما يريدو أمر بما لا يريد) أي كيف يأمر أحد عبده بشئ ويريد منه خلافه فهو صريح بأنه أمر الكفار
بالإيمان وأراد الكفر (قلنا الامر غير الارادة) وان لا تلازم بينهما كمالا لازم بين الرضا والمحبة وبين
الارادة وهم قد بنوا مذهبهم على ان الامر والنهي يرجعان إلى الارادة والحق مغايرة أحدهما عن الآخر
وان الله تعالى قد أمر العصاة والكفار بالإيمان ولم يرد إيمانهم ومثار الغلطان الارادة تطلق على الرضا
والسخط وكل مأموريه فهو رضا لله تعالى بمعنى انه يشئ على فاعله ويمدحه ويثيبه ويريد به الزلفى
والقربى وضده بخلاف ذلك ومعنى كراهيته له انه لا يشئ على فاعله بل يذمه ويريد عقابه وهذا معنى قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وليس معناه ان الله تعالى لم يقدره عليهم ثم هم في هذا السؤال مقابلون
بالعلم فاذا قالوا كيف أمر الله الكافر بالإيمان ويريد منه الكفر قلنا كيف أمره بالإيمان ويعلم منه
الكفر فانه لا يذعن أبدا الدهر فكيف يستمر لهم كلامهم مع تسليم العلم وقد ضرب المصنف على اثبات هذا
المدعى مثلا يقربه إلى الاذهان فقال (ولذلك اذا ضرب السيد عبده) ضربا مبرحا (فعاتبه السلطان
عليه) أي على ضربه له وبكته وهدده بالقتل لمجاورته الحد في ضرب العبد (فاعتذر) سيد العبد أي
أقام لنفسه عذرا (بتمرد عبده عليه) أي انما ضربته لانه لم يحتل أمرى (فكذب السلطان) ولم يصدقه
(فأراد) السيد في هذه الحالة (اظهار حجة بان يأمر عبده) المذكور (بفعل) شئ ونهايه أمانيه
ومراد ان (يخالفه بين يديه) ولا يحتل العبد ذلك ليقدر عذره (فقال له أسرج هذه الدابة) أي ضع عليها
السرّج (بمشهد من السلطان) أي بحضوره (فهو يأمره بما لا يريد امتثاله ولولم يكن أمر الما كان عذره
عند السلطان ممهدا ولو كان مريدا لامتناله لكان مريدا لهلاك نفسه وهو محال) فقد تحقق انه كالك
الامر عن الارادة وبطل قولهم يستحيل ان يأمر أحد عبده بشئ ويريد خلافه فالمعاصى واقعة بارادته
ومشيتة لا بأمره ورضاه ومحبة لما قررنا قلت وأصحابنا معاشر الماتريديّة لم يرتضوا بهذا الاستدلال المشهور

فان قيل فكيف ينهى عما
يريدو أمر بما لا يريد قلنا
الامر غير الارادة ولذلك اذا
ضرب السيد عبده فعاتبه
السلطان عليه فاعتذر
بتمرد عبده عليه فكذب
السلطان فاراد اظهار
حجته بأن يأمر العبد بفعل
ويخالفه بين يديه فله
أسرج هذه الدابة بمشهد
من السلطان فهو يأمره بما
لا يريد امتثاله ولولم يكن
أمر الما كان عذره عند
السلطان ممهدا ولو كان
مريدا لامتناله لكان مريدا
لهلاك نفسه وهو محال

بين المتكلمين الذي أوردته المصنف من ان المعتذر من ضربه بعصا به قد يأمر ولا يرد منه الفعل وكذا المجيء
الى الامر قد يأمر ولا يرد الفعل المأمور بل يرد خلافه ولا بعد سفها أو ورد واعليه المنع من ان الموجود فيه
مجرد صيغة الامر من غير تحقق حقيقة وقد روي محمد بن الحسن عن الامام مانه والامر أمر ان امر الكينونة
اذا أمر شيئا كان وأمر الوحي وهو ليس في ارادته وليس أمره أي فأشار الى منع استلزامه للارادة
ومنع ان الامر بخلاف ما يريده بعد سفها وانما يكون كذلك لو كان فائدة الامر منحصر في الايقاع
المأمور به وهو ممنوع وتصدق ذلك قول ابراهيم لابنه اني أرى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى الى
قوله من الصابرين ولم يقل سجد في صابر من غير ان شاء الله تعالى ولو استلزم الامر الارادة لما كان للاستثناء
موقع فان أمر ابراهيم بذبح ابنه يستلزم الامر بالصبر عليه لابنه فلو كان الذبح مستلزما لارادته من ابراهيم
كان الصبر من ابنه مراداً أيضاً بدلالة الامر فلا يبقى لتعلقه بالمشيئة والارادة وجه فكان ذلك أمره تعالى
ولم يكن من ارادته تعالى ذبحه وقد بينه أبو منصور لما تزايد في التأويلات وهذا أحسن مما استدلل به
المصنف وغيره في كتبهم فتأمل ذلك بانصاف وفي الارشاد لامام الحرمين من حقق من أمتنا لم يكع ٧ عن
نحويل المعتزلة وقال المحبة بمعنى الارادة وكذلك الرضا فالرب تعالى يحب الكفر ورضاه كفر معاقب عليه
اه ونقل بمعناه عن أبي الحسن الأشعري لتقارب الارادة والمحبة والرضا في المعنى لغة فان من أراد شيئا
أوشعه فقد رضىه وأحبه قال ابن الهمام وهذا الذي يفهم من سياق امام الحرمين خلاف كلمة أكثر
أهل السنة لتصريحهم بان الكفر مرادله وانه لا يحبه ولا يرضاه وان المشيئة والارادة غير المحبة والرضا
وان الرضا ترك الاعتراض والمحبة ارادة خاصة وبعض أهل السنة مشى على ان كلامهم ارادة خاصة وفسر
الرضا بانه الارادة مع ترك الاعتراض قال وهذا المنقول عن امام الحرمين والأشعري لا يلزمهم به ضروري
الاعتقاد اذ كان مناط العقاب هو مخالفة النهي وان كان متعلقه محبوبا لكنه خلاف النصوص التي
سمعت في كتاب الله عز وجل من قوله ولا يرضى لعباده الكفر وقوله فان قولوا فان الله لا يحب الكافرين
ومثله متعلق بمبدأ الاشتقاق وهو هنا الكفر فيكون المعنى لا يحب كفرهم ثم نقل الفرق بين المشيئة والارادة
عند أبي حنيفة فقال ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله ما يدل على جعل الارادة عنده من جنس الرضا والمحبة
لان جنس المشيئة لدخول معنى الطلب عنده في مفهوم الارادة دون مفهوم المشيئة روى عنه ان من قال
لامرأته شئت طلاقك ونواه هذا اللفظ طلقت ولو قال أردته أو أحببته أو رضيت ونواه في كل من الصور
الثلاث لا يقع وبناه على ادخال معنى الطلب والميل في مفهوم الارادة والرضا والمحبة كل منهما محبوب قال
وهذا أيضا خلاف ما عليه الأكثر قلت وتعب عليه الملا على في شرح الفقه الاكبر فقال وما ذكره ابن
الهمام في المسامرة من انه نقل عن أبي حنيفة الخ فمحمول على تفرقة هذه الصفات في العباد فليس كما قال
انه يخالف ما عليه أكثر أهل السنة وهذا نص الامام رضي الله عنه في الوصية والاحكام ثلاثة فريضة
وفضيلة ومعصية فالفريضة بأمر الله ومشيتته ومحبته ورضائه وقضائه وقدره وعلمه وحكمه وتوقيفه وكتابته
في اللوح المحفوظ والفضيلة ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته ومحبته وقضائه ورضائه وقدره وعلمه
وحكمه وتوقيفه وكتابته في اللوح المحفوظ والمعصية ليست بأمر الله تعالى ولكن بمشيئته لا بمحبته وقضائه
لا برضاه وبتقديره لا بتوقيفه وخذلانه وعلمه وكتابته في اللوح المحفوظ فتقدر الخير والشر كله من الله
تعالى اه * (تنبيه) قال ابن الهمام في المسامرة مع شرحه فان قيل حاصل ما ذكرتم ان المعاصي واقعة
بقضاء الله تعالى وقد تقرر انه يجب الرضا بالقضاء اتفاقا فيجب حينئذ الرضا بالمعاصي وهو باطل اجزاء قلنا
الملازمة بين وجوب الرضا بالقضاء وبين وجوب الرضا بالمعاصي ممنوعة فلا يستلزم الرضا بالقضاء الرضا بها
بل يجب الرضا بالقضاء لا المقضى اذا كان منهيا عنه لان القضاء صفة له تعالى والمقضى متعلقها الذي منع
منه سبحانه ثم وجد على خلاف رضاء تعالى من غير تأثير للقضاء في ايجاده ولا سبب مكافؤ قدرة الامتناع

عنه بل وجد على مجرد وجه المطابقة للقضاء قال شارحه وهو جواب مشهور وقد أورد عليه أنه لا معنى للرضا بصفة من صفات الله تعالى إنما الرضا بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فينبذ فاللائق أن يجاب بأن الرضا بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقضى وقد أوضحه السيد في شرح المواظف فقال إن لا كفر نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته وإتصافه وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى والرضا به باعتبار النسبة الأولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر فإنه ليس يلزم من وجود الرضا بشئ باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشئ آخر إذ لو صح ذلك لوجب الرضا بموت الأنبياء من حيث وقوعه صفة لهم وأنه باطل إجماعاً وبالله التوفيق * استطراد * قول المعتزلة أرادوا القبيح قبيحة هو بالنسبة البناءاً بالنسبة إليه سبحانه فليست كذلك فإنها قد تكون مقررة بحكمة تقتضى ذلك مع أنه مالك الأمور على الإطلاق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وحكى أن القاضي عبد الجبار الهمداني أحد شيوخ المعتزلة دخل على صاحب بن عباد وعند الاستاذ أبو اسحق الأسفرائيني أحد أئمة أهل السنة فلما رأى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ فوراً سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء فقال القاضي أيشاء ربنا أن يعصى قال الاستاذ أيعصى ربنا فحق القاضي أرايت أن منعنى الهدى وقضى على بالردى أحسن إلى أم أمى فقال الاستاذ إن منعك ما هو لك فقد أساء وإن منعك ما هو له فيخص برحمة من يشاء فهبت القاضي وعلى هذا قول أحد الزنادقة

أي ألعلماء الدين ذى دينكم * تحبير دلو به بأوضح حجة

إذا ما قضى ربى بكفرى بزعمكم * ولم يرضه منه فواجه حيلتي

وقد قيل إن قائل هذا الكلام هو من البقي المقتول على الزندقة في زمن شيخ الإسلام تقي الدين بن دقيق العيد وأول من أجاب عنه الإمام علاء الدين الباجي وخلاصته أن الواجب الرضا بالتقدير لا بالمقدور وكل تقدير يرضى به لكونه من قبل الحق ثم المقدور ينقسم إلى ما يجب الرضا به كالإيمان وإلى ما يحرم الرضا به ويكون الرضا به كالكفر وإلى غير ذلك قال ابن السبكي في الطبقات وقد أخذ أهل العصر هذا الجواب فنظموه على طبقاتهم في النظم والكل مشتركون في جواب واحد فن ذلك جواب الشيخ تقي الدين ابن قيمية والشهس ابن اللبان والنجم أحمد بن محمد الطوسي والعلاء القونوي وفي الكل تطويل لا يليق إرادته بهذا الموضوع وقد أورد هذا ابن السبكي بنماها فراجع الطبقات ومن جملة ذلك جواب العلامة محمد بن أسعد تلميذ القاضي البيضاوي أوردته ابن الهمام في المسامرة وفيه بيتان

فغنى قضاء الله بالكفر علمه * بعلم قديم سر ما في الجبلة

وأظهاره من بعد ذلك مطابقتها * لأدراكه بالقدرة الأزلية

وحاصله أن معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم ومعنى قدره إظهاره أى إيجاده تعالى بقدرته الأزلية ما يتعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده والله أعلم * (غريبة) * قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً إن هذه الآية من جملة الآيات التي تلاطمت فيها أمواج القدر والجبر فالقدرى يمسك بالآية ويقول أنه صريح مذهبى ونظيره فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجبرى يقول متى ضمت هذه الآية إلى الآية التي بعدها خرج منه صريح مذهب الجبر وذلك لأن قوله تعالى فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً يقتضى أن تكون مشيئة العبد متى كانت خالصة مستلزماً للفعل وقوله بعد ذلك وما تشاؤون إلا أن يشاء الله يقتضى كون مشيئة الله مستلزماً لمشيئة العبد ومستلزم المستلزم مستلزم فإذا مشيئة الله تعالى مستلزماً لفعل العبد وذلك هو الجبر وإن الفعل قد يتخلف عن المشيئة بنسخ العزائم وتغيير المقاصد فليس في التعليق بمشيئة العبد دلالة على استلزام التفويض إليه والله أعلم (نادرة) قال الإمام الرازي في سورة الانعام سمعت الشيخ الإمام الوالد عمر بن الحسين رجه الله تعالى قال

سمعت الشيخ أبا القاسم بن ناصر الانصاري يقول نظر أهل السنة الى تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة الى تعظيم الله تعالى في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تأملت علمت ان أحدا لم يصف الله الا بالاجلال والتعظيم والتقديس والتزويه لكن منهم من أخطأ ومنهم من أصاب ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة والله أعلم

*** (فصل) * لاخلاف بين أهل السنة والجماعة في اطلاق الكائنات كلها بارادة الله تعالى على جهة العموم والاجمال وأما على التفصيل فنقل عن ابن كلاب انه قال لا يجوز أن يقال المعصية بارادة الله تعالى دفعا لايهام أن يكون ما موراه على ما سبق لبعض أوهام العوام كقوله منته فرق الاعتدال ومنهم من يرى جواز ذلك بتقييد بزيل هذا الایهام فيقول الباري مر يد للمعصية وقوعا من مكسبها ناه عنها معاقب على فعلها قال شارح الحاجبية والحق ان ههنا مقامين الاول تحقيق ما في نفس الامر الثاني التفسير بما يدل عليه أما الاول فقد أعطت الأدلة العقائدية والسمعية والوجدية انه جل وعلا مر يد لجميع الكائنات على التفصيل وتفصيل التفصيل من غير استثناء ولا تقييد بارادة واحدة من غير تقديم ولا تأخير ولا كثرة وانما الاختلاف والكثرة في التعليقات فقط وأما الثاني فالعمدة فيه انما هو الواردات السمعية اذ ذلك عمل لسانی والاعمال قد انقسمت من جهة الاحكام الشرعية الى ما يجوز وما لا يجوز والعمل اللسانی من ذلك فما كان منه على مقتضى الادب فحسن اطلاقه وما لا فلا والادب انما تعرف بمن قال أدبني ربي فأحسن أدبي صلى الله عليه وسلم واذا تقرر ذلك فقد ثبت في الشرع ما يدل على ان الادب عدم التصريح بما يتعلق به النهي أو كان غير ملائم الطباع بنسبته اليه جل وعلا وان كان كل ذلك في نفس الامر ليس الامنة قال تعالى حاكما عن خباياه عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعني ويسقين واذا مضت فهو يشفين وقال جل وعلا حاكما عن الخضر عليه السلام أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها ثم قال وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وقال تعالى ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك بعد قوله كل من عند الله وفي صحيح مسلم في حديث التوجه الطويل الخيري في يدك والشر ليس اليك بل والى غير ذلك**

*** (فصل) * وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة لا تخصي وقد مر بعضها وهي متمسك المحدث وأما الصور في فيقول لا ارادة لغيره اذ الارادة تتوسط بين صفتين احدهما تتعلق بايجاد الفعل وهي القدرة والاخرى تتعلق بكشفه على ما هو عليه في نفسه وهي العلم وقد تقدم انهما لله تعالى وبالجملة فالتأثير لله والتخصيص الارادي لله والكشف العلمي لله والعبد قابل لما يريدو عليه فما يبدو فيه متى شاء عادة فهو كسبه وما لا فليس بكسبه والكل فعل الله تعالى *** (الاصل الرابع) *** في خصوصيات التكوين التي منها التفضل والانعام في الدارين بالتوفيق للاصلاح في الدنيا والدين والتوفيق للطاعات والانابة عليها والعدل بالخذلان وعدم التوفيق لذلك لسوء الاختيار والمعاقبة على المعاصي اعلم (ان الله تعالى متفضل) أي محسن (بالخلق) وهو الايجاد مطلقا (والاختراع) لاعلى مثال سابق ونعمة الايجاد شاملة لكل موجود (وهو) تعالى (متقوّل) الطول هو الفضل والزيادة والمعنى متفضل (بتكليف العباد) أي جعلهم أهلا لأن يخاطبهم بالامر والنهي فأنعم به فهو فضل منه وما عاقب عليه فهو عدل (ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه) سبحانه حاصله ان جميع الكائنات كيفما كانت على العموم كوجود العالم أو على الخصوص كوجود الانسان ووجود ما به ما يكون كماله من العقل وتيسير المطالب والصحة وسلامة القوى وبعث الرسل والثواب والعقاب كل ذلك لا يجب عليه شيء منه لا بالوجوب الشرعي ولا العقلي ولا العادي ولا غير ذلك فجميع الكائنات بالنسبة اليه على السوية وانما التخصيص لاحد الجانبين**

*** (الاصل الرابع) *** ان الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع ومتقوّل بتكليف العباد ولم يكن الخلق والتكليف واجبا عليه

مشيئة وارادته المتعلقة بالشئ تعلق التخصيص على نحو ما تعلق به العلم فجميع ما فعل مما فيه لطف
بعبده بمحض فضل وكرم واحسان منه اليه وما فيه من تعذيب وابتلاء فمحض عدل منه اليه ولو شاء
لعكس (وقالت المعتزلة) البغداديون منهم والبصريون (وجب عليه) سبحانه (ذلك رعاية لمصلحة العباد)
اعلم انهم اتفقوا على أصل الوجوب على الله تعالى ثم اختلفوا في زعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية
الاصح لعباده في دينهم ودينهم فلا يجوز في حكمه تبقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والاجل
الاويعمله فقالوا بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه
كمال عقله وازاحة علة وخلق الاطراف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والالام فهو
الاصح له وانما ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد ويجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم
تكن من الصغائر قالوا وهو الاصح في حق الفاسق وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهؤلاء أخذوا
مذهبهم من الفلاسفة وهوان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم
يكن جوادا وقد التزمت المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل البتة لوجوب ابتداء الخلق
وجوب اختصاصه بالوقت المعين وجوب فعل الاصح وجوب الثواب والعقاب ولما استبعد
البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه كمال عقله
وازاحة علة وما يترتب على فعله من الثواب والعقاب ونقل امام الحرمين في الارشاد اجماع المنتسبين
البغدادية والبصرية منهم على ان الرب سبحانه اذا خلق عبده وأكمل عقله لا يتركه هملابل يجب عليه
أن يقدره ويمكنه من نيل المراد ثم قال امام الحرمين ونقل أصحاب المقالات عن هؤلاء مطلقا يعني المعتزلة
انه يجب على الله تعالى فعل الاصح في الدين وانما الاختلاف في فعل الاصح في الدنيا وهذا النقل فيه تجوز
وظاهره يوههم فلا نقدر يتوهم المتوهم انه يجب عند البصريين الابتداء بكمال العقل لاجل التكليف
وليس ذلك مذ هبالدى مذهبهم فالذى يتحمله البصريون انه تعالى متفضل بكمال العقل ابتداء ولا يجب
عليه اثبات أسباب التكليف واذا تأملت ذلك ظهر لك ان في سيايق المصنف نوع مخالفة الآن يريد من
المعتزلة فرقة خاصة ثم أشار المصنف بالرد عليهم بأنه لو وجب شئ فاما بالايجاب الشرعى (وهو محال اذ هو
الموجب) بكسر الجيم (و) هو (الأمر الناهى وكيف يهدف لايجاب أو يتعرض للزوم وخطاب) فان
هذا شأن المكلفين أى لو وجب شئ لاقتضى الحال موجبا ورتبة الموجب فوق رتبة الموجب عليه ولا
يخفى بطلانه (و) يقال لهم (المراد بالواجب أحد أمرين اما بالفعل الذى في تركه ضرر اما آجل) أى فى
الآخرة عرف بالشرع (كما يقال يجب على العبد أن يطيع الله) سبحانه (أو) ضرر (عاجل) أى فى
الدنيا وان عرف بالفعل (كما يقال يجب على العطشان أن يشرب حتى لا يموت) ومعنى الوجوب هنا ترجيح
الفعل على الترك لما يتعلق من الضرر بالترك (واما) بالايجاب العقلى (أن يراد به الذى يؤدي عدمه الى)
أمر (محال كما يقال وجود المعلوم) أى ما تعلق علم الله بوقوعه (واجب) وقوعه (اذ عدمه يؤدي الى)
محال وهو أن يصير العلم جهلا) ونحن نجزم ان عدم ذلك لا يلزم منه محال لذاته ولا يضره (فان أراد الخصم)
وهو المعتزلى بقوله (بأن) ابتداء (الخلق) مثلا (واجب على الله) سبحانه (المعنى الاول) وهوان فى تركه
ضررا آجلا أو عاجلا (فقد عرضه) تعالى (للضرر) أى المضارة كذا فى سائر النسخ وفى نسخ المسامرة
للضرر أى ولحق الضرر محال فى حقه تعالى والقول به كفر وفاقا (وان أراد به المعنى الثانى) وهوان عدمه
محال (فهو مسلم) حيث نظر ان ابتداء الخلق والتكليف قد تعلق العلم بوقوعه (اذ بعد سبق العلم) بوقوع شئ
(لا بد من وجود) ذلك الشئ (المعلوم) وقوعه (وان أراد) الخصم (به معنى ثالثا) أى بكون ابتداء الخلق
واجبا (فهو غير مفهوم) ولا يجب عليه شئ بالايجاب العادى أيضا لما يلزم من تحتم فعله عليه فلا يكون مختارا
والعادة فعله فلم تبق شبهة الا أنه باعتبار الحسن والقبح العقلين وهو باطل كما سيأتى فثبت انه لا يجب على

وقالت المعتزلة وجب عليه
ذلك لما فيه من مصلحة
العباد وهو محال اذ هو
الموجب والأمر الناهى
وكيف يهدف لايجاب أو
يتعرض للزوم وخطاب
والمراد بالواجب أحد أمرين
اما الفعل الذى في تركه
ضرر اما آجل كما يقال يجب
على العبد أن يطيع الله
حتى لا يعذبه فى الآخرة
بالنار أو ضرر عاجل كما
يقال يجب على العطشان
أن يشرب حتى لا يموت واما
أن يراد به الذى يؤدي
عدمه الى محال كما يقال
وجود المعلوم واجب اذ
عدمه يؤدي الى محال وهو
أن يصير العلم جهلا فان
أراد الخصم بأن الخلق
واجب على الله بالمعنى الاول
فقد عرضه للضرر وان
أراد به المعنى الثانى فهو
مسلم اذ بعد سبق العلم لا بد
من وجود المعلوم وان أراد
به معنى ثالثا فهو غير مفهوم

الله شي بوجه من الوجوه ولما كانت المعتزلة يذهبون الى المعنى الثاني وهو الذي عدمه يؤدي الى محال
 لكن بمعنى آخر استطرد ابن الهمام خلف كلام المصنف فقال واعلم انهم يريدون بالواجب ما ثبت
 بتركه نقص في نظر العقل بسبب ترك مقتضى قيام الداعي الى ذلك الفعل وهو هنا كمال القدرة والغنى
 المطلق مع انتفاء الصادق عن ذلك الفعل فترك المراجعة المذكورة مع ذلك بخلاف ما يجب تنزيهه تعالى عنه
 فيجب ما اقتضاه قيام الداعي أي لا يمكن أن يقع غيره لتعاليه سبحانه عما يليق وهذا الذي يريدونه هو
 المعنى الثاني الذي ذكره المصنف وظاهر تسليمه انهم قصدوا المعلوم يجب وقوعه فهو صحيح ومراد
 المصنف تسامح اطلاق لفظ الوجوب فقط لامع موضوعه فانه عين مذهب الاعتزال وانما مراده ان ابتداء
 الخلق واجب الوقوع لتعلق العلم بوقوعه وان ابتداء التكليف كذلك لان عدم وقوعه يؤدي الى محال
 هو انقلاب العلم جهلا وهذا غير ملائم لقصد المعتزلة وان لم يكن مراده ذلك لزم أن يسلم أن كل أصح
 للعبد يجب وقوعه له لان كل ما علم وقوعه للعبد فهو الاصلح له عندهم لزعمهم المبالغة في التنزيه (وقوله
 يجب لمصلحة عباده) أي وجوب رعاية الاصلح (كلام فاسد) من أصله (فانه اذا لم يتضرر) سبحانه
 وتعالى (بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه) تعالى (معنى ثم مصلحة العباد) انما هي (في أن
 يخلقهم في الجنة) أي لو كانت الحكمة مقرونة بطلب المنفعة كما زعمت لكان ابتداء الخلق في الجنة
 وفيه أعظم المنافع بل فيه المنفعة التي ليس في ضمنها ضرر أولى (فاما أن يخلقهم في دار البلايا) أي دار
 الدنيا مع ما في ضمنها ضرر وخوف (ويعرضهم للخطايا والمعاصي) ثم يهدفهم (أي يجعلهم هدفًا
 لخطر العقاب) بارتكاب الخطايا (وهو العرض) على الله تعالى (والحساب فاني ذلك غبطة) يغتبط
 بها (عند ذوى الالباب) وفي بعض النسخ لا ذوى الالباب قال ابن الهمام عقيب هذا الكلام وأنت قد
 علمت ان معنى هذا الوجوب عندهم كونه لا بد من وقوعه وفرض عدمه فرض محال لاستلزامه المحال على
 زعمهم وهو اتصافه بالخل فلا يكون بهذا الوجوب معرضا للضرر كما ألزمهم به الحجة لان التعريض له انما
 يلزم لو كان الايجاب مبنيا على التخير في فعل ذلك الامر الواجب وتركه وليس هذا كذلك لان حاصل
 كلامهم فيه سلب قدرته عن ترك ما هو الاصلح لا انتفاء قدرته من الاتصاف بما لا يليق به فالتسليم في دفعهم
 انما منع كل واقع هو الاصلح لمن وقع له ومنع لزوم ما يليق به أي الخل الذي زعموه فتأمل وقد استدلل
 امام الحرمين على ابطال الايجاب العقلي بأنه غير معقول بالنسبة اليه فانه لا يعقل الا أن يكون باذله ملزما
 ولا يتحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى وبأن ما وجبونه على الله تعالى من ائابة العبد على الطاعات والطاعات
 الصادرة منه شكر النعمة السابقة ومن أدى ما وجب عليه لم يستحق عوضا فلا يتحقق وجوبه وكذلك
 يلزمهم أيضا اذا أوجبوا على الباري تعالى أصل الخلق واكمال العقل وازاحة العليل واذا كان واجبا
 على الله فكيف يجب الشكر على العبد وسيأتي ايضاحه * (الاصل الخامس) * (ان يجوز على الله)
 سبحانه عقلا (أن يكاف الخلق بما لا يطيقونه) والدليل عليه ان الخلق خلقه والمالك ملكه وللفاعل
 المالك أن يتحكم في ملكه لحق مشيئته فيما ليس عليه حرج (خلافا للمعتزلة) كلهم ولبعض الاشاعرة
 والماتريدية كلهم كما سيأتي بيان ذلك ثم استدلل المصنف عليه فقال (ولو لم يجوز ذلك) أي تكليف
 العبد بما لا يطيقه (لاستحالة سؤال دفعه) قياسا على سؤال الرؤية من موسى عليه السلام (وقد سألوا
 ذلك فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) وانما استدعا وقع في الجملة (و) دليل آخر على ذلك
 نقول (لان الله تعالى أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم بان أباحل) عمرو بن هشام القرشي لا يصدق (ثم أمره
 بأن يصدق في جميع أقواله) وثم هنا للترتيب الذي كرى لان كون أمر أبي جهل بالتصديق بعد الاخبار
 بعدم ايمانه لا يظهره مستند فضلا عن كونه متراجعا عن الاخبار وفي كلام الآمدي وغيره أوله
 بدل أبي جهل (وكان من جملة أقواله انه لا يصدق فكيف يصدق في أنه لا يصدق وهل هذا الاحمال

وقوله يجب لمصلحة عباده
 كلام فاسد فانه اذا لم يتضرر
 بترك مصلحة العباد لم يكن
 للوجوب في حقه معنى ثم
 ان مصلحة العباد في أن
 يخلقهم في الجنة فاما أن
 يخلقهم في دار البلايا
 ويعرضهم للخطايا ثم يهدفهم
 لخطر العقاب وهو العرض
 والحساب فاني ذلك غبطة
 عند ذوى الالباب * (الاصل
 الخامس) * أنه يجوز على
 الله سبحانه ان يكاف الخلق
 بما لا يطيقونه خلافا للمعتزلة
 ولو لم يجوز ذلك لاستحالة
 سؤال دفعه وقد سألوا ذلك
 فقالوا ربنا ولا تحملنا ما لا
 طاقة لنا به ولان الله تعالى
 أخبر نبيه صلى الله عليه وسلم
 بان أباحل لا يصدق ثم
 أمره بان يصدق بان يصدق
 في جميع أقواله وكان من
 جملة أقواله أنه لا يصدق
 فكيف يصدق في انه
 لا يصدق وهل هذا الاحمال

وجوده) وفي بحجة الحق لابي الخير القزويني فان الله تعالى كلف بالهيب الايمان بالقرآن ومن جهله
 ما أنزل في القرآن انه لا يؤمن في قوله تعالى سيصلى نار اذات لهب فكأنه كلفه الايمان بانه لا يؤمن
 وأيضا فان فائدة التكليف بيان أماره الثواب والعقاب والاستحالة في جعل امتناع ما لا يطاق أماره العقاب
 اه وأيضا فتحصيل الايمان مع العلم بعدمه أمر يجمع الوجود والعدم لاستحالة وجود الايقان مع العلم
 ضرورة أن العلم يقتضي المطابقة كفي المطالب العلية وقال ابن التلسماني وأقرب ما يدل على جوازه أن
 الله تعالى كلف الكفار بالايمان بالاجاع وقد علم من بعضهم عدم الايمان وأخبر بذلك ومع ذلك فمتنع
 وقوع الايمان منهم اذ لو وقع للزم انقلاب العلم جهلا ولزم الخلف واجتماع الضدين ولا فرق بين المستحيل
 لنفسه والمستحيل لغيره اه وفي النوادر للامام أبي الحسن الاشعري تكليف ما لا يطاق جائز وان الله
 لو أمر عبده بالجمع بين الضدين لم يكن سفها ولا مستحيلا وفي الارشاد للامام الحرمين فان قيل ماجوز تموه
 عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا عند شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى أمر أبا
 لهب بان يصدق ويؤمن به في جميع ما يخبر عنه وقد أخبر عنه بانه لا يؤمن فقد أمره أن يصدق بانه
 لا يصدق وذلك جمع بين النقيضين ومثله في المطالب العلية للرازي فهذه أدلة الاشعري والمثله تختلف
 فيها فالذي رواه الحافظ أبو محمد الحارثي في الكشف والظاهر المرغاني وحافظ الدين الكردي وأبو
 عبد الله الصميري كلهم في المناقب من رواية يوسف بن خالد السبكي أن الامام أبا حنيفة رضي الله عنه
 قال والله لا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا أراد منهم ما لا يعلمون وفي عقيدة الامام أبي جعفر الطحاوي
 ولم يكلفهم الله الاما يطيقون ولا يطيقون الاما كلفهم به فهذه النصوص صريحة في عدم جواز تكليف
 ما لا يطاق وعليه جمهور المعتزلة واختاره الامام أبو اسحق الاسفرايني كافي التبصرة وغيرها وأبو حامد
 الاسفرايني كافي شرح السبكي لعقيدة أبي منصور وقد تقدم في أول الكتاب قول ابن السبكي

قالوا وليس بجائز تكليف ما * لا يستطاع فتي من الغيبان

وعليه من أصحابنا شيخ العرا * في حجة الاسلام ذوالايقان

ثم قال مسألة تكليف ما لا يطاق وافقهم من أصحابنا الشيخ أبو حامد الاسفرايني شيخ العراقيين وحجة
 الاسلام الغزالي وابن دقيق العيد اه قلت وأبو القاسم القشيري كإرأيته في رسالته اعتقاد السنة من
 تأليفه وذكر ابن السبكي حجة الاسلام الغزالي من الموافقين محل تأمل فانك ترى انه على ظاهر كلام
 الاشعري ولم يخالفهم ولعله في كتاب آخر غير هذه العقيدة ولنا من النقل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
 الا وسعها أي طاقتها ووجه الدلالة انه لو جاز التكليف به لجاز كذب هذا الخبر وهو محال للمزوم مثله كما
 في التلويح ومن العقل أن تكليف العاجز بالفعل سفه في الشاهد كتكليف الاعرج النظر فكذا في الغائب
 ولان فائدة التكليف الاداء كما هو مذهب المعتزلة أو الابتلاء كما هو مذهبنا وهذا لا يتصور فيما لا يطاق
 أما الاداء فظاهر وأما الابتلاء فكأنه اذا كان محال لا يتصور وجوده لا يتحقق معنى الابتلاء وهو انما
 يتحقق في أمر لو أتى به يثاب عليه ولو امتنع يعاقب عليه وهذا فيما يتصور وجوده لا فيما يمتنع وجوده
 وقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به استعانة عن تحميل ما لا يطاق نحو أن يلقي عليه جدارا أو
 جبلا لا يطيقه تعذيبا فيموت به ولا يجوز أن يكلفه تحمل جبل بحيث لو فعل يثاب عليه ولو امتنع يعاقب
 عليه لانه يكون سفها وقوله تعالى أنبؤني بأسماء هؤلاء ان كنتم صادقين مع عدم علمهم بذلك ليس
 بتكليف بالانباء بل هو خطاب تعجيز وهو عبارة عن توجيه صيغة الامر بما يظهر عجز المخاطب وهو ليس
 بأمر حقيقة عند المحققين وهذا كما أمر الله تعالى المصورين بأحياء الصور يوم القيامة فانه ليس بتكليف
 بل هو نوع تعذيب لهم وهذا لانه يكون في دار الآخرة وهي ليست بدار تكليف بل هي دار جزاء
 والكلام في تكليف ما لا يطاق وقولهم كلف أبا جهل بالايمان وعلم انه لا يؤمن وخلاف ما هو معلوم الله

تعالى محال فكان تكليف ما لا يطاق اذ لو قدر على الايمان لقدرة على تغيير علمه وهو محال قلنا المحال مالا
 يمكن تقدير وجوده في العقل والجائز ما يمكن تقدير وجوده في العقل وعلم الله تعالى بعدم الشيء الممكن في
 ذاته لا يجعله ممتنعاً لذاته ولا يمنع عن أن يكون مقدور قادر لانه انما يقدر وجود الشيء وعدمه بالنظر
 الى ذاته لا بالنظر الى علمه ألا ترى انا نقول العالم جائز الوجود مع علمنا بان الله تعالى علم وجوده لانه
 بالنظر الى ذاته جائز الوجود والعدم ولو جاز أن يصبر الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده أو ممتنع
 الوجود لعلمه تعالى انه لا يوجد لم يكن لما هو جائز الوجود تحقق وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز
 والممتنع وقد قالوا لا نزاع في الممتنع لغيره وانما النزاع في الممتنع لذاته كذا في شرح العمدة للنسفي وقال
 القونوي في شرح عقيدة الطحاوي وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري انه جائز عقلاً ثم تردد أصحابه انه
 هل ورد الشرع به فن قال بوروده احتج بأمر أبي لهب بالايمان فانه تعالى أخبرانه لا يؤمن وانه سيصلي
 النار ثم كان أمورا بالايمان بجميع ما أخبر الله تعالى ومن جملته أن يؤمن بأن لا يؤمن وهذا تكليف
 بالجمع بين الضدين وكذا أخبرانه سيصلي النار وعلم به ولو آمن لما كان ممن يصلي النار وكان الامر
 بالايمان أمراً بالجهل والكذب وذلك محال فكان ذلك أمراً بما يستلزم المحال والجواب ان كان الامر
 بالايقان وبصدق الله تعالى في خبره انه لا يؤمن أمراً بالجمع بين الضدين فلان علمه بانه أمور بذلك
 وانه عين النزاع ثم نقول خلاف معلوم الله تعالى وخلاف خبره وان كان مستحيل الوقوع بالنسبة الى
 العلم والخبر بالجمع بين الضدين ولكنه ممكن مقدور في نفسه ولا منافاة بين القولين لان معنى قولنا انه
 ممكن مقدور في نفسه ان القدرة صالحة ولا تنقاصر عنه القدرة حسب قصور القدرة عن الجمع بين الضدين
 ثم ما علم الله تعالى وأخبرانه لا يقع لا يقع قطعاً كاجتماع الضدين غير أن اجتماع الضدين لم يقع لاستحالته
 في نفسه لا لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه وخلاف ما علم أو أخبر لم يقع أيضاً للاستحالته في نفسه بل
 لتعلق العلم والخبر بعدم وقوعه ثم انه تعالى لا يعاقب أحداً على ما علم منه دون وقوعه منه فعلا وكسبا
 وقد وقع في علم الله تعالى أن أبا لهب مستوجب النار بكفره فكان التكليف في حقه فتنه والتمتاً بالحجة
 وفي حق المظيعين رافة ورجمة ونعمة اه وفي أمالي الامام أبي حنيفة والله لا يعاقبهم بحال يعلموا ولا يسألهم
 بحال يعلموا ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والله يعلم بما فيه وفي الفقه الا كبر يعلم من يكفر
 في حال كفره كافر اذا أخر بعد ذلك علمه علمه مؤمناً في حال ايمانه وأمنه اه وفيه اشارة الى أن التكليف
 لا يتعلق الا بما هو مقدور الوقوع في زمان وجوده وتحصيله بمعنى ترتب العقاب على تركه فان العقاب
 لا يليق في الحكمة الاعلى ما يمكن العبد من العلم به وتحصيله والقدرة عليه فلا يكف العباد ما لا يطيقون
 ولا يطلب دفعه على الحقيقة وسؤال دفعه بمعنى طلب الاعطاء عما يشق أو عن العقوبة واليه أشار بقوله
 ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم والى منع وقوع التكليف بمعنى ترتب العقاب على الترك بما
 لا يمكن ولا يعلم ايقاعه كجمع النقيضين فلا تكليف به في تكليف أبي لهب بالايمان لانه قبل الاخبار
 بعدم ايمانه مكاف بالايمان الاجالى فلا يلزم جمع النقيضين أصلاً وكذا بعد الاخبار بعدم ايمانه اذ
 غاية ما نزل في حقه سيصلي ناراً ذات لهب وهو لا ينفق ايمانه لجواز أن يحمله على تعذيب المؤمن لنفسه
 ولو سلم فهو كخبره فوجاهة قوله ان يؤمن من قومك الا من قد آمن وحينما علم ذلك وحقت كلمة العذاب
 امتنع التكليف لعدم الفائدة كفي مرصاد الافهام للبيضاوي واختاره العضد في شرح المختصر والى ان
 علم الله بعدم الايمان لا يمنع صرف قدرة العبد واختياره اليه ويتعلق الامر به بمعنى صرف القدرة
 والاختيار اليه لا مكانه في نفسه وصحة تعلق قدرته بالقصد اليه كفي التوضيح فلا يستلزم الامر بتحصيله
 مع العلم بعدمه الامر بجمع الوجود والعدم وقال الملا على في شرح الفقه الا كبر الاستطاعة صفة
 يختصها الله تعالى عند اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وقد يراد به سلامة الاسباب

والآلات والجوارح وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا بمعنى
الاول مع أن القدرة سالحة للضدين عند أبي حنيفة حتى أن القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها
القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكافر
قادر على الايمان المكلف به الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها الى الايمان فاستحق
الذم والعقاب من هذا الباب وأما ما يمنع بالغير بناء على أن الله تعالى علم خلافه أو أراد خلافه كما عيان
الكافر وطاعة العاصي فلا نزاع في وقوع التكليف به لكونه مقدور المكلف بالنظر الى نفسه فليس
التكليف به تكليفا بما ليس في وسع البشر نظرا الى ذاته ومن قال انه تكليف بما ليس في وسع البشر فقد
نظر الى ما عرض له من تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وبالجملة لولم يكلف العبد به لم يكن تارك المأمور
عاصيا فلذا عد مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق من قبيل المحال بناء على تعلق علمه وارادته بخلافه
وهو عندنا من قبيل ما يطاق بناء على صحة تعلق القدرة الحادثة في نفسه والام بوجوده عقبيه وهذا
نزاع لفظي عند أرباب التحقيق والله ولي التوفيق اهـ * (تنبيه) * وعلى القول بتجوز تكليف مالا
يطاق كما هو مذهب المصنف يسقط اراد من أورد عليهم من المعتزلة انه اذا كان لا يقع في الوجود الا
مراده وقد أمر العبد بما لم يرد وقوعه فقد كلفه بما لا يقدر على فعله وتكليفه بذلك ثم عقابه على عدم
فعله في التحقيق ليس الارادة تعذيبه ابتداء بل مخالفة وهذا أيضا في نظر العقل غير لائق فيجب تنزيه
الله تعالى عن ذلك ومحصل الجواب أن هذا غير وارد من أصله لانهم قد يجوزون عقلا ما استبعدوا
قال ابن الهمام وعلى القول بانه وان جاز عقلا فهو غير واقع وهو الراجح من القولين لهم فالتحقيق أن
عقابه انما هو على مخالفته مختارا غير مجبور فان تعلق الارادة بمعصيته لم يوجبها منه ولم يسلب اختياره
فيها ولم يجبره على فعلها بل لا أثر للارادة في شيء منه فكأنه كلف من علم منه عدم الامتناع فوقع منه
ما علمه كسائر الكفرة فلم يبطل ذلك معنى التكليف ولم ينسب اليه ظمنا بذلك اتفاقا لعدم تأثير العلم في
ايجاد ذلك الكفر المعلوم وفي سلب اختيار المكلف في اتيانه بذلك وان كان لا يوجد المعلوم فكذا
التكليف بما تعلقت به الارادة بخلافه اذا كانت الارادة لا أثر لها في ايجاد كمال العلم والتأثير في ايجاد
خاصية القدرة دون العلم والارادة الا انما انما تؤثر على وفق الارادة والعلم الالهي متعلق بأن ستكون
كذلك ثم يوجد ما يوجد باختيار المكلف على طبق تلك الارادة متأثرا عن قدرة الله تعالى والله أعلم
* (فصل) * قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل دليلين عقليين الاول استحالة سؤال الدفع والثاني
بيان حال أبي جهل وقد تقدم الجواب عنهما وقرر ابن الهمام في نقضهما على طبق ما ذكرنا فلنورد
سياقه لمبا فيه من الاشارات ما لم يتقدم ذكرها تكثيرا للفائدة قال في نقض الدليل الاول لا يخفى انه ليس
دالا في محل النزاع وهو التكليف اذ عند القائلين بامتناعه يجوز أن يحمل جملة جهنم في جهنم اظهر العجز
اما عند المعتزلة فبناء على جواز أنواع الايلاء للعبد بقصد العوض وجوبا وأما عند الحنفية فتفضلا
بحكم وعده الصادق بالجزاء على المصاب ولا يجوز أن يحمل جملة بحيث اذ لم يفعل يعاقب قال تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعن هذا النص ذهب المحققون ممن جوزه عقلا من الاشاعرة الى امتناعه
سبعا وان جاز عقلا و اراد الحنفية لهذا النص لا بطل الدليل الثاني فانه لو صح بجميع مقدماته لزم
وقوعه وهو خلاف صريح النص لاعلى الاستدلال به على عدم جوازه منه تعالى لان ذلك بحث عقلي
مبنى على أن العقل يستقل بادرالك صفة الكمال وضدها فهذا نقض اجمالي اذ لم يرد على مقدمة مبنية
ويوضح ذلك أن المستحيل ثلاثة أنواع مستحيل لذاته وهو المحال عقلا كجمع النقيضين والضدين
ومستحيل عادة لاعقلا كالطيران من الانسان والتكليف بحمل الجبل ومستحيل لتعلق العلم الارزلي
بعدم وقوعه أو اخبار الله تعالى بعدم وقوعه كإيمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن أو من أخبر الله تعالى

بأنه لا يؤمن والمراد بالإبطاق هو المستحيل لذاته أرفى العادة أما المستحيل باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه لعدم امتثاله مختاراً فهو مما يدخل تحت قدرة العبد عادة بخلاف في وقوعه كتسكين أبي جهل واضربه بالآيمان مع العلم بعدم إيمانه والأخبار به لانه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف ولا في جبره على مخالفة أهـ استطراد * خلف عبارة ابن الهمام قال الملا على في شرح الفقه الا كبر مراتب ما ليس في وسع البشر اتبانه ثلاث أقصاها أن يمنع بنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وإعدام القديم وهذا لا يدخل تحت القدرة القديمة فضلاً عن الحادثة وأوسطها أن لا تتعلق بها القدرة الحادثة أصلاً لتخلق الأجسام أو عادة كحمل الجبل والصعود الى السماء وأدناها أن يمنع لتعلق علمه سبحانه أو إرادته بعدم وقوعه وفي جواز التكليف بالمرتبة الاولى تردد ولا نزاع في عدم الوقوع وجواز الثانية مختلف فيه ولا خلاف في عدم الوقوع ووقوع الثالثة متفق عليه فضلاً عن جوازها أهـ وزاده وضوحاً صاحب اشارات المرام فقال وتحرر بر محل النزاع أن ما لا يطاق عندهم إما أن يكون ممتنعاً لذاته أو لغيره بأن يكون ممكناً لنفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاه شرطه أولاً يجوز وقوعه عنه لوجود مانع عنه من علم الله تعالى انه لا يقع أو أخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف بالقسم الأخير لتكليف العصاة والكفار ولكنه ليس تكليفاً بما لا يطاق عندنا لان العبد قادر على القصد وصرف الاختيار اليه والأخبار بالشئ تابع للعلم التابع للمعلوم في المباشرة وأما القسمان الأولان فمهورهم على عدم وقوع التكليف بهما والآيات ناطقة به ويجوز عند بعضهم وقال بعضهم بجواز التكليف بالقسم الثاني دون الأول وبعضهم بوقوعه بما يرجع الى القسم الأول كما ذكره الآمدى وغيره فلا جاع على عدم التكليف به كإفيل ولا ينحصر الجواز عندهم على الثاني بل صرح البيضاوى في مرصاد الأفهام بأنه إنما النزاع في الممتنع لذاته وليس منسوباً الى الاشعري لقوله بعدم تأثير قدرة العبد والله أعلم (الاصل السادس أن الله عز وجل إيلام الخلق) بأنواع الآلام (وتعذيبهم من غير جرم) منهم (سابق) على الإيلام (ومن غير ثواب) لاحق له في الدنيا ولا في الآخرة ومعنى كون ذلك أنه جائز عقلاً لا يقع منه تعالى (خلافاً للمعتزلة) حيث لم يجوزوا ذلك إلا بعوض لاحق أو جرم سابق قالوا ولا لكان ظلماً غير لائق بالحكمة وهو محال في حقه تعالى فلا يكون مقدوراً له ولذلك أوجبوا على الله تعالى أن يقتص بعض الحيوانات من بعض وقد أشار المصنف الى الجواب بقوله (لانه) أى الرب تعالى (متصرف في ملكه) بكسر الميم أى مطلقاً (ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه) فليس لاحد من خلقه عليه حجر لان الخلق ملكه وقولهم والا لكان ظلماً فالجواب أن الملازمة ممنوعة واليه أشار المصنف بقوله (والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير) أوفى غير الملك (وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً) ولا يخرج عن ملكه شئ (حتى يكون تصرفه فيه ظلماً) ومن معاني الظلم أيضاً مجاوزة الحد ووضع الشئ بغير محله بنقص أو زيادة أو عدول عن زمنه ومجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة وكل ذلك محال على الله تعالى (واذا بطل) استدلالهم قلنا (يدل على) ما قلنا من (جواز ذلك) الإيلام من غير عوض ولا جرم (وجوده) أى وقوعه وذلك الواقع ما يشاهد من أنواع البلاء بالحيوان من الذبح والعقر والحراثة وجر الانقال وتحميلها إياه واليه أشار المصنف بقوله (فان ذبح الهائم) وهى المأكولة التي لم تتوحش وعقر الصيد وما في معناه (إيلام لها وما صاب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين) من جل الانقال عليها واتعابها بجرها (لم يتقدمها جرمية) نقضى ذلك (فان قيل) من طرف المعتزلة (ان الله تعالى يحشرها) يوم القيامة (و يجازيها على قدر ما قاسته من الآلام) أما في الموقف كما قال بعضهم أوفى الجنة بان تدخل الجنة في صورة حسنة بحيث يلنذ برؤيتها على تلك الصورة أهل الجنة فتنال نعيم الجنة في مقابلة ما لها من الآلام وأنها تكون في جنة تخصها أى

(الاصل السادس) ان الله عز وجل إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق ومن غير ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لانه متصرف في ملكه ولا يتصور أن يعدو تصرفه ملكه والظلم هو عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو محال على الله تعالى فانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه فيه ظلماً ويدل على جواز ذلك وجوده فان ذبح الهائم إيلام لها وما صاب عليها من أنواع العذاب من جهة الآدميين لم يتقدمها جرمية فان قيل ان الله تعالى يحشرها ويجازيها على قدر ما قاسته من الآلام

تنال نعمها على حسب مذاهم المختلفة في ذلك قالوا (ويجب ذلك على الله سبحانه) وتعالى (فنفق) في الجواب ذلك الذي ذكرتم من جزائهم بتفصيله لا لوجبه العقل ولا شيئا منه وان يجوز له ولم يرد به سمع يصلح مستندا للجزم بوجوب وقوعه في الآخرة فلا يجوز الجزم به (من زعم انه يجب على الله تعالى احياء كل غلة وطئت تحت الارجل وكل بقعة) أي بعوضة (عركت) بالأيادي وفي معناها البرغوث والناموس ونحوهما كالقمل وغيره (حتى يشبه على آلامها) ويجازيها (فقد خرج عن الشرع والعقل اذ يقال وصف الثواب والحشر لكونه واجبا عليه) كإزعوا (ان كان المراد به انه يتضرر بتركه فهو محال) وهذا هو الوجوب العقلي (وان أريد به غيره فقد سبق) قريبا (انه غير مفهوم فاذا خرج عن المعاني المذكورة الواجب) وفي نسخة الحق لابي الخير القريني وجوزوا ايلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير عوض خلافا للمعتزلة فانهم قالوا لا يجوز ايلام البري من الله تعالى كالبهايم والاطفال من غير تعويض في دار الآخرة أولا اعتبار غيره وهذا لا يصح ان ايلام البري غير مستحيل ولا يفضي الى استحالة فيكون جائزا والله تعالى قادر على التفضل بمثل العوض فأى حاجة الى سبق ايلام وهذا كن أراد ان يعطى انسانا شيئا فيؤدبه ثم يعطيه فهذا لا يجوز عندهم اه وفي التذكرة الشرقية لابن القشيري ولو وقع منه ايلام البري من غير تعويض وتعرض لاسنى المنازل لقمح ان يبيع ذبح الحيوانات وتسخيرها وان لا يؤلم الحيوانات ويميتها ومن صار الى ان البهايم والحشرات تستحق على الله تعالى غدا جنانا ونعما فقد أصيب في عقله اه وأما ما رواه أحمد باسناد صحيح يقتضى اللعان بعضهم من بعض حتى للجلاء من القراء وحتى للذرة من الذرة وهو في صحيح مسلم بلفظ لتؤذن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلاء من الشاة القراء فالمراد بالاقتصار المذکور ان يدخل الله تعالى عليهم من الآلام في الموقف بقدر ما يعلمه قصاصا أو رتبة حقيقة وذلك لا يمنع العقل عندنا لكن لا نوجبه أى لا نقول بوجوب وقوعه منه تعالى كما يقوله المعتزلة وهذا أولى من القول بأنه خبر أحد غير مفيد للقطع والقطع هو المعتبر في العقائد فتأمل وفي شرح الامع لابن التلمساني وما يعظم وقوعه على القائلين بالتحسين والتقيج وموجبى الاصلح والصالح على الله تعالى ايلامه للبهايم والاطفال فكيف حسن منه تعالى ذلك مع حكمهم بقبحه فصارت البكرية وهم أصحاب أبي بكر بن عبد الواحد الى انهم الاتئام وهو جحد للضرورة وصارت الشبهة ان ذلك لا يصدر الا من فاعل الشر وصار جماعة من غلاة الروافض وغيرهم الى التزام التناسخ وقالوا انما حسن ذلك من حيث استحقته بجرائم سابقة اقرفتها في غير هذه القوالب فنقلت الى هذه القوالب عقوبة لها ومن أصولهم انهم ادركوا عالة بما هي فيه من العقوبة على الزلات وأما جهور المعتزلة فحكموا بأنه انما يحسن من الله تعالى اما بارتق العتاب بجريمة سابقة أو بالتزام التعويض ف قيل لهم اذا كان البارئ قادرا على ايصال مثل ذلك العوض بدون الايلام فكيف يحسن منه الايلام فقالوا الان ما يكون عوضا يزيد على ما يقع به النقل ابتداء فهو أصح لهم قالوا ثم العوض المستحق بالطاعة يزيد على المستحق بالايلام وجب ذلك يقتضى نسبة الله تعالى الى العجز عن ان يوجد مثل العوض ابتداء

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ان الحنفية قلوا استحالة الله تعالى تكليف ما لا يطاق فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه أشد من تعذيب المحسن المذکور وهم في ذلك مخالفون للاشاعة القائلة بان الله تعالى تعذيب الطائع وانابة العاصي ولا يكون ظمنا كما صرح ثم منعهم ذلك ليس بمعنى انه يجب عليه تعالى تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته فهو من باب التزهات هذا في التجوز عليه تعالى عقلا وعدمه أما الوقوع فقطوع بعده غير انه عند الاشاعة للوعد بخلافه وعند الحنفية والمعتزلة لذلك الوعد ولقمح خلافة ثم نقل عن أبي البركات النسفي صاحب العمدة ان تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة يجوز عقلا عند الاشاعة الان السمع ورد بخلافه فيمتنع

ويجب ذلك على الله سبحانه
فنقول من زعم انه يجب
على الله احياء كل غلة
وطئت وكل بقعة عركت
حتى يشبه على آلامها
فقد خرج عن الشرع
والعقل اذ يقال وصف
الثواب والحشر بكونه
واجبا عليه ان كان المراد
به انه يتضرر بتركه فهو
محال وان أريد به غيره
فقد سبق أنه غير مفهوم
اذا خرج عن المعاني
المذكورة الواجب

وقوعه لدليل السمع وعندنا معشر الخنفية لا يجوز أن قال ابن الهمام وقول الاشعرية أحب إلى ولكن اذا أراد بالموثنين الفسقة لجواز ان يعذب الفاسق على الذنب الذي أضر عليه الى ان مات أبدا كالكفر على ما ذهب اليه المعتزلة من تأييد عذابه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا انصوص الواردة بتفضيله تعالى بخلافه اذ لا مانع من ذلك عقلا ولا ان تخليد الكافرين في الجنة لوقوعه لكان من باب العفو وهو جائز في نظر العقل الا ان صاحب العمدة لما اختار ان العفو عن الكفر لا يجوز عقلا وفاقا للمعتزلة وخلافا للاشعرية في قوله ان امتناعه بدليل السمع لا بالعقل كان كامتناع تخليد الكافر في الجنة لازم مذهب لان عدم جواز العفو عن الكفر بان يعاقب عليه أبدا يلزمه عدم جواز دخول الكافرين الجنة عقلا ونحن لا نقول بامتناع العفو عن الكفر عقلا بل سمعنا كالاشعرية وظنهم انه منافي للحكمة لعدم المناسبة غلطا وقولهم تعذيب الكفار واقع لاحتماله بالاتفاق فيكون وقوعه على وجه الحكمة فعدم التعذيب على خلافها قلنا مناسبة الشيء الواحد للضدين ثابت في الشاهد حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك اعدوه اذ ظفربه تشفيا لما عنده من الحق عليه وعفوه عنه اظهار العدم الالتفات اليه تحقير الشأن وقدماناه يستحيل عليه تعالى الاتصاف بحقيقة الحق ليتشفي بالعقاب فالبراءة على العقاب في الشاهد متناف في حق تعالى ثم قال هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة أما في الدنيا فلا نزاع بين المعتزلة وغيرهم في وقوع الايلام فيها كما هو مشاهد بل النزاع في ايجاب العوض باعتباره والخنفية لا يوجبونه على الله تعالى وفاقا للاشعرية وخلافا للمعتزلة والخنفية كالاشعرية يعتقدون وقوع الايلام في الدنيا بحكمة الله سبحانه فقد تدرك على وجه القطع كتكفير الخطايا ورفع الدرجات وقد تظن كتطهير النفس من أخلاق لا تليق بالعبودية لفتح آثارها من حسد وكبر وبطر وقسوة وغيرها فانما تقتضي التعدي بايذاء ابناء النوع فسيب على المتعدي الالم الحسى في بدنه والمعنوي بقبض الرزق وشدة الفقر ليتضرع مولاه في رفع تلك الاخلاق فيتحقق بوصف العبودية لعزاليه ويكفون الايلام في الدنيا أيضا ابتلاء أحد المتغربين بالآخرة ان كان المبتلى به مكافأ فيرتب في حقه أحكام كظلم انسان مثله أو ظلم بهمة قال مشايخ الخنفية خصوصية البهيمية أشد من خصوصية المسلم يوم القيامة تكمومة الذي وقد لا تدرك الحكمة في الايلام كافي ايلام البهائم والاطفال الذين لا تميز لهم بالامراض ونحوها فتحكم بحسنه قطعاً اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى وفاقا ونعتقد فيه قطعاً بحكمة الله تعالى فصرت عقولنا عن دركها فيجب التسليم له فيما يفعله ويجب اعتقاد الحقيقة في فعله اذ هو تصرف فيما يملك ويجب ترك الاعتراض له الحكم وله الامر لا يستل عما يفعل وهم يستأثرون والله أعلم

(الاصل السابع) انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده لما ذكرناه من أنه لا يجب عليه سبحانه شيء بل لا يعقل في حقه الوجوب فانه لا يستل عما يفعل وهم يستأثرون

* (الاصل السابع) * (انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء) فلو أدخل جميعهم الجنة من غير طاعة سابقة منهم كان له ذلك ولو أورد الكل منهم النار من غير زلة منهم كان له ذلك لانه تصرف مالك الاعيان في ملكه وليس عليه استحقاق ان أثاب بفضله يثيب وان عذب فلحق ملكه يعذب (فلا يجب عليه رعاية الاصلح لعباده كما ذكرناه) في الاصل الرابع وتقدم الكلام عليه هنالك (من انه لا يجب عليه سبحانه شيء) لا عقلا ولا عقلا ولا عادة (بل لا يعقل في حقه الوجوب) مطلقا (فانه) تعالى (لا يستل عما يفعل) بحكم ربوبيته وملكه لكل شيء الملك الحقيقي (وهم يستأثرون) بحكم العبودية والمالوكية لاقتضائهما ان العبد المملوك لا استقلال له بتصرف ولا يمكنه ان يلزم مولاه ووجب عليه شيئا وقال جمهور المعتزلة ما هو الاصلح للعبد يجب على الله تعالى ان يفعل بالعبد ويعطيه ولو أخر ولم يعطه مع انه لم يتضرر به ولو أعطى والعبد ينتفع به لكان بخيلا وقال بشر بن المعتز رئيس معتزلة بغداد ومن تابعه لا يجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب عليه ان يفعل ما هو المصلحة ولا يجوز ان يعمل ما هو المفسدة وعندهم ليس بمقدوره تعالى لطاف لوفعل بالكفار لا منوا ولو كان في مقدوره ولم يفعل ولم يعطهم لكان يجب لا

وليت شعري بما يجب
المعتزلي في قوله ان الاصلح
واجب عليه في مسئلة
تعرضها عليه وهو أن
يفرض مناظرة في الآخرة
بين صبي وبين بالغ مائة
مسلمين فان الله سبحانه
يزيد في درجات البالغ
ويفضله على الصبي لانه
تعبد بالامان والطاعات
بعد البلوغ ويجب عليه
ذلك عند المعتزلي فلو قال
الصبي يارب لم رفعت منزلته
على فيقول لانه بلغ واجتهد
في الطاعات ويقول الصبي
أنت أمتي في الصبا فكان
يجب عليك أن تديم حياتي
حتى أبلغ فاجتهد فقد
عدلت عن العدل في
التفضل عليه بطول العمر له
دوني فلم فضله فيقول الله
تعالى لاني علمت انك لو
بلغت لاشركت أو عصيت
فكان الاصلح لك الموت في
الصبا هذا عند المعتزلي عن
الله عز وجل وعند هذا
ينادي الكفار من دركات
لظى ويقولون يارب أما
علمت اننا اذا بلغنا أشركنا
فهل أمتنا في الصبا فاننا رضينا
بمادون منزلة الصبي المسلم
فبماذا يجاب عن ذلك وهل
يجب عند هذا الاقطع
بان الامور الالهية تتعالى
بحكم الجلال عن أن توزن
بميزان أهل الاعتزال

ظالمات غاية ما يقدر عليه بمسألة صلاح الخلق واجب عليه وفعل لكل عبد مؤمن أو كافر غاية ما هو في
مقدوره من مصلحة وكما فعل النبي صلى الله عليه وسلم غاية ما هو في مقدوره من المصلحة فعل بأبي جهل مثله
وليس له على النبي صلى الله عليه وسلم انعام ليس ذلك على أبي جهل ولو كان ذلك لكان ظالما فيما فعل
جائرا بل فعل غاية ما في مقدوره من مصلحة أبي جهل وليس له أن يفعل بأحد ما هو المفسدة له ألبتة هكذا
نقله النسفي في العمدة عنهم وقال ابن التلمساني في شرح الجمع اختلاف البغداديون منهم والبصريون مع
اتفاقهم على أصل الوجوب على الله تعالى فزعم البغداديون انه يجب على الله تعالى رعاية الاصلح لعباده في
دينهم ودنياهم فلا يجوز في حكمه ببقية وجه من وجوه الصلاح في العاجل والآجل الاو يفعله فقالوا
بناء على هذا الاصل ان ابتداء الخلق واجب ومن علم من خلقه انه يكلفه فيجب عليه اكمال عقله وازاحة
عنه وخلق اللطاف له ثم قالوا ان كل ما ينال العبد من الامور المضرة والآلام فهو الاصلح له واذا
ارتكب معصية فهو الذي اختار لنفسه الفساد وتجب على الله معاقبته ان لم يتب ولم تكن من الصغائر قالوا
وهو الاصلح في حق الفاسد وقد ورد الوعيد به وعدم وقوعه خلف وهو لا يأخذوا مذهبهم من الفلاسفة
وهو ان الله تعالى جواد وان الواقع في الوجود هو أقصى الامكان ولو لم يقع ذلك لم يكن جوادا وقد ألزمت
المعتزلة ان الله تعالى لا يكون له اختيار في ترك فعل ألبتة ابتداء الخلق ووجوب اختصاصه بالوقت المعين
ووجوب فعل الاصلح ووجوب الثواب والعقاب ولما استبعد البصريون منهم ذلك قالوا لا يجب أصل
الخلق لكن متى أراد الله تعالى تكليف عبد فيجب عليه اكمال عقله وازاحة عنه وما يترتب على فعله من
الثواب والعقاب وهو مبني على مسئلة التحسين والتقيم وهو باطل كإسائتي والمبني على الباطل باطل ومن
مشهور دفع المعتزلة بابطال ما زعموه مناظرة شيخ السنة أبي الحسن الاشعري مع أبي علي الجبائي رأس
أهل الاعتزال في أوائل ثلاثمائة أو ردها صاحب المواقف وغيره والرازي في تفسيره وهي مذكورة في
أول شرح العقائد النسفية وقد أشار اليها المصنف حكاية بالمعنى بقوله (وليت شعري) أي على (ما) ذا
(يجب المعتزلي في) اثبات (قوله ان الاصلح واجب عليه) تعالى أي رعايته (على مسئلة تعرضها) أي
نقدوها (عليهم) وهو أن يفرض مناظرة في الآخرة بين صبي (أي صغير) (مائة) (مسلم) وانما قيد بذلك
بناء على ان أطنال الكفار لا يدخلون النار (وبين بالغ) وهو الذي بلغ أشده فصار مكلفا (مائة) (مسلم)
أي طائعا (فان الله تعالى يزيد في درجات البالغ) ويزعمه (ويفضله على الصبي) المذكور (لانه تعبد
بالامان و) الاجتهاد في (الطاعات بعد البلوغ) الذي هو من التكليف (ويجب عليه) تعالى (ذلك)
أي انابة المطيع (عند المعتزلي) على حسب أصولهم في رعاية الاصلح (فلو قال الصبي) المذكور (يارب
لم رفعت منزلته على) وزدته في الدرجات (فيقول) الله تعالى (لانه بلغ) سن التكليف وتوجه اليه الامر
والنهي (واجتهد في الطاعات) وأقلع عن المنهيات (فيقول الصبي) اذ ذلرب (أنت أمتي في سن الصبا)
وأوان الطفولية (فكان يجب) عليك (أن تديم حياتي حتى أبلغ فاجتهد) في الطاعة فانما منزلة رفيعة
مثله (فقد عدلت) أي جرت (عن العدل في التفضل عليه بطول العمر دوني فلم فضله) على (فيقول
الله) تبارك و) تعالى (لذلك الصبي) لاني علمت انك لو بلغت سن التكليف (لاشركت) بي (أو عصيت)
أمرى (فكان الاصلح لك الموت في) سن (الصبا هذا عند المعتزلي عن الله عز وجل وعند هذا ينادي
الكفار من دركات لظى) وهو اسم طبقة من طبقات جهنم واستعمال الدرجات فيها كما استعمال
الدرجات في الجنة (ويقولون) جميعا (الهنا أما علمت اننا اذا بلغنا أشركنا) أو عصينا (فهل أمتنا في) سن
(الصبا فاننا قد رضينا بمادون منزلة الصبي المسلم فبماذا يجاب عن ذلك) السؤال (وهل يجب عند هذا الا
القطع) والجزم (بان الامور الالهية) بما فيها من خفايا الحكم والاسرار (تتعالى) وترفع (بحكم
الجلال) وهو احتجاب الحق عن اعزته (عن أن توزن بميزان الاعتزال) المائل عن سمت الاعتدال

* (تنبيه) * هذه المسئلة المفروضة أوردها ابن الهمام في المسامرة وجعلها مناظرة بين الأشعري والجبائي قال وكان يتلذذ له على مذهبه فتابع وصار اماما في السنة فقال الأشعري للجبائي أرايت لو أن صبيانا مات الخ وفيه ان قوله فيقول الله عز وجل لانه بلغ واجتهد هو جواب الجبائي وعند هذا ينادي الكفار الخ هو رد الأشعري على الجبائي وفي آخره فانقطع الجبائي وتاب الأشعري عن الاعتزال وأخذ في نقض قواعد المعتزلة وهو أظهر مما في المواقف وأول شرح العقائد انه ناظره في ثلاثة اخوة مات أحد هم مطيعا والاخر عاصيا والثالث صغيرا أو أزمه في قول العاصي يا رب لم تمنني صغيرا الثلاث أعصى لك أمرا فلا أدخل النار لما يتخيل ان لهم رفع الالزام به بان امانته للصغير في صغره للعلم بانه لو بلغ لكفر وأضل غيره فأمانته لمصلحة الغير سيما اذا كان الغير كثير الظهور ورجحانه وليس في ابقاء العاصي ذلك كما تصدى أبو الحسن لرفع الالزام به عن شيخه الجبائي بعد أربعة أدوار أو أكثر لكنه تحكم كافي التفسير الكبير ويلزمهم منع النفع عن الاجنباء له لا صلاح غيره وهو ظلم عندهم فان مذهبهم وجوب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم كافي شرح العضدية وانه لو منعه لذلك فكيف لم يمت قبل البلوغ فرعون ووزرادشت وغيرهما من المصلين لاصلاح كثير من المؤمنين كافي التبصرة وشرح المقاصد فلا وجه لما قيل ان الجبائي ان يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصل آخر موجه بالنسبة الى شخص آخر فاعلمه كان امانة الاغ الكافر موجه لكفر أبويه وأخيه الكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياتهم فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوات الاصلح له لعله كان في نسله صلحاء كان الاصلح لهم إيجادهم فلرعاية الكثيرين فأت الاصلح واذا تأملت ماذا كرت ظهورك ان المصنف أعرض عن هذه المناظرة وقابها في صورة أخرى مفروضة لا تطابق مقصوده عليها ويقرب من هذا سياق ابن التماساني في شرح اللمع حيث قال وقد أزمهم الاصحاب فبين أمانته الله صغيرا وفيه حرمانه ما يترتب على التكليف من الثواب الجزيل فان قالوا علم الله منه انه لو بلغ وكلفه لما آمن قائلنا فيلزمكم أن يمت الله تعالى سائر الكفار دون البلوغ لعله انهم لا يؤمنون فهو أصلح لهم من ابقائهم وتخليد هم في النار اه وسيق النسفي في الاعتماد ثم يقال لهم صبي عاش حتى بلغ وأسلم وختم بالاسلام وصبي مات في صغره وصبي بلغ وكفر وارثه بعد الاسلام فلم أبق الصبي الاوّل فان قالوا لانه أصح له فانه ينال بالاسلام وما أتى به من الطاعات الاجر العظيم قيل لم لم يبق الثاني فان قالوا لان ذلك أصح له لانه تعالى علم انه لو بلغ لكفر واستحق الخلود في النار فكانت امانته صغيرا أصح له قيل لهم لم لم يمت الثالث كما أمان الثاني ولان انفصال لهم عن هذه ألبنة فتأمل

* (فصل) * ومن أجوبة الماتريديّة في الرد عليهم من النقل والعقل أما الاولى في قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو لم يكن في مقدوره ما لو فعل بهم لا آمنوا لم تكن لهذه الآية فائدة ادعاء قدرة ومشيئة ليستاله كفعل المتكاف الذي يتخلى بما ليس فيه وقوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض ففي الآيتين دليل على بطلان القول بالاصح اذ عندهم كل ما يفعله تعالى عليه أن يفعل كذلك في الحكمة وكل من فعل ما عليه فعله فانه لا يوصف بالفضل والافضل فمقتضى مذهبهم لا يكون من الله تعالى تفضيل لبعض الرسل وهو خلاف النص والسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم ولو أراد الله تعالى بالنملة صلاحا ما أنبت لها جناحا والحديث صحيح من رواية علي رضي الله عنه وبالوجود فان الله تعالى فعل بالكافر مالا صلاح له فيه بل فيه مفسدة حيث أبقاه الى وقت بلوغه وركب فيه العقل مع علمه بأنه لا يؤمن بل يكفر ولا شك أن امانته في صغره وعدم تمييزه أصح له اذ علم انه يكفر عند بلوغه واعتدال عقله وكذا من عاش مدة على الاسلام ثم ارتد بعد ذلك فان بقاءه مع علمه بانه يرتد ليس بمصلحة له وقد فعل ذلك ولو كان تعالى قبض روحه

قبل ارتداده بساعة لكان أصلح له وكذا ابقاء الكافرين وإيلاهم ليزدادوا اثماً وبالاجماع فان المسلمين وأهل الأديان كلهم يطلبون المعونة من الله تعالى على الطاعات والعصمة عن السيئات وكشف ما بهم من البليات وقد نطق النص بذلك ثم الحال لا يخلو ان كان ماسألوا من المعونة والعصمة آتاهم الله تعالى أولم يؤتمهم فان كان آتاهم فسؤالهم سفه وكفران للنعم اذ السؤال لما كان عند العقل لمالم يكن موجودا فيسئل كان الاشتغال بالسؤال الحاقا لهذه النعمة الموجودة بالمعدوم وجل تعالى أن يأمر في كتبه المنزلة على الانبياء أن يشتغلوا بما هو سفه وكفران للنعمة وان لم يؤتمهم فلا يخلو اما أن يجوز له أن لا يؤتمهم أولا يجوز فان كان لا يجوز له أن لا يؤتمهم بل يجب عليه على وجه كان بمنعه ظالمًا وكان السؤال في الحقيقة كآثمهم فالوا اللهم لا نطلبنا بمنع حقنا المستحق علينا ولا نجبر علينا ومن ظن أن الانبياء والاولياء اشتغلوا بمثل هذا الدعاء فقد كفر من ساعته وان كان يجوز أن لا يؤتمهم ذلك فقد بطل مذهبهم وبالمعقول ففيه تسفيه الله تعالى في طلب شكر ما أدى اذا لشكر يكون على الافضال دون قضاء الحق وتناهي قدرة الله تعالى حيث لا يقدر على أن يفعل بأحد أصلح مما فعل ولم يسبق في مقدوره ولا في خزائن رحمته أنفع لهم مما أعطاهم وإبطال منة الله تعالى على عباده بالهداية حيث فعل ما فعل على طريق قضاء حق واجب عليه ولا منة في هذا فيكون الله تعالى بقوله والله ذو الفضل العظيم وبقوله بل الله يمن عليكم ان هذا لكم للإيمان متعلفا اذ لا فضل ولا منة في قضاء مستحق عليه وبالله التوفيق (فان قيل مهـ ما قدر) سبحانه وتعالى (على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب) ومنعهم الأصلح (كان قبحا لا يليق بالحكمة) تعالى الله عن ذلك (قلنا القبيح) لغة (مالا يوافق الغرض) وهو الغاية التي يتجرى ادراكها (حتى انه قد يكون الشيء قبحا عند شخص) لامر ما (حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد هـ ما دون الآخر) فلما يتم قبح الشيء وحسنه بموافقة الأغراض (حتى) انه قد (يستقيم قتل الشخص أولياؤه) بنصب اللام من قتل على انه مفعول وأولياؤه فاعل مؤخر والضمير عائذ على الشخص (ويستحسنه أعداؤه) في تفاوت الأغراض اختلاف الاستقباح والاستحسان (فان أريد بالقبيح) الذي ترتب من عدم رعاية الأصلح (مالا يوافق غرض الباري سبحانه) ونعالي (فهو محال اذ لا غرض له) تعالى (فلا يتصور منه قبيح) بهذا المعنى وهذا (كالا يتصور منه ظلم اذ) هو المالك المطلق والخلق خلقه والمالك ملكه ومعنى الظلم مجاوزة الحدود والتصرف في غير المالك و(لا يتصور منه التصرف في ملك الغير) لانه في الحقيقة لا غير فيكون له ملك (وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه) تعالى (محال وهل هذا الا مجرد تشبه بخلافه النفس يشهد بخلافه ما قدر فرضناه من مخاصمة أهل النار) في مسئلة الصبي والبالغ وفي الاعتماد للنسبي وليس منع الأصلح بخلاف لان منع ما كان منعه حكمة وهو حق المانع لاحق غيره قبله بل يكون عدلا ثم الجود انما يتحقق بالافضال لا بقضاء الحق المستحق وعندهم لا افضال بل كل ذلك قضاء حق واجب عليه الغير فلا يتصور عندهم تحقيق الجود وعندنا بما يعطى جواد متفضل وبما يمنع كاهو حقه عادل اه ولما كان من مذهب الاعتزال ان ترك رعاية الأصلح يخل بيجب تنزيهه تعالى عنه وكان من الجواب لهم انه ليس يلزم في غمائم البكرم ونفي البخل بالنسبة للسيد بلوغ أقصى الغايات الممكنة في الاحسان الى كل عبد بل هو سبحانه الحكيم يفعل ما هو مقتضى حكمته الباهرة من الاعطاء لمن يشاء والمنع ان يشاء دون ايجاب بسبب الاختيار والمشيئة كما قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء نعرض المصنف لذكر الحكيم بقوله (ثم الحكيم) في أسمائه تعالى (معناه العالم) قاله ابن الاعرابي زاد غيره (بحقائق الاشياء) كما هي هي ولا يعلم كنه حقائق الاشياء غيره فهو الحكيم المطلق وبطلق أيضا (على القادر على احكام فعلها) باحسان العمل واتقان الصنع (على وفق ارادته) فالعنى الاول يرجع الى العلم والثاني

فان قيل مهم ما قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبحا لا يليق بالحكمة قلنا القبيح مالا يوافق الغرض حتى انه قد يكون الشيء قبحا عند شخص حسنا عند غيره اذا وافق غرض أحد هـ ما دون الآخر حتى يستقيم قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه فان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال اذ لا غرض له فلا يتصور منه قبيح كالا يتصور منه ظلم اذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير وان أريد بالقبيح مالا يوافق غرض الغير فلم قلتم ان ذلك عليه محال وهل هذا الا مجرد تشبه بخلافه ما قدر فرضناه من مخاصمة أهل النار ثم الحكيم معناه العالم بحقائق الاشياء القادر على احكام فعلها على وفق ارادته

الى القدرة ولذا قالوا الحكيم ذو الحكمة وهي عبارة عن كمال العلم واحسان العمل واتقان الصنع وقال ابن التلمساني الحكيم هو الذي يفعل على وفق ارادته وعلمه ويرجع معناه الى صفة العلم والقدرة وفي الاسماء والصفات لعبد القاهر البغدادي الحكيم هو العالم بالمستور الخفي على غيره فهو من الاوصاف الثابتة له في الازل لانه في الازل كان عالما بجميع المعلومات على التفصيل وقبل هو الحكم لا فعاله على اتقانها أو هو الممتنع عن الفساد فهو اذا من الاوصاف التي استحقها بفعله ولا يكون حينئذ من أوصافه الازلية وعلى المعنى الآخر من أوصافه المشتقة من أفعاله وقد اختلف في معنى الحكيم فقال أصحابنا الحكيم في فعله من أصاب مراده على حسب قصده وعند المعتزلة من كان في فعله منفعة له أو غيره اهـ (وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح) والصالح للعباد ومن أصول المعتزلة حمل الغائب على الشاهد وقد رد عليهم المصنف ذلك بقوله (وانما الحكيم منا) أي اذا أطلق الحكيم على أحدنا أريد به ذو الحكمة وهي اصابة الحق بالعلم والعمل فهو (براعي الاصلح) والصالح (نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء) جيلا (وفي الآخرة ثوابا) خريلا (أو يدفع به) أي بمراعاة الاصلح (عن نفسه) مضرة عاجلة أو آجلة (رأفة) لها (ورحة) عابها (وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال) وقد أظهرنا فساد قول المعتزلة من أن الحكمة ما كان موضوعا لطلب منفعة أو لدفع مضرة بوجوه كثيرة ليس هذا محل ذكرها وبالله التوفيق (الاصل الثامن أن معرفة الله سبحانه) بتوحيده واتصافه بصفات الكمال وطاعة أو امره (واجبة) على كل مكلف اتفاقا ولكن وجوبها عند أهل الحق (بإيجاب الله تعالى وشعره) بواسطة رسوله الكرام (لأبالعقل) أي مما يجب الايمان به أن العقل لا يستقل بأدراك المؤاخذة الشرعية المتعلقة بالفعل والترك فلا تحسن ولا تقبح بالعقل وهذا الاصل هو الملقب بالتحسين والتقبيح العقلين وعليه يترتب ما ذكره المصنف قبل هذا في الاصلين من مسألة التكليف وإيلاهم البهائم ولذا قيل ان تقديم هذا البحث عليهما كان أحسن وقد لاحظ ذلك ابن الهمام في المسامرة فأورد السك في أصل واحد وحاصل الكلام فيه أن أهل السنة والجماعة من الأشاعرة اتفقوا على أن الأفعال توصف بالحسن والقبح لكن لاندواتها ولا لوصافها ولا لاعتبارات تلحقها وانما توصف من حيث تعلق خطاب الشرع بها فان تعلق بها نهى فهي قبيحة فاذا القبح مانهى الشارع عنه وان لم يتعلق بها نهى فهي حسنة فاذا الحسن مالم ينه الله عنه فالحسن راجع الى كون الفعل لم يتعلق به نهى والقبح راجع الى كون الفعل تعلق به نهى فنفى الفعل أو جوب له هذا الحكم من الحسن والقبح الذي هو محل النزاع (خلافا للمعتزلة) جهوهم وللماتريدي على ما سألني بيان أقوالهم في ذلك والدليل عليه من النقل والعقل ولما كان الدليل النقل الذي هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث يحمّل العذاب الدينيوي ويحمّل العذاب الاخرى أعرض عنه ونسك بدليل العقل فقال (لان العقل) اذا كان موجبا (ان أوجب الطاعة) لله تعالى (فلا يخلوها ما أن يوجبها لغير فائدة) عاجلة أو آجلة (وهو محال فان العقل لا يوجب العتب) وهو مالا فائدة فيه (واما أن يوجبها) أي الطاعة (للفائدة وغرض وذلك لا يخلوها ما أن يرجع) ذلك الغرض (الى المعبود) جل وعز (وذلك محال فانه) تعالى (يتقدس) ويتنزه (عن الاغراض والفوائد) اذ الغرض هو الحامل للفاعل على تحصيل كمال عذره أو به أو دفع نقص كذلك وكل ذلك يستحيل على الباري جل وعز (بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سبيل) أي متساويان (واما أن يرجع الى غرض العبد وهو محال) أيضا (لانه) لا يخلوها ما أن يكون في الحال أوفى المسأل ومن المعلوم البين انه (لا غرض له في الحال بل يتعب به) ويقع في تكليف ومشقة (وينصرف عن الشهوات) النفسية (بسببه) أيضا ليس له غرض في المسأل لانه (ليس في المسأل) أي في الآخرة (الا الثواب والعقاب) على الطاعة والعصيان (ومن أين يعلم) للعبد البناء للمفعول

وهذا من أين يوجب رعاية الاصلح وانما الحكيم منا راعي الاصلح نظرا لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الآخرة ثوابا أو يدفع به عن نفسه آفة وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال * (الاصل الثامن) ان معرفة الله سبحانه وطاعته واجبة بإيجاب الله تعالى وشعره لأبالعقل خلافا للمعتزلة لان العقل وان أوجب الطاعة فلا يخلوها ما أن يوجبها لغير فائدة وهو محال فان العقل لا يوجب العتب واما أن يوجبها لغير فائدة وغرض وذلك لا يخلوها ما أن يرجع الى المعبود وذلك محال في حقه تعالى فانه يتقدس عن الاغراض والفوائد بل الكفر والايمان والطاعة والعصيان في حقه تعالى سبيل واما أن يرجع ذلك الى غرض العبد وهو أيضا محال لانه لا غرض له في الحال بل يتعب به وينصرف عن الشهوات بسببه وليس في المسأل الا الثواب والعقاب ومن أين يعلم

واللام مفتوحة (ان الله تعالى) (يثيب) أي يجازي (على المعرفة والطاعة ولا يعاقب عليه) أي على كل منهما ولا طريق الى العلم بذلك (مع أن الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل) يعرفه (ولابه) أي بالعبد (لأحدهما اختصاص وانما عرف تمييز ذلك) من بعضه (بالشرع) على لسان الرسل ثبت بذلك أن الموجب هو الشرع لا العقل ومنهم من أخذ هذه المسئلة بالمقايسة بين الشاهد والغائب وقد رد عليه المصنف بقوله (ولقد زل) أي وقع في الزلل (من أخذ هذا من المقايسة بين الخالق والمخلوق حيث يفرق المخلوق) ويميز (بين الشكر والكفران) والشكر هو تصور النعمة واظهارها والكفران نسيان النعمة وسترها (لما له من الارتياح) والانبساط (والاهتراز) والاهتدشاش (والتلذذ بأحدهما دون الآخر) وغاية ما يقال فيه انه يرجع الى ملاءمة الطبع وليس هذا محل النزاع وقال أبو الخير القزويني من شرط الموجب أن يكون حيا عالما ملكا قادرا على الثواب والعقاب والعقل عرض يستحيل أن يتصف بصفة ما وأيضا فان العقل لو صلح للإيجاب بشئ لصلح للإيجاب جميع الواجبات وأيضا نحن نرى فعلين متماثلين وأحدهما حسن والآخر قبيح كالوطء نكاحا والوطء سفاحا والقتل ابتداء والقتل احتذاء فدل على أن الحسن والقبح باثبات الشرع فقط اه وأوسع الكلام في ابطال هذه المسئلة ابن التلمساني في شرح الجمع فقال اعلم ان الحسن والقبح يطلقان باعتبارات ثلاثة الاول الحسن هو الملائم للغرض والقبح هو المخالف للغرض والملاءمة ترجع الى ميل النفس والطبع وهما بهذا الاعتبار يرجعان الى أمر عر في مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال وتفسير الحسن والقبح بهذا الاعتبار لا نزاع فيه الثاني الحسن كل صفة كمال كالعلم بنوعه والقبح ضده كالجمل بنوعه وهذا عقلي لا نزاع فيه أيضا الثالث الحسن ما ينال فاعله الثناء من الله تعالى والثواب أو اللوم والعقاب على تركه في الدنيا والآخرة والقبح ضده وهذا محل النزاع فالاشعرية تقول ان ذلك يرجع الى وقوع جائز غيبي ووقوع الجائزات الغيبية لا يمتد الى اليه الا بانباء الصادق عادة والمعتزلة والخوارج والكرامية تقول ان البارئ تعالى حكيم وان الحكيم لا يفعل ولا يأمر ولا ينهى الا على وفق الحكمة والبارئ لا يتنفع ولا يتضرر فتعين حصر الصلاح فيما يرجع الى جلب نفع للعبيد أو دفع ضرر عنهم قالوا واذا كان مضمون الفعل مصلحة خاصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجح فعله على تركه وان كان مضمونه مفسدة خاصة أو راحة فالحكيم لا بد أن يرجح تركه على فعله وان استوت جهة المصلحة والمفسدة فيه فوجب ذلك التخيير فاذا وقفنا بقولنا على شئ من ذلك اما بضرورة أو بنظر حكمنا به وان وقفت العقول عن ادراك شئ من ذلك تلقيناه من الشارع فالشرع مخبر عن حال المحل كالحكيم الذي يخبر عن هذا العقار انه بارد أو حار لانه يثبت حكما في المحل وعلى هذا الاصل بعسر عابهم القول بالقبح ثم قسموا الافعال الى ثلاثة أقسام منها ما يدرك حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ما يدرك حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يستقل العقل بادراك حسن فيه ولا قبح حتى يرد الشرع فيه كحسن صوم آخر يوم من شهر رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقد تمسك الاصحاب في الرد عابهم بالمناقضة العرفية والمذهبية والعقلية فاما العرفية فقالوا ادعيت ادراك حسن بعض الافعال وقبحها بضرورة العقل وحكم الضرورى أن لا تختلف فيه العقلاء عادة وعرفا ونحن نخالفكم ولا يمكنكم حل ذلك على العناد فان العادة تحيل مثل ذلك من الجاء الغفير مع توالي العصور ورم الدهور قالوا انما لم نخالفكم في شئ البتة فانا نحسن جميع ما تحسنونه ونقبح جميع ما تنقبحونه وانما الخلاف في المدرك فنحن نقول انه من العقل وأنتم تقولون انه من الشرع ولا يبعد الاختلاف في المدرك بعد الاتفاق على أصل الحكم كالختلافكم مع الكعبي في ان خبر التواتر يفيد العلم ضرورة أو نظرا وأجاب الاصحاب بوجهين أحدهما انما لم تتفق قط في صورة

أن الله تعالى يثيب على المعصية والطاعة ولا يعاقب عليهما مع ان الطاعة والمعصية في حقه يتساويان اذ ليس له الى أحدهما ميل ولا به لأحدهما اختصاص وانما عرف تمييز ذلك بالشرع ولقد رل من أخذ هذان المقايستين الخالق والمخلوق حيث يفرق بين الشكر والكفران لما له من الارتياح والاهتراز والتلذذ بأحدهما دون الآخر

الافى اللفظ والحسن منا ومنكم مقول بالاشتراك اللفظي فحين نقول انه يرجع الى تعلق الخطاب والقول ولا يكتسب المقول من القول صفة كالا يكتسب العلوم من العلم صفة وأنتم تزعمون انه صفة في المحل نفسه أو تابعة له في الحدوث عند الجمهور منكم ونحن ننفي القسمين معاً الثاني ان الانسليم الكلية فانه يحسن عندنا من الله تعالى ايلام البرايا من غير جرم سابق ولا التزام عوض لاحق وأنتم لا تقضون بحسنه من الله تعالى الا باحد الامرين فلم تنفق في كل صورة وأما المناقضة المذهبية فقالوا ادعيتم أن الايلام قبيح وانه يحسن للنفع الراجح وادعيتم أن الكذب قبيح وأنه لا يحسن في النفع الراجح ومن صور ذلك أن يكون فيه نجاة نبي فقال أبو هاشم التزم التسوية بين صورتين واحكم ان الكذب يحسن في مثل هذه الصورة فقبل له اذا قلت ان من جنس الكذب ما يوصف بالحسن ومن أصلك ان كل حسن يصح من الله فعله والمتكلم على أصلك من فعل الكلام لا من قام به فجوز أن يخالف الله تعالى كذباً نافعا ويتصف به فتبطل ولم يجد جواباً وأما المناقضة العقلية وهو ان القتل ابتداء كالقتل بناء فانه ممتنع وان في الصورة والصفة بدليل أن الغافل في المستند فيهما لا يفرق بينهما وقد قضيت بهجته ابتداء وبحسنه بناء وحكم المثليين أن لا يفترقا في صفات النفس ولا ما يلزم النفس والمعتزلة شبه الاولى قالوا ان العقلاء مجمعون على تحسين الصدق الذافع وتقبيح الكذب الضار والظلم الذي لا ينتفع به الظالم وتحسين شكر المنعم وانقاذ الهلكى والفرق قالوا وقد اعترف بذلك من ينفي الشرائع من البراهمة فدل على انه من موجبات العقول قلنا ذلك يرجع الى الملازمة والمنافرة ونحن نسلمه ومحل النزاع غير ذلك وهو انه اذا فعل شيئاً من ذلك يناب عليه في الاخرة أو يعاقب على تركه وبمجرد العقل لا يمتدى لذلك وأما قولكم ان البراهمة حسنت بعقولها قلنا جهاول كجهلكم كآلهم فجهوا ايلام البهائم مطلقاً وأنتم تحسنونه بجناية سابقة أو التزام عوض لاحق الشبهة الثانية قالوا من له غرض يناله ان صدق أو كذب فانه يختار الصدق على الكذب ماذا الا لحسنه عقلاً قلنا موجب اعتقاد الشرائع قالوا نفرضه فحين لم يعتقد ذلك قلنا لا اعتقاده موجب مذهبكم قالوا نفرضه فحين نشأ في جزيرة ولم يتصل به شرع ولا حلال غيره من أرباب المذاهب قلنا اذا بالغتم في الفرض الى هذه الصورة فحينئذ يمنع ترجيحه للصدق والشبهة الثالثة قالوا لو حسن من الله كل شيء لحسن منه خالق المعجزة على يد الكاذب وحينئذ لا يميز النبي على المتنبى قلنا من صار من أصحابنا الى أن دلالة المعجزة عقلية فانه يمنع صدور ذلك على يد الكاذب لان الدلالة العقلية تدل لنفسها فلو وجدت غير دالة لانقلب الدليل شبهة والعلم جهلاً وقلب الاجناس محال ومن صار الى أن دلالتها عادية جوز صدورهما على يد الكاذب قال والجواز للعقل لا يمنع القطع بالدلالة بناء على استمرار العادة كما اننا نقطع بان كل انسان نشاهده مخلوق من أبو بن وان جوزنا خاقه من غير تردد في أطوار الخلقة وذلك الجواز لا يمنعنا من الجزم الشبهة الرابعة قالوا لم يكن الكذب قبيحاً لعينه لجواز أن يخالف الله تعالى كذباً ويتصف به قلنا هذا لازم أصلكم فانكم تزعمون أن المتكلم من فعل الكلام ونحن نقول المتكلم من قام به الكلام وكلام الله تعالى أزلى متصف بالصدق ويستحيل وصفه بالكذب لما فيه من النقص اه وقال شارح الحاجبية لو حسن الفعل أوفى لذاته لما اختلف لان ما بالذات لا يختلف لكنه قد اختلف كالقتل ظمناً واحداً والضرب تعذيباً وتأديباً وأيضاً لو حسن الفعل أوفى لغير الطلب لم يكن تعلق الطلب لنفسه لتوقفه على أمر زائد على ذلك التقدير وهو الحسن والقبح والتالى باطل لما يلزم عليه من تخلف الصفات النفسية فالمقدم مثله اه

* (فصل) * وحاصل ما في المسامرة وشرحه ما نصه لا نزاع في استقلال العقل بادرالك الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل والعدل والظلم ورد شرعاً أم لا وكذا بمعنى ملازمة الفرض وعدمها كقتل زيد بالنسبة الى أعدائه وأولياؤه وفاقاً منا ومن المعتزلة وانما النزاع باستقلاله بدروكه في حكم الله تعالى

فقلت المعتزلة نعم يحرم العقل بثبوت حكم الله تعالى في الفعل بالمنع على وجه ينتهض سببا للعقاب اذا أدرك
 قبحه و بثبوت حكمه تعالى فيه بالاجاب له والثواب بفعله والعقاب بتركه اذا أدرك حسنه على وجه يستلزم
 تركه فبحا شكر المنعم بناء منهم على أن للفعل في نفسه حسنا وقبحا ذاتيين أى يقتضيهما ذات الفعل كما
 ذهب اليه قدمائهم أولا لجل صفة فيه حقيقة توجبها له كما ذهب اليه الجبائية وبأنه قد يستقل بتركهما
 العقل فيعلم حكم الله تعالى باعتبارهما فيه وقد لا يستقل فلا يحكم فيه بشئ حتى يرد الشرع وقالت الاشاعرة
 قاطبة ليس للعقل نفسه حسن وقبح ذاتيان ولا لصفة توجبهما وانما ورد الشرع باطلاقه وقبحه ووروده
 بحضاره واذا ورد بذلك حسنه أو قبحه بما هذا المعنى فماله بعد وورد الشرع بالنسبة الى الوصفين كماله قبل
 ووروده فلا يجب قبل البعثة شئ لا ايمان ولا غيره ولا يحرم كفر وقالت الخنفيه قاطبة بثبوت الحسن والقبح
 للعقل على الوجه الذى قالته المعتزلة ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على اثبات الحسن والقبح للفعل من
 القول بوجوب الاصلح ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في ايلام الاطفال والبهاائم والعقاب
 بالمعاصي ان مات بلا قوة بناء على منع كون مقابلاتها خلاف الحكمة بل قالوا ما ورد به السمع من وعد
 الرزق والثواب على الطاعة وألم المؤمن والطفل حتى الشوكة يشاكها محض فضل وتطول منه لا بد من
 وجوده لو عده وما لم يرد به سماع كتعويض البهاائم على آلامها لم نحكم بوقوعه وان جوزناه عقلا ولا
 اعلم أحد منهم جوز عقلا تكليف مالا يطاق فهم في هذا الخالفون للاشعرية ومع القول بالحسن والقبح
 العقابيين اختلفوا هل يترتب على العلم بثبوت أحدهما أن يعلم حكم الله في ذلك الفعل تكليفي فقال الاستاذ
 أبو منصور الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند نعم يعلم على هذا الوجه وجوب الايمان بالله وتعظيمه وحرمة
 نسبه ما هو شنيع اليه تعالى كالكذب والسفه ووجوب تصديق النبي وهو معنى شكر المنعم وروى
 الحاكم الشهيد في المتقى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من
 خلق السموات والارض وخلق نفسه وسائر مخلوقاته وعنه أيضا لو لم يعث الله رسولا لوجب على الخلق
 معرفته بعقولهم ونقل هؤلاء مذهب المعتزلة على خلاف المذهب الاول قالوا العقل عندهم اذا أدرك
 الحسن والقبح يوجب بنفسه على الله وعلى العباد مقتضاهما وعندنا معشر الخنفيه الموجب لمقتضى
 الحسن والقبح هو الله تعالى يوجب على عباده ولا يجب عليه شئ باتفاق أهل السنة والعقل عندهم آله
 يعرف به ذلك الحكم بواسطة أن يطلع الله على الحسن والقبح الكائنين في الفعل واذا لم يوجب العقل ذلك
 لم يبق دليل على الحكم للأفعال من ذلك وغيره الا السمع وقد قام دليل السمع على عدم تعلق الحكم
 بالعباد قبل البعثة قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الاستدلال انه نفي العذاب المطلقات في
 الدنيا والآخرة وذلك نفي لازم الوجوب والحرمة وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم وحل بعضهم
 العذاب في الآخرة على عذاب الدنيا وهو مدفوع بأنه تخصيص بغير دليل وخلاف مقتضى اطلاق لفظ
 العذاب بلام موجب يقتضى التخصيص اهـ (فان قيل) من طرف المعتزلة ليس تخصيص العذاب في الآخرة
 بعذاب الدنيا خلاف مقتضى الاطلاق فلا موجب بل هو خلاف له موجب عقلي وهو ان الواجبات كالنظر
 المؤدى الى الايمان بوجوب الباري تعالى و وحدانيته لو لم يكن عقلا يلزم الدور واذا وجب النظر المؤدى
 الى الايمان عقلا وان لم يرد الشرع وجب الايمان عقلا لان العلم بوجوبه لازم للنظر الصحيح المؤدى اليه
 الذى هو أول واجب ويلزم من وجود الملزوم وجود اللازم أما الملازمة الثانية فلان وجوب الوسيلة عقلا
 من حيث هي وسيلة يقتضى وجوب المقصود كذلك وأما الملازمة الثانية فقد أشار اليها المصنف بقوله (فاذا
 لم يجب النظر والمعرفة الا بالشرع) أى اذا حصرتم مدارك الاحكام في الشرع المنقول دون قضايا العقول
 (والشرع لا يستقر ما لم ينظر المكاف فيه فاذا) أظهر الرسول معجزته ودعا الخلق الى النظر فيها يعلم صدقه
 (قال المكاف للنبي ان العقل ليس بوجوب على) أى لا يجب على النظر الا بشرع مستقر (و) اما (الشرع)

فان قيل فاذا لم يجب النظر
 والمعرفة الا بالشرع والشرع
 لا يستقر ما لم ينظر المكاف
 فيه فاذا قال المكاف للنبي
 ان العقل ليس بوجوب على
 النظر والشرع

بهاو بالموت تعظيم ما وراءهم ونحو ذلك الموت الحقيقي قلت وفيه نظر يحتاج الى تأمل وقد يقال في
 الاعتراض على هذا التقدير ان مجرد تجويز العقل صدق ما يقول النبي ليس ملزوما عقليا للنظر ولا استحاث
 الطبع ملزوما عقليا أيضا لا مجرد ولا مع التجويز المذكور بل قد لا ينساق المكاف الى النظر بسبب علة
 الشهوة على استحاث الطبع مع قوة النفس المانعة عن الانقياد ومع سهوها عن النظر في العواقب ويعود
 المحذور وهو لزوم الاخام وحاصله منع الملازمة وقد يجاب بانه مكاف لما قرر ان مستند حكم العقل بالزوم
 اطراف العادة ويجرد التجويز العقلي لا يقدح في العلم بالزوم المستند ذلك العلم الى العادة وقد يجاب عن
 تمسكهم بلزوم الاخام بان مقتضى ما ذكرتم من التمسك هو وجوب النظر المستلزم لوجوب الايمان عند
 دعوة النبي اليه وبه نقول وهو لا يفيد وجوب النظر على المكاف بلا دعوة من النبي ولا اخبار أحده بما
 يجب الايمان به وهو مطلوبكم وحاصله ان ما أفاده دليكم محل وفاق ولم يفد مطلوبكم الذي هو محل النزاع
 ثم أشار المصنف الى ابطال ايجاب العقل فقال (ومعنى كون الشيء واجبا أن في تركه ضررا) ويكون تاركه
 ملوما (ومعنى كون الشرع موجبا لانه معرف للضرر المتوقع) في تركه (فان العقل) بمجرد (لا يهدى)
 أي لا يرشد (الى الهدف) كونه هدفا (للضرر بعد الموت عند اتباع الشهوات) والملاذوذات (فهذا معنى)
 ايجاب (الشرع والعقل وتأثيرهما في تقدير الواجب ولولا خوف العقاب على ترك ما أمر به) ورجاء الثواب
 على فعل ما أمر به (لم يكن الوجوب ثابتا) في الحقيقة (اذلا معنى للواجب الاما يرتبط) أي يتعلق (بتركه
 ضرر في الاستخارة) فهذا هو محل النزاع والحاصل ان كل الواجبات تثبت ابتداء جبريا بحكم المالكية
 المقتضية لاستحقاق امتثال الامر والنهي دون أمر يتوقف عليه الوجوبات بل هي متعلقة أزلا بمتعلقاتها
 من أفعال العباد دون ترتيب ولكن يتوقف تعلقها بالتجيز على فهم الخطاب بالابلاغ وقد تحقق كل ذلك
 في حق من أخبره بذلك الايجاب بخبر لا تنفاه الغفلة عنه بذلك الاخبار غير ان هذا التعلق التجيزي قد
 يكون تعلقا بالواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه النبوة وقد يكون تعلقا بغير ذلك النظر
 من الواجبات فاما تعلق الوجوب بالنسبة الى غير الواجب الذي هو النظر في دليل صدق المبلغ في دعواه
 النبوة من الواجبات فانه يتحقق بعد ثبوت صدقه في دعوى النبوة وأما تعلق الوجوب في النظر في المعجزة
 فبمجرد الاخبار بذلك الوجوب لا يقدر المخاطب بالخبر في عدم الالتفات اليه بعدما جمع له من الابلاغ
 وآلة الفهم وهو العقل المجوز لما ادعاه المخبر لانه أي عدم الالتفات اليه بعدما جمع له من الامرين
 جرى على خلاف مقتضى نعمة العقل فان مقتضاها استعمالها في جلب ما ينفع ودفع ما يضر فلا يعذر في
 عدم الالتفات المذكور وبه يندفع الاعتراض بلزوم الاخام وللمصنف رحمه الله تعالى في كتاب الاقتصاد
 كلام موضح لهذا المحل لمخصه ان الوجوب معناه رجحان الفعل على الترك لدفع ضرر في الترك موهوم
 أو معلوم والواجب هو الله تعالى لانه المرجح ومعنى قول الرسول ان النظر في المعجزة واجب هو انه مرجح
 على تركه بترجيح انه اياه فالرسول يخبر عن الترجيح والمعجزة دليل صدقه في اخباره والنظر بسبب لمعرفة
 الصدق والعقل آلة للنظر وفهم معنى الخبر والطبع مستحث على الحذر عن الضرر بعد فهم المحذور
 بالعقل وبهذا تبين ان مدخل العقل من جهة انه آلة للفهم لانه موجب * (تنبيه) * قال ابن الهمام
 اعلم أن محل الاتفاق في الحسن والقبح العقليين ادراك العقل قبح الفعل بمعنى صفة النقص وحسنه بمعنى صفة
 الكمال وكثيرا ما يذهل أكاره الاشاعرة عن محل النزاع في مسئلتى التحسين والتقبيح العقليين لسكون
 ما يشعرون النفس ان لا تحكم للعقل بحسن ولا قبح فذهب لذلك عن خاطرهم محل الاتفاق حتى يخبر كثير
 منهم في الحكم باستحالة الكذب عليه تعالى لانه نقص حتى قال بعضهم ونعوذ بالله ممن قال لا تتم استقالة
 النقص عليه تعالى الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقبح العقلي وحتى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في
 تنزيه الرب جل جلاله عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب عندنا لا يقع لعينه وحتى قال صاحب التلخيص

ومعنى كون الشيء واجبا
 ان في تركه ضررا ومعنى
 كون الشرع موجبا
 أنه معرف للضرر المتوقع
 فان العقل لا يهدى الى
 الهدف للضرر بعد الموت
 عند اتباع الشهوات فهذا
 معنى الشرع والعقل
 وتأثيرهما في تقدير الواجب
 ولولا خوف العقاب على
 ترك ما أمر به لم يكن
 الوجوب ثابتا اذلا معنى
 للواجب الاما يرتبط بتركه
 ضرر في الاستخارة

الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وقال صاحب المواقف لم يظهر له فرق بين النقص في الفعل والقبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي اه وكل هذا منهم للغملة عن محل النزاع حتى قال بعض محقق المتأخرين منهم وهو السعدي في شرح المقاصد بعدم ما حكى كلام هؤلاء المذكورين مانعه وأنا أتعجب من كلام هؤلاء المحققين كيف لم يتأملوا ان كلامهم هذا في محل الوفاق لا في محل النزاع اه قال ابن أبي شريف فان قيل محل النزاع ومحل الوفاق انهما في أفعال العباد لا في صفات البارئ سبحانه قلت الاختلاف بين الاشاعة وغيرهم في ان كل ما كان وصف نقص في حق العباد فالبارئ تعالى منزّه عنه وهو محال عليه والكذب وصف نقص في حق العباد فان قيل لانسلم انه وصف نقص في حقهم مطلقا لانه قد يحسن بل قد يجب في الاخبار لسائل عن موضع معصوم يقصد قتله عدوانا قلنا لا خفاء في أن الكذب وصف نقص عند العقلاء وخروجه لعارض الحاجة للعاجز عن الواقع الابه لا يصح فرضه في حق ذي القدرة الكاملة الغني مطلقا سبحانه فقد تم كونه وصف نقص بالنسبة الى جناب قدسه تعالى فهو مستحيل في حقه عز وجل

* (فصل) * وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل هو منهك المحدث وأما الصوفي فيقول الافعال كلها نسبتان نسبة التكوّن ونسبة التكليف أما نسبة التكوّن فعامّة لما تقدم من ان الافعال كلها فعل الله تعالى وقد قال تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقوله كن فيكون فالافعال بهذه النسبة لا توصف بحسن ولا قبح لاستواء الابداد بل هي حسنة من حيث علم الفاعل وإرادته وأما نسبة التكليف وهي الطلب فهي مختصة بأفعال المكلف وهو الملك والجن والعاقل البالغ من الانس ومن المعلوم ان الطلب للشيء فرع العلم به ولا علم بالحقيقة الا لله تعالى فلا تكليف ولا طلب الا لله تعالى وقد انقسمت التكالييف الى طلب فعل وطلب ترك فماتعلق الطلب بفعله جعله الشارع حسنا بطلبه وماتعلق بتركه جعله الشارع قبيحا بطلب تركه وما لم يتعلق بتركه ولا بفعله جعله الشارع حسنا لسلامته من طلب الترك ولانه يرجع الى مطلوب الفعل بالنية ولا شك ان العقل لا يهتدى لوقوع ممكن والافعال كلها ممكنة أن تكون حسنة أو قبيحة باعتبار ما يعرض لها من تعلق الطلب وتعلق الطلب غيب فلا يعلم الا بالتوقيف السمي النبوي أو بما يؤل اليه فاذا الحسن والقبح لا يدرك بمجرد العقل فلا حسن ولا قبح عقلا وهو المطلوب والله أعلم (تكميل) قد بقي على المصنف ذكر معتقدين لاهل السنة والجماعة وهما مرتبان على ابطال التحسين والتقبيح العقليين ونحن نذكرهما هنا لتلاخول كتابنا عن زوائد الفوائد فنقول ومن معتقد أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعلا لا يفعل شيئا لغرض لانه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وهو محال لا يقال الغرض تحصيل مصلحة العبد لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه لم يصلح أن يكون غرضا ذاتيا للفعل لا امتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بان يكون تحصيل المصلحة بالنسبة اليه أولى لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة اليه وأيضا فقد ثبت انه تعالى قادر على أن يفعل ذلك الغرض من غير واسطة فعل والعبث عليه محال اجماعا واتفق عليه أهل السنة والجماعة الامانة الفخر الرازي عن أكثر الفقهاء من ظاهر قولهم حيث يشترطون في العلة الشرعية أن تكون بمعنى الباعث للشارع على شرع الحكم من جلب مصلحة ودفع مفسدة والصواب أن ما يقع من الفقهاء من الغرض والتعليل ليس كما يقع من المعتزلة فان الذي يقع من الفقهاء في الاحكام الشرعية العملية لما يقولون مثلا الحكم بالقصاص انما ورد من الشارع للزجر عن القتل وهذا هو الغرض منه حيث يطالبون ذلك فليس قصدهم بذلك انه مما يجب أن يكون كذلك عقلا وانما يعتقدون أن ذلك كذلك يجعل الشارع وان الشارع جعل على سبيل التكرم والاحسان الاحكام مرتبطة اما بجلب مصالح العباد أو دفع مفسداتهم لاعلى جهة الوجوب العقلي واستقراء جملة الشرع ذلك من تتبع أحكام الشرع أعطتهم تلك القواعد

المكينة وقال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى في الفقه الايسر لا يطلب الله لاحتياج من العباد شيئا انما هم يطلبون منه الخير فأشار بقوله الاخير الى أن تعليل الاحتياج بالمنفعة ودفع الضرر مبني على كون أفعاله تعالى وأحكامه معاملة بالاعراض وهو فاسد لاستلزام كونها علة لعلة الفاعلية والاحتياج اليها في العلية والله الغني عن العالمين والمحدث يقول اتفق السلف الصالح على انه تنزه عن ذلك وأما الصوفي فيقول ترتيب المسببات عن أسبابها حكمه الاسماء الالهية والمسببات وأسبابها مستوية بالنسبة الى العلم والارادة والقدرة ضرورة امكانها المقضى لتعلقها بذلك فما يصلح أن يكون مسببا عن شيء فمن حيث الحكمة الاسمائية حق وبهذا جاء الشرع ومن حيث الصفات المقضية للتكوين فلا سبب ولا مسبب لوجود ظهور الكل عن سبب الكل فلم يبق السبب الا من حيث ارتباط ظهور هذا عند ظهور هذا من حيث تعلق الاسماء بها على ما سبق به العلم وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون مع قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون يوضح لك المقصود فاعرفه الثاني ومما اتفق عليه أهل السنة والجماعة ان الصانع جل وعز خلقنا بمقتضى رحمته وكلفنا بمقتضى حكمته وجعل من أطاع له الجنة بمقتضى فضله ومن أطيع له النار بمقتضى عدله من غير أن يكون طاعة المطيع علة لاستحقاق ماله جعل واباية من أطيعه أيضا ماله جعل بل علة الجميع تخصيص ارادته وحكمته ومشيئته فلم تكن الاعمال الاعلام لا رباها الذين خلقت فيهم على ما يؤل اليه أمرهم من سعادة أو ضدها وقد اتفق جملة الشرع على أن الاعتماد على العمل شرك خفي ولو كانت الاعمال موجبة للثواب لكان الاعتماد عليها واجبا لا يكون مطلوب الترك والشرك مطلوب الشرك وفي الفقه الايسر للامام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وحق الله عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا فاذا فعلوا ذلك ففهمهم عليه أن يغفر لهم ويثيبهم عليه فأشار بالجملة الاخيرة الى أن الاعمال لو كانت سببا موجبا للثواب والعقاب لما تخلف واللازم باطل لثبوت العفو والمغفرة في البعض كما في التوبة اتفاقا وثبوت الهدم والاحباط عن عاش على الكفر ثم آمن أو على الايمان ثم كفر واشترط الموت على ذلك للاستحقاق بيطال الاستحقاق أصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحققه كما في شرح المقاصد والمحدث يتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم اعملوا فكل ميسر لما خلق له وقوله صلى الله عليه وسلم لن يدخل أحدكم الجنة بعمله قالوا ولا أنت يا رسول الله قال ولا أنا الا أن يتغمدني الله برحمته والاحاديث في ذلك كثيرة والصوفي يقول من تحقق بعبودية نفسه على انه لا شيء له يوجب الخطوة عند سيده الابطال والا لو كان شيء يوجب الخطوة غير الفضل لكان منازعا للسيد في سيادته فافهم والله أعلم (الاصول التاسع انه ليس يستحيل) ارسال الرسل (بعثة الانبياء عليهم السلام) مبشرين ومنذرين فهي جائرة عقلا وواقعة شرعا (خلافا للبراهمة) والصائبة والبراهمة طائفة من حكماء الهند يزعمون انهم على دين ابراهيم عليه السلام (حيث قالوا) باستحالة النبوة عقلا هكذا هو في كتاب الارشاد لامام الحرمين والمعلة أيضا وأبكار الافكار لا مدي ومن كتب الماتريديّة العمدة للنسفي والبداية للصابوني وغير هؤلاء وظاهر كلام الآمدي في غاية المرام يقتضي أن القائل بذلك بعض البراهمة فانه بعد ان نقل عن البراهمة والصائبة القول بامتناع البعثة قال الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم لا غير ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم اه قالوا (لا فائدة في بعثتهم) وارسالهم (اذ في العقل مندوحة عنهم) أي سعة وغنية من ندحت الشيء وسعته أي ان كان ما جاءت به الرسل مما يدرك بالعقل فلا يقبل ما يخالف العقل اذ هو حجة الله على خلقه وهذا باطل من وجوه الاثرل هو ما أشار اليه المصنف بقوله (لان العقل لا يهتدي) وفي بعض النسخ لا يهتدي في الموضوعين (الى الافعال النجبة في الآخرة) أي ان حظ العقل منه الجواز وأما الوقوع فيوجد من

* (الاصول التاسع) أنه

ليس يستحيل بعثة الانبياء

عليهم السلام خلافا للبراهمة

حيث قالوا لا فائدة في بعثتهم

اذ في العقل مندوحة عنهم

لان العقل لا يهتدي الى

الافعال النجبة في الآخرة

الشرع فان الحاجة الى الرسل للانبياء عما بعد الموت من الحشر والنشر والثواب والعقاب والخلود في الدارين وحظ العقول من ذلك الجواز فقط (كلا يهتدى الى الادوية المفيدة للصحة) من المسمومات المهلكة الا بالطبيب العارف بها ليهزها ويوقف عليها (فحاجة الخلق الى الانبياء) عليهم السلام (كحاجتهم الى الاطباء) اذ الرسالة سفارة بين الحق تعالى وبين عباده ليزج بها عالمهم فيما قصر عنه عقولهم (ولكن يعرف صدق الطبيب بالتجربة) الصحيحة (ويعرف النبي بالمعجزة) الخارقة والوجه الثاني أن العقل وان دل على اعتبار المصالح والمفاسد لا يستقل بأدراك كل الامور لاسيما عند تعارضها بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن ادراك البعض فلا يهتدى اليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل بأدراكه كوجود الباري وعلمه وقدرته عضده ما جاء به النبي وأكده فكان ذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية وما قصر عنه كالرؤية والجماد الجسماني وقبح الصوم يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينه النبي لقصور العقل عن ادراك ما ذكر وما تردد فيه العقل دون رجحان لاحد الطرفين عنده رفع الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع اذ يحتمل أن يمنع من الاتيان به لانه تصرف في ملك الله سبحانه بغير اذنه وبمحتمل أن يمنع من تركه لسكونه ترك طاعة وان غلب ظن حسنه وكان قبحه متوهما قطع ما جاء به النبي مزاجحة الوهم فيه العقل والوجه الثالث ولو سلمنا أن العقول تستقل بدركه جديلاً فما المانع من انبائهم بذلك للتنبيه على الغافلين والعقلاء مجتمعون على تكرير المواعظ والوجه الرابع أن العقول تتفاوت فقد تستحسن جماعة فعلاً ويستقبحه آخرون فالتفويض اليها يؤدي الى فساد التقاتل والحرب للتنازع المؤدى اليهما والنهي المخبر به عنه النبي يحسم هذه المادة هذا وقد عرف مما سقناه من فوائد البعثة من الاهتداء الى ما ينبغي في الآخرة وبيان ما يقصر العقل عن دركه وتعاضد الشرع والعقل فيما أدركه العقل والتذكير والتنبيه ورفع الاحتمال فيما تردد فيه العقل وهذا القدر كاف في الرد على منكري البعثة كالبراهمة والصابئة حيث قالوا لا فائدة فيها مع ان من فوائد البعثة تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتها المختلفة في العمليات والعمليات وتعليم الاخلاق الفاضلة المتعلقة بصالح الاشخاص والسياسات الكاملة المتعلقة بصالح الجماعات من أهل المنازل والمدن وبيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد أدوار وأطوار مع ما فيها من الخطر وما أورد المنكرون من أن البعث يتوقف على علم المبعوث بان البعث له هو الله تعالى ولا سبيل له اليه اذ لعلمه من القاء الجن فممنوع وسند المنع أولاً انه قد ينصب الباعث تعالى للمبعوث دليلاً يعلم به أن الباعث هو الله تعالى بان يظهر له آيات ومعجزات ليس مثلها في شأن مخلوق تفيد هذا العلم وثانياً قد يخلق للمبعوث علم ضروري بان الباعث له هو الله تعالى

*** (فصل) *** قال شارح الحاجبية اتفق أهل السنة والجماعة على أن بعثة الانبياء جائزة عقلاً وواقعة قطعاً ثم في ذلك الوقوع حكمة بالغة ورجوة للعالم شاملة وان حصول النبوة لمن حصلت له بمجرد الاصطفاء الالهي لا غير اما انها جائزة عقلاً فلانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وكل ما هو كذلك فهو جائز قطعاً أما الكبرى فعلازمة بالضرورة والصغرى كذلك ومن ادعى الاحالة للغير فالاصل عدمه وعليه بيانه وأيضاً الوقوع والعلم به ضروري قوتاً ومشاهدة حتى من أنكر فهو مباحث كافر ليس معه كلام الا ضرب عنقه لما انتهت اليه المسئلة من الوضوح وأما ان وقوع بعثة الانبياء لحكمة بالغة ورجوة شاملة فذلك واضح اما من حيث النظر الفكري ومرتبة الاشعري بعد ان تعلم أن حصول المصالح لوقوع اللطاف عقب شئ يقع في الوجود انما هو بمحض الكرم والفضل والجود ولوشاء لم يكن ولكن سبقت الحكمة الالهية بذلك وجرى السنة الربانية على مقتضى ما هنالك سواء أدرك ذلك العقل بنظاره أو فهمه من غيره فهو من وجوه كثيرة فلنقتصر على أكثرها ذكرًا وأجمعها وهي ثلاث

كلا يهتدى الى الادوية
المفيدة للصحة فحاجة الخلق
الى الانبياء كحاجتهم الى
الاطباء ولكن يعرف
صدق الطبيب بالتجربة
ويعرف صدق النبي بالمعجزة

أحدها أن الشئون الالهية من الاسماء والصفات في غايه الخفاء عن العقل والصعوبة على الفهم تصورا وتصديقا خصوصا الاسماء والصفات التي لا دلالة للاستمرار عليها ولما كان كذلك كان من حكمه الله وسعة رحمته ونحفي لطفه ان بعث الانبياء عليهم الصلاة والسلام فأنبؤوا بانباء الله تعالى عن تلك الشئون وفصلوا ذلك بعض تفصيل يطبق العقل ادراكه حتى وقف على ذلك تصورا وتصديقا وحصل له الكمال لعلم ذلك توفيقا أو تحقيقا فانها أن العقل قاصر بنظره عن ادراك وقوع جائز وان أدرك جوازه والكلام انما هو في العلم بالوجود لا في الجواز اذ الجواز على الاجال من سبيل الضرورة والكمال انما هو في تحصيل العلم النظري فاذا كان العقل قاصرا عن ادراك الوقوع جاءت الانبياء عليهم السلام منبئين عن وقوع كثير من الجائزات التي حصل الكمال بعلمها كتفصيل أحوال المعاد ووقوعه خصوصا ما وقع من ذلك في نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم نالها أن الاحوال العارضة للانسان لما كانت تنقسم بحسب الموافقة والمنافرة الى خير وشر وبحسب ذلك تختلف السعادة والشقاوة بحسب المواطن الثلاث دنيا وبرزخ وأخرى وكان المقصود من الخير تحصيله ومن الشر تفويته وتحصيل الشئ أو تفويته فرع العلم به وكان العلم بالخير والشر في غاية الخفاء بل لا مجال للعقل في ذلك عندنا اذ الخير هو الحسن والشر هو القبح وقد تقدم أن ذلك بحسب تعلق الخطاب الالهي لا غير ولما كان كذلك بعث الله الانبياء عليهم السلام فأنبؤوا عن خير الاحوال في المواطن الثلاث فأمروا به ورغبوا فيه وعن شر الاحوال كذلك فنهوا عنه وحذروا منه اهـ

*** (فصل) *** اعلم أن البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى فان النظام المؤدى الى اصلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فجب على الله تعالى عقلا عند المعزلة والشبهة لانها من اللطف المقرب للايمان واللفظ واجب عندهم على الله عز وجل وعند الفلاسفة لكونها سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب كثير من المتأثرين من أهل ما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل أن لا يوجد كاستحالة السفة عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه وهذا المقول هو معنى قول المعتزلة بوجوب البعثة أو بوجوب الاصل والمختار انهم اللطف من الله تعالى ورحمة من بها على عبادهم يحسن فعلها ولا يقيح تركها ولا يمتنع على استحقاق من المبعوث واجتماع شروط فيه كما زعمه الفلاسفة بل الله يختص رحمته من يشاء وهو اعلم حيث يجعل رسالاته كما في شرح المقاصد ومن هنا جانا الوجوب وظاهره استحالة تخلفه على خلاف ظاهره ويمكن حمله على ارادة وجوب الوقوع لتعاقب العلم القديم بوقوعه فان ذلك لا ينافي امكانه في نفسه

*** (فصل) *** ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين وقوله تعالى حكاية عن الكفرة لولا أرسلت الينا رسولا فنبع آياتك وقوله تعالى يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا فانه تعالى أعذر الى الخلق ببعثة الرسل وقطع بحجتهم عند ذلك وهي انه لولا بعثة الرسل لتوجه لهم من حيث العادة المألوفة أن يقولوا عند نزول الشقاوة بهم يا ربنا انك وكتبنا تركيبنا نسوهمه ونغفل جعلت فينا غضبا وشهوة ومكنت منا عدوا لنا حريصا على غوايتنا واضلالنا فهلا أمددتنا بشخص من أنفسنا نسربه ولا نستوحش منه ينهنا اذا سهونا ويذكرنا اذا نسينا ويعلمنا اذا جهلنا وعنعننا اذا اشتبهنا ولما كان كذلك بعث الله الانبياء لقطع هذه الحجة واضمحلالها على انه لو لم يفعل ذلك لكان له ذلك اذ هو يفعل ما يشاء لا يستل عما يفعل وهم يستلون

*** (فصل) *** ودليل الصوفي يقول قد تحقق في نفس الامر أن العلم على قسمين قديم وحادث وان شئت فقل فعلى وانفعالى وان شئت فقل حصولي وانطباعي وان شئت فقل ذاتي وعرضي فالعلم الحسولي

الذاتي القديم هو علم الله تعالى والانفعالي والانطباعي العرضي الحادث هو علم العبد وحصول الكمال من حيث قضية الوجود الشامل للوجوب والامكان انما هو بحصول العليين اذ الامر في نفسه من حيث حقيقة الحقائق القابلة لذلك اعطاء ذلك فلا بد من ذلك وقد تحققت وتبين تخصيص الواجب جل وعلا بالقديم من ذلك وتقديسه عن الحادث فلا بد للعلم الحادث من حامل له وهو العبد قال تعالى الله الذي خاق سبع سموات ومن الارض مثلهن ينزل الامر بينهن لتعلموا وقال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والعبادة انما هي علم وعمل فاذا لا بد من حصول العلم للعبد كما أعطته الحقيقة عيناً والآيات القرآنية علماً ولما كان العلم الحادث حقيقة راجعة الى حصول صور انفعالية مثالية تحصل بواسطة الحادث محادثة روحانية وموجبات قدسية نحو الجنب الاقدس جل وعلا فعند تمام المواجهة تحصل أنوار شعاعانية ثم حصول تلك الصور النورانية انما هي بمحض المشيئة الالهية كما دل عليه قوله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء وهي تتفاوت بحسب المواجهات والمواجهات بحسب المرتبة والحقيقة في كانت حقيقة القابل في غاية البساطة والتخصيص من الفواشي الخفية التي هي الاوهام وما يؤدي اليها والسلامة من التركيب المقتضي لذلك كان أقرب ومتى كان الحقيقة على الضد من ذلك كانت أبعد وبينهما وسائط فاذا كل حقيقة انما تمتد بما يناسبها وذلك الامتداد هو التنزل الوحي والتعليم الالهى ثم ذلك التعليم منه ما يخص ومنه ما يعم فكل صورة نورانية عليية حصلت في محل انبعث منها بحسب الامداد الالهى شعاع يقع ذلك الشعاع صورة عليية عن المحل المواجه لسطر محمل تلك الصورة ثم من ذلك الى آخره وهلم جرا ثم ذلك الانبعث قد يكون بواسطة لفظ أو رقم أو إشارة وقد يكون بغير واسطة بل الهام بمجرد تصفية القابل ودفع الزاحم وبالجملة فهذا الانبعث الصور العلية المختصة بالارادة الازلية هو حضرة الوجوب من حيث الوجود والوحدة الذاتية ومنتهى ذلك الانبعث هو حضرة الوجود من حيث الامكان والتحقيق بوحدة الجمع ومقام الاحدية ولما كان الوجود الامكاني العبدى على ثلاث مراتب علوى نورانى كالملائكة وسفلى جسمانى كالجن ومتوسط بين الاول والثاني كالانسان وكان الانس على ثلاث مراتب منهم من غلب عليهم حكم المرتبة العلوية وهم الكمل الباقون على حسن تقويمهم ومنهم من غلب عليهم حكم المرتبة السفلية وهم الاشقياء المردودون الى أسفل سافلين ومنهم من توسط بين المرتبتين وهم الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم الكمل على قسمين منهم من هو في مرتبة الملائكة من كل الوجوه وهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانما كانوا بصورة البشر لتقرب المناسبة المتوقف عليها القبول من حيث النسبة الالهية ومنهم من هو دون ذلك وهم الاولياء ولما كان التلقى انما هو بحسب المواجهة والمناسبة كما أشرنا كان أول متلق من الحضرة الالهية هم الانبياء عليهم الصلاة والسلام اما بغير توسط الغير منهم البعض واما بتوسط اذ هم متفاوتون في مراتبهم ثم الاولياء من الانبياء بحصول المناسبة الخلقية تعلما ومن الملائكة الهامات وتحدثنا قال عليه الصلاة والسلام ان الملك يتكلم على لسان عمرائه كان فيمن قبلكم محدثون فان يكن من أمي منهم فعر من الخطاب منهم ثم المتوسطون من الاولياء تعلما بحسب حصول المناسبة العملية وأما الجن فتلقاهم تلقى استراق من الملائكة واستماع من الانبياء أولا ومن الاولياء ثانيا وأما ما يظهر على بعض الذوات الانسانية من غير متابعة الانبياء عليهم الصلاة والسلام فليس الا من القرين الجنى واذا تقرر ذلك بانك انه لو لا بعثة الانبياء لم يكن من الجن والانس كمال على فقد انضخت الحكمة وعمت النعمة والله أعلم * (تكميل الاصل) * اعلم أن النبوة ليست صفة ذاتية للنبي كما صار اليه الكرامة لاستوائه مع الخلق في نوع البشرية ولا مكتسبة كما صار اليه الفلاسفة وقالوا انها ترجع الى الخلخل من الاخلاق الذميمة والخلخل بالاخلاق الكريمة الى أن يصل العبد الى حالة يتمكن بها من سياسة نفسه وغيره وانما يرجع الى اصطفاة عبد بان

يوحى اليه قال الله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس وقال الله تعالى قل انما أنا بشر مثلكم
 يوحى الى فيز نفسه بالوحى فان أمر مع ذلك بتبليغ الوحى كان رسولا كما قال تعالى يا أيها الرسول بلغ
 ما أنزل اليك من ربك فاذا كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا وقد ميز الزمخشري الرسل عن الانبياء بان
 الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع والنبين هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع انهم يوحى اليهم كما
 قال تعالى انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون وسمى نبيا لانخباره عن الله تعالى فيكون من
 الانبياء أول فرقة فيكون من النبوة ولذلك قرئ مهموزا وغير مهموز وباللغة التوفيق * (الاصل العاشر) *
 في اثبات نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم اعلم (ان الله سبحانه وتعالى قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم)
 الى الخلق أجعين بالهدى ودين الحق والمراد من الخلق المخلوق لان رساله الى من يعقل من الجن والانس
 قال بعض العلماء الى الملائكة نقل ذلك التقي السبكي وصرح الامام الرازي في نفسه بقوله تعالى ليكون
 للعالمين نذرا بعدد دخول الملائكة في عموم من بعث صلى الله عليه وسلم اليهم ثم اعلم أن العلم بثبوت النبوة
 فرع تصور ذلك الشيء وتصور ذلك الشيء ان كان بحسب اسمه فلا يتوقف على وجوده وان كان بحسب
 حقيقته وما هيته فيتوقف على وجوده والتصديق المفروض هو أن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله
 المفهوم من سياق المصنف ولا بد لحصول هذا من العلم بوجود هذا الموضوع وتعيينه اذ هو شخص وتصور
 الشخص انما هو بتعييناته الشخصية فلا بد من الكلام على ما به يتعين شخصه وذلك بالاستقراء من حيث
 نسبه وولده ووفاته وزمانه وأسماءه الموجبة لشهرته وشمائله التي امتاز بها عن غيره فاذا كان كذلك
 فلا بد من ذكر ذلك على الاجاز والاختصار ليكمل المعتد من كل الوجوه وقد ذكر القراني في ذخيرته
 وأشار اليه في شرح الاربعين ان جميع الاحوال المتعلقة بالرسول كلها فضلاء يتعين ترجع الى
 العقائد لالى العمل فيجب البحث عن ذلك لتعصيل كمال المعتقد بذلك أما وجوده صلى الله عليه وسلم فعلوم
 بالضرورة تواتر عند أهل البرهان وكشف عند أولي العيان فان العرف يقول العلم بوجوده صلى الله عليه
 وسلم من قبيل المحسوسات المرئية بالابصار بقطة عند المقرين ونوما عند غيرهم وقد قال صلى الله عليه
 وسلم من رأى نبي فقد رأى حقاً فان الشيطان لا يمثل بصورتي اذ معنى الحديث عند الاكثر ان من رآه نوما
 فتلك الرؤية مساوية للرؤية الحسية بقطة بل معنى كما نبه عليه علماء الحديث فانظروا وأما تعيينه
 فأما من حيث نسبه فهو محمد بن عبدالله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
 ابن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة
 ابن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان واليه انتهى النسب الصحيح وموافق عدنان فمختلف
 فيه ولا خلاف بينهم ان عدنان من ولد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام وكنيته صلى الله عليه وسلم
 أبو القاسم وهو الأشهر وأمه آمنة ابنة وهب بن عبد مناف بن زهرة بن كلاب وهما مجتمع مع أبيه في
 النسب وأما مولده صلى الله عليه وسلم اتمام من حيث المكان فهو مكة باجتماع في شعب أبي طالب وأما من
 حيث الزمان في يوم الاثنين لاثنتي عشرة خلت من شهر ربيع الأول وذلك بعد قدوم الفيل بشهر وقيل
 بأربعين يوما وقيل بخمسين يوما ومات والده عنه صلى الله عليه وسلم وهو جل وقيل ابن سبعة أشهر
 والأول الصحيح وماتت أمه بالأبواء ولم يستكمل له سبع سنين وكفله جده عبد المطلب ولرسول الله صلى
 الله عليه وسلم ثمان سنين وبعث صلى الله عليه وسلم لثمان مضي من شهر ربيع الأول سنة احدى وأربعين
 من عام الفيل فأقام بمكة ثلاث عشرة سنة وقيل خمس عشرة سنة وقيل عشر سنين والأول أشهر وقدم
 المدينة يوم الاثنين وهو الثاني من شهر ربيع الأول سنة أربع وخمسين من عام الفيل ومكث بها عشر
 سنين وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثلاث وستين سنة في بيت عائشة رضي الله عنها يوم نوبتها يوم
 الاثنين أول يوم من شهر ربيع الأول ودفن ليلة الاربعاء وأما صفته صلى الله عليه وسلم وشمائله الزكية

* (الاصل العاشر) * ان
 الله سبحانه قد أرسل محمدا
 صلى الله عليه وسلم

فليس بالطويل البائن ولا بالقصير المتردد ولا بالابيض الامهق ولا الاكدم ولا بالجعد القطاط ولا بالسبط
كان رجل الشعر أزهر اللون مشرباً بحمرة في بياض كان وجهه القمر حسن العنق ضخيم الكراديس
أهدب الأشفار أدهج العينين حسن الثغر ضليع الفم حسن الانف اذا مشى يتكفاً كأنما يخط من
صيب واذا التفت التفت معاجل نظره الى الارض كأنه لجة لم تباع شحمة أذنيه صلى الله عليه وسلم
وأما أسمائه صلى الله عليه وسلم فهي كثيرة بلغت ألفاً وقد ألف الحفاظ من دحية في ضبطها كتاباً
سماه المستوفى فيه مقنع لمن أراد التطلع بها والمنقول توقيفاً فقد روى مالك وغيره رفعه ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال لي خمسة أسماء أنا محمد وأنا أحمد وأنا الماحي الذي يمحو الله به الكفر وأنا الحاشر الذي
يحشر الناس على قدمي وأنا العاقب ومن أسمائه في القرآن طه ويس والمذثر والمزمل وعبد الله
والرؤف والرحيم ومن أسمائه أيضاً الحق ونبى التوبة ونبى الملاحم والمتوكل صلى الله عليه وسلم تسليماً
ثم قال المصنف رحمه الله تعالى ونعتقد انه صلى الله عليه وسلم أرسله الله تعالى (خاتماً للنبيين) وهذا مما
أجمع عليه أهل السنة وثبت بالكتاب والسنة فالكاتب والسنة فالكاتب قوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين
والسنة فماروى واني لخاتم النبيين وآدم مخجل بين الماء والطين وفي الصحيحين ان مثلى ومثلى الانبياء
قبلي كمثل رجل بنى داراً فأكملها وأحسنها وترك فيها موضع لبنة فصار يقال ما أحسنها لو تمت فأنا
البنة التي تم بها بناء الانبياء يروى أيضاً لابي يعقوب فقد جاء حديث الختم من طرق كثيرة بألفاظ
مختلفة والاجماع فقد اتفقت الامة على ذلك وعلى تكفير من ادعى النبوة بعده وبه يستدل المحدث
وأما الصوفي فيقول بذلك ويزيد بما يعطيه ذوقه ويشير اليه وجدّه ويألوح بأن بعثته صلى الله عليه
وسلم جامعة لمعانى العلو بالظهور على ما هو فوق ذلك باحاطته بكافية الكون أعلاه وأدناه وأوله
وآخره وكان له حظ من نبوة كل نبي فكان نبوته الجامعة لخصوص أحوال الانبياء بمنزلة الفطرة
الانسانية الجامعة لخصوص أحوال الحيوان فكانت احاطته بنبوته بظهور كل كلية الامر فلم يبق
وراءه أعلى فالتجملت طرقاته النبوة والرسالة فكان خاتماً لابي بعده اذ لا مرقى وراء أمره وهذا هو
حقيقة الختم * (تنبيه) * يقال خاتم بفتح التاء وكسر هاء وقد قرئ بهم ما ففتح بمعنى الختام والانتهاء
والمعنى انه انتهاء النبيين فهو كالخاتم والطابع الذي يكون عنده الانتهاء واذا كان انتهاء النبيين كان
انتهاء المرسلين لما تقدم من أن كل رسول نبي ورفع الاعم يستلزم رفع الاخص والكسر بمعنى انه ختمهم
أى جاء آخرهم فلم يبق بعده نبي وبالجملة فيه انتهت النبوة والرسالة (و) انه صلى الله عليه وسلم بعث
(ناحياً لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين) أى رافعاتك الاحكام ومزيلها ومبيننا لانتهاء
أمد هاو أصل النسخ الازالة واليهود والنصارى فرقان معروفان من اتباع سيدنا موسى وسيدنا
عيسى عليهما السلام والصابئون قوم يزعمون انهم على دين نوح عليه السلام وقبلتهم مهب الشمال عند
منتصف النهار وانما خص هؤلاء مع ان شريعتهم صلى الله عليه وسلم نسخت سائر الشرائع المتقدمة لشهرة
ذكرهم * (تنبيه) * من أكبر الجاحدين لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم اليهود وقد ورد فيهم انهم
قوم بهت كفى الصحيح وهم فرقان الاولى امتنع من تصديقه لما تضمنت شريعتهم من نسخ بعض
احكام شريعة موسى عليه السلام فمنهم من زعم استحالة النسخ عقلاً لما فيه من البداء على زعمهم
والبداء محال على الله تعالى ومنهم من زعم ان موسى عليه السلام نص على ان شريعته لا تنسخ وانه قال
تمسكوا باسباب ابد الفرقة الثانية العيسوية اتباع أبي عيسى الاصهاني قالوا هو رسول لكن الى الغرب
خاصة وكذا قولهم ان عيسى عليه السلام مبعوث في قومه وبمثل هذا القول قال أيضاً بعض النصارى
أما من زعم احالة النسخ لما فيه من البداء فان عني به ان الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان خافياً لذلك
محال على الله تعالى ولا نسلم ان النسخ مستلزم لذلك فانه لو استلزم تصرفه في أن يمنع ما أطلقه في وقت

خاتماً للنبيين وناحياً لما
قبله من شرائع اليهود
والنصارى والصابئين

وأطلاق ما منعه في وقت آخر ذلك للزم منع تصرفه فيهم بأفعاله من نقلهم من الصحة إلى المرض ومن الغنى إلى الفقر ومن الحياة إلى الموت وعكس ذلك البداء وإذا لم يدل شيء من ذلك على البداء فكذلك لا يدل تصرفه فيهم بالقول عليه ثم إن من المعلوم أنه لا يمنع في الحكمة أن يأمر الحكيم من يضاً باستعمال الدواء في وقت ثم ينهيه عنه في وقت آخر لتعلق صلاحه بذلك في الحالين إن روعيت قاعدة الصلاح والتميز في تصرفات الباري تعالى ذلك والأفاته تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ثم نقول وقوع الخارق على وفق دعوى المتحدى مع العجز عن معارضة لا يتخلوا ما أن يدل على صدق مدعى الرسالة أولاً فإن لم يدل وجب أن لا تقوم دلالة على صدق موسى عليه السلام وإن دل وجب تصديق محمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى عليه السلام وقد جاء بالنسخ فيثبت ثم من نص التوراة أن الله عز وجل قال لنوح عليه السلام حين خرج من السفينة أني جاعل كل دابة مأكل لك ولزيتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة كثيراً منها وفي التوراة أن من شربة آدم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد حرم ذلك وقد كان في شرع يعقوب عليه السلام الجمع بين الاختين وقد حرم ذلك وقد كان العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام مباحاً وقد حرم ذلك ولم يكن الختان واجباً لدى الولادة وقد أوجبوه وأما من ادعى منع ذلك بطريق النقل فهو ما لقنه إمام ابن الراوندي ولو كان ذلك النقل حتماً لاحتج به اليهود على النبي صلى الله عليه وسلم وقد بالغوا في طمس آياته بكل وجه حتى غيروا صفته في التوراة ولو احتجوا به لنقل وجب لم ينقل دل على انتفاؤه وأما العيسوية ومن رأى رأيهم من النصارى فإذا سلوا أنه نبي فقد سلوا صدقه وقد أخبرهم بمعوم رسالته وأنه مبعوث إلى الأجر والاسود مع قوله تعالى وما أرسلناك إلا كافة للناس وقوله قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً وقد تحدى بمجزئته جميع الناس والجن (وأيدوه) الله سبحانه (بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة) معنى الآية العلامة على صدقه والمجزئة هي الآية مع التحدي بها فكل مجزة آية لا العكس ثم المجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الإعجاز إثبات المجز فاستعير لظهوره ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب للعجز ثم جعل اسمه قبل مجزة والتاء فيه للنقل من الوصلية إلى الاسمية كإني الحقيقة أو للمبالغة كإني العلامة وحقيقة المجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي موافق للدعوى سأل من المعارض على يد مدعى النبوة قولنا من يتناول الفعل كأنفجار الماء من بين أصابعه وعدمه كعدم إحراق النار وقبداً امام الحرمين المجزة بفعل الله تعالى واليه مال المصنف كما سيأتي في سياقه قريباً وقد أورد عليهم ما نهى لا تنحصر في الفعل بل كما أنها تكون بفعل غير المعتاد قد تكون بالمنع من الفعل المعتاد مع سلامة البنية بعدم خلق الضرورة والداعي إلى الفعل ومن اقتصر على الفعل فهو ما لأن عدم المضاف عنده فعل رآثر للقدرة وأما أنه جعل المجزة كون النار برداً وسلاماً على إبراهيم أو بقاء جسمه عليه السلام على ما كان عليه لكن هذه الأجوبة كلها بحسب المادة وقولنا خارق للعادة يخرج المعتاد إذا دلالة فيه لاتحاد نسبته فلا يدل وقولنا مقرون بالتحدي أي المجازاة والمغالبة لغة والمراد منه ربط الدعوى بالمعجز عند دعوى النبوة وبهذا القيد يخرج كرامات الأولياء لأنه لا تحدى بالكلية أو لا تحدى بها على دعوى النبوة والرسالة وإن جاز للولي أن يتحدى على ولايته وهو الصحيح وأما خروج الأرواحات فلأنها تكون قبل النبوة فلم تكن مقرونة بالتحدي إذا لارهاص أحداث خارق في العادة يدل على بعثته نبي قبل بعثته كأنه تأسيس لقاعدة نبوته قال السعد والقوم يعدون أمثال هذه أي كشق الصدر وإطلال الغمامة وتسليم الحجر بمعجزات على سبيل التشبيه والتعليق وقولنا مع الموافقة للدعوى معناه أن يكون ما يأتي به موافقاً له في دعوى النبوة بحيث لا يقتضي تكذيبه وقولنا والسلامة من المعارض أي في دعواه بأن يدعى أحد نقبض دعواه كما إذا ادعى أحده أنه نبي وقارن دعواه خارق ثم ادعى آخر أنه نبي وإن ذلك المدعى أولاً ليس بنبي

وأيدوه بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة

وقارن دعواه خارق وقولنا على يد مدعى النبوة معناه أن يكون الخارق قائما بالنبي كيباض يد موسى عليه السلام أو وجوده عند توجهه لوقوعه عازما عليه وطالباباياه كإتقلاب العصاحية فخرج ما إذا اتخذ الكاذب معجزة من يعاضده من الانبياء لنفسه وكذا يخرج ما إذا تقدم الخارق من المدعى ثم يدعى ويقول معجزتي ما ظهر في الزمن الماضي فانه وان كان خارقا إلا أنه لم يكن على يد مدعى النبوة في ذلك الزمن اذ الفرض انه لم يدع نبوة واذا علمت ذلك فاعرف انه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة مقرونة بالمعجزة فهو رسول الله قطعاما الصغرى وهو انه ادعى الرسالة فبالضرورة حسا للمعاصر وقواترا لغيره واما ان تلك الدعوى كانت مقرونة بالمعجزة فبالمشاهدة للمعاصر ولغيره بالتواتر لفظا ومعنى لغیره مما نقلته الاتحاد وبالجملة فمعجزاته صلى الله عليه وسلم على قسمين باقية دائمة يشاهد ها من كان وسيكون وذلك هو القرآن العظيم وغير دائمة وهو ما صدر عنه صلى الله عليه وسلم من الخوارق الفعلية أو الغيوب القولية مما يتعلق بماض أحوال أو مستقبل وهي لا تحصى عدة بالتحقيق أما القسم الأول الذى هو القرآن وأحد قسمي القسم الثانى الذى هو الغيوب القولية فسيذكرهما المصنف فيما بعد وبقي القسم الأول من القسم الثانى وهو الافعال الخارقة للعادة فذلك أيضا لا يحصى كثرة وقد فصلت في دلائل النبوة لسلك من البهيقي وأبي نعيم لكن بعضها الرهاصا يظهر قبل دعوى النبوة وبعضها تصدقها يظهر بعد ها وهي تنقسم الى أمور وثابتة في ذاته وأمر متعلقة بصفاته وأمر خارجة عنها راجعة الى أفعاله فالأول كالنور الذى كان ينتقل في آبائه الى أن ولد وكولادته محتونا مسرورا واضعا حدى يديه على عينيه والاخرى على سرته وكذلك ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلف كما كان يرى من قدام ورؤيته في الظلمة كما يرى في الضوء ورؤيته البعيد كما يرى القريب وكون جسمه شفافا فلم يقع له ظل على الارض ولم يمنع رائي الشمس مع حيلولته والثانى ما يرجع الى صلاته وذلك ما استجمعه مما هو في الغاية القصوى وغاية السكال في ذلك من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والعدل والحكمة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاورة على مصاعب الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وبلوغه النهاية في العلوم الالهية وتمهيد قواعد المصالح الدينية والدينية وما كان عليه من استجابة الدعوة دعابا لابن عباس بقوله اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل فكان بحرا واما المفسرين ودعا على عتبة بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى سراقه حين لحقه فساخت قوائم فرسه والثالث ما هو خارج عن ذاته وصفاته وهو (كانشفاق القمر) له فلقين ومحل الانشقاق كان بككة وقيل بنى قال الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى حدثني الهيثم بن حبيب الصيرفي عن عامر الشعبي عن ابن مسعود رضى الله عنه قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بككة فلقين أى شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدى فكان معجزة كفاي شرح المواقف والحديث متفق عليه من حديث أنس وابن مسعود وابن عباس قاله العراقي قلت وأخرجه أحمد وأبو داود والطحايسى وأبو عوانة واسحق وعبد الرزاق والطبرانى وابن مردويه من حديث ابن مسعود وابن عباس والبيهقي وأبو نعيم من حديث ابن مسعود وفي رواية عن أنس ان ذلك كان بعد سؤال المشركين وفي رواية أبي نعيم عن ابن مسعود لقد رأيت أحد شقيه على الجبل الذى بنى ونحن بككة وأخرجه البيهقي وعياض عن علي وحذيفة ومسلم والترمذى عن ابن عمر وأحمد والبيهقي عن جبير بن مطعم وقال ابن السبكي انه متواتر (تنبيه) * أنس وابن عباس رضى الله عنهما لم يحضرا الانشقاق لانه كان بككة قبل الهجرة بنحو خمس سنين وكان ابن عباس اذ ذاك لم يولد وأما أنس فكان ابن أربع أو خمس بالمدينة وأما غيره فما يمكن ان يكون شاهد ذلك كذا في المواهب (غريبة) أكرم الله موسى عليه السلام بخلق البحر في الارض وأكرم محمدا صلى الله

كانشفاق القمر

عليه وسلم ففلق له القمر في السماء فانظر الى فرق ما بين السماء والارض كما في تفسير الرازي في سورة الكوثر (وتسبيح الحصى) قال العراقي أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث أبي ذر وقال صالح بن أبي الأخضر ليس بالحافظ والمحفوط رواية رجل من بني سليم لم يسم عن أبي ذر اه قات عبارة البيهقي في الدلائل كذا رواه صالح بن أبي الأخضر ولم يكن بالحافظ عن الزهري عن سويد بن يزيد السلمى عن أبي ذر والمحفوط ما رواه شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال وذكر الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كبير السن اه قلت وهكذا أخرجه محمد بن يحيى الذهلي في الزهريات قال أخبرنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن أبي جزة عن الزهري قال ذكروا الوليد بن سويدان رجلا من بني سليم كان ممن أدرك أبا ذر بالبصرة عن أبي ذر قال هجرت يوما من الايام فاذا النبي صلى الله عليه وسلم قد خرج من بيته فسألت عنه الخادم فاخبرني انه ببيت عائشة فأتيته وهو جالس وليس عنده أحد من الناس وكأني أرى حينئذ انه في وهن فسلمت عليه فرد علي السلام ثم قال ماجاء بك قالت الله ورسوله أعلم فأمرني ان أجلس فجلست الى جنبه لأسأله عن ثنى الاويذ كره لي فكثرت غير كثير فجاء أبو بكر يمشي مسرعا فسلم فرد عليه السلام ثم قال ماجاء بك قال جاءني الله ورسوله فأشار بيده ان أجلس فجلست الى ربة مقابل النبي صلى الله عليه وسلم ثم جاء عمر ففعل مثل ذلك وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك وجلس الى جنب أبي بكر ثم جاء عثمان كذلك وجلس الى جنب عمر ثم قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصيات سبع أو تسع أو ما قرب من ذلك فسبحن في يده حتى سمع لهن حنين كحنين النحل في كف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ناولهن أبا بكر وجاوزني فسبحن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن ثم ناولهن عمر فسبحن في كفه ثم ناولهن عثمان فسبحن في كفه ثم أخذهن منه فوضعهن في الارض فخرسن اه وقال الحافظ ابن حجر قد اشتهر على اللسان تسبيح الحصى في كفه صلى الله عليه وسلم أخرجه البزار والطبراني في الاوسط وفي رواية الطبراني فسمع تسبيحهن من في الحلقة ثم دفعهن اليها فلم يسبحن مع أحد منا ثم ساق كلام البيهقي الذي أوردها به تمامه ثم قال وليس لهذا الحديث الا هذه الطريق الواحدة مع ضعفها لكنه مشهور عند الناس

وتسبيح الحصى وانطاق
العجماء

(فصل) وأما تسبيح الطعام فقد أخرج البخاري من حديث ابن مسعود قال كُنَّا كُلُّنا كُلَّ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الطَّعَامَ وَنَحْنُ نَسْمَعُ تَسْبِيحَ الطَّعَامِ فِي الشِّفَاءِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مَرَضَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ بِطَبَقٍ فِيهِ رَمَانٌ وَعَنْبٌ فَأَكَلَ مِنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَّ وَأَقْرَأَ الْحَافِظُ ابْنُ جُرَيْجٍ الْفَتْحَ فَلَوْ قَالَ الْمَصْنُفُ الطَّعَامَ بَدَلَ الْحَصَى لَكُنْهُ نَابِتًا فِي الصَّحِيحِ بِخِلَافِ حَدِيثِ الْحَصَى كَانَ أَحْسَنَ وَإِذَا أَسْقَطَهُ فِي الْمَسَامِرِ وَانْمَاذَكَ تَسْبِيحُ الطَّعَامِ وَكَانَ الْمَصْنُفُ رَأْيِي مَا هُوَ الْمَشْهُورُ وَعَلَى الْأَلْسِنَةِ *(تنبيه)* قال صاحب المآهب اعلم ان التسبيح من قبيل الالفاظ الدالة على معنى التنزيه والالفاظ يوجد حقيقة ممن قام به اللفظ فيكون في غير من قام به مجازا فالطعام والحصى والشجر ونحو ذلك كل منها يتكلم باعتبار خلق الكلام فيه حقيقة وهذا من قبيل خرق العادة وفي قوله ونحن نسمع تسبيحه تصریح بكرامة الصحابة لسماع هذا التسبيح وفهمه وذلك ببركته صلى الله عليه وسلم (وانطاق العجماء) كذا في سائر نسخ الكتاب وفي لمع الأدلة لشيخه امام الحرمين وناطق العجماء والنطق ابراز الكلام بالصوت وانطقه جعله ناطقا والمصنف في كتاب المعارف الالهية تحقيق في النطق غريب أعرضنا عن ابراده هناك عدم مناسبة غاية ما يحتاج هنا معرفة معنى النطق لغة والانطاق وقد ذكرناهما والعجماء تأنيث الاعجم من العجمة بالضم وهي الالكنة في اللسان وعدم الافصاح والمراد هنا الحيوانات ومنه الحديث العجماء جبار قال العراقي وأخرج أحمد والبيهقي باسناد صحيح من حديث يعلى بن مرة في البعير الذي شكك الى النبي صلى الله عليه وسلم أهله وقد ورد في كلام الضب والظبية والذئب والجرمة أحاديث رواها البيهقي في الدلائل اه قلت

وسباق حديث يعلى بن مرة الثقفي على ما أورده البغوي في شرح السنة هكذا بينا نحن نسير مع النبي صلى الله عليه وسلم اذ مر بنا بعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرح فوضع جراحه فوقه عليه النبي صلى الله عليه وسلم فقال أين صاحب البعير فقام فقام فقال بعينه فقال بلى فبني عليه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال أما ذكرت هذا من أمره فانه شكاً كثرة العمل وقلة العلف فأحسنوا اليه وروى الامام أحمد قصة أخرى بنحو ما تقدم من حديثه وسنده ضعيف وأخرج ابن شاهين في الدلائل عن عبد الله بن جعفر قال أردفتي رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم خلفه فدخل حائط رجل من الانصار فاذا جل فلما ولى النبي صلى الله عليه وسلم حن فذرفت عيناه فأناه النبي صلى الله عليه وسلم فمسح ذفراته فسكن ثم قال من رب هذا الجبل فقام في من الانصار فقال هذا الى يا رسول الله فقال ألا تتقي الله في هذه البهيمة التي ملكك الله اياها فانه شكاً الى انك تحببته وتذنيه وهو حديث صحيح ورواه أبو داود عن موسى بن اسمعيل عن مهدي بن ميمون وروى أحمد والنسائي من حديث أنس رضي الله عنه كان أهل بيت من الانصار لهم جبل يسنون عليه وانه استصعب عليهم فممنهم ظهره وان الانصار جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا انه كان لنا جبل نسنى عليه وانه استصعب علينا ومنه عنا طهره وقد عطش النخل والزرع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صحابه قوموا فقاموا فدخل الحائط والجبل في ناحية فشى رسول الله صلى الله عليه وسلم تحوه فقالت الانصار يا رسول الله قد صار مثل الكلب الكلب واننا نخاف عليك صولته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس على منه بأس فلما نظر الجبل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل نحوه حتى خر ساجداً بين يديه فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بناصيته أذل ما كان قط حتى أدخله في العمل فقال له اصحابه يا رسول الله هذه بهيمة لا تعقل تسجد لك ونحن نعقل فحين أحق أن تسجد لك فقال صلى الله عليه وسلم لا يصلح لبشر أن يسجد لبشر لو صلح لبشر أن يسجد لبشر لامرأت المرأة أن تسجد لزوجها من عظيم حقه عليها وأما كلام الضب فحديثه مشهور ورواه البيهقي من طرق كثيرة وهو غريب ضعيف قال المزني لا يذهب اسناداً ولا متناوذاً كره القاضي عياض في الشفاء وقدرى من حديث ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في محفل من أصحابه اذ جاء اعرابي من بني سليم قد صاد ضبا جعله في كفة ليذهب به الى رحله فيشويه ويأكله فلما رأى الجماعة قال من هذا قالوا بني الله فأخرج الضب من كفه وقال واللذان والعزى لا آمنت بك أوي من هذا الضب وطرحه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ضب فأجابه بلسان يسمعه القوم جميعاً البيل وسعديك يا زين من وافي القيامة قال من تعبد قال الذي في السماء عرشه وفي الارض سلطانه وفي البحر سبيله وفي الجنة رحته وفي النار عقابه قال فمن أنا قال رسول رب العالمين وخاتم النبيين وقد أفلح من صدقت وخاب من كذبك فأسلم الاعرابي الحديث بطوله وهو مطعون فيه وقيل انه موضوع لكن معجزاته صلى الله عليه وسلم فيها ما هو أبغ من هذا وليس فيه ما ينكر شرعاً خصوصاً وقدره الائمة فنهائته الضعف لا الوضع وأما حديث الطمبية فأخرجه البيهقي من طرق وضعفه جماعة من الائمة وذكره عياض في الشفاء ورواه أبو نعيم في الدلائل باسناد فيه مجاهيل عن حبيب بن محسن عن أم سلمة الحديث بطوله وفيه قالت يا رسول الله صادفني هذا الاعرابي ولى خشفان في ذلك الجبل فاطلقتني حتى أذهب فأرضعهما واربع الخ ورواه الطبراني بنحوه والمنذري في الترغيب والترهيب من باب الزكاة وقال الحافظ بن كثير انه لأصله وقال الحافظ السخاوي لكنه ورد في الجلة عدة أحاديث يقوى بعضها بعضها وأوردها الحافظ ابن حجر في المجلس الحادي والستين من تخريج أحاديث المختصر وأما قصة تكليم الذئب وشهادته فرويت من عدة طرق أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد باسناد جيد وأخرجه أبو سعيد المالبني والبيهقي من حديث ابن عمر وأبو نعيم في الدلائل من حديث أنس وأحمد وأبو نعيم بسند صحيح والبغوي في شرح السنة وشعبد بن منصور في سننه من حديث أبي هريرة

وألفاظ الكل مختلفة ورواه عياض في الشفاء وهي قصة أخرى ويلحق بذلك سجود الغنم له صلى الله عليه وسلم أخرجه أبو محمد عبد الله بن حامد الفقيه في دلائل النبوة بأسناد ضعيف وهو في الشفاء وما يلحق بانطلاق الجماء كلام الجار بن جابر الذي سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يعفورا وكان اسمه من قبله يزيد بن شهاب أخرجه ابن عساكر عن أبي منصور والقصة مشهورة ورواه أبو نعيم بخبره من حديث معاذ بن جبل وقد أورد ابن الجوزي في الموضوعات وفي معجزاته صلى الله عليه وسلم ما هو أعظم من كلام الجار وغيره (وما تفجر من بين أصابعه) الشريفة (من الماء) الطهور والمشاهدة وهو أشرف المياه وقد تكرر منه صلى الله عليه وسلم هذه المعجزة في عدة مواضع في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة فيفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي ولم يسمع بمثله هذه المعجزة عن غير نبينا صلى الله عليه وسلم حيث ينبع من بين عظمه وعصبه ولجه ودمه قاله القرطبي ونقل ابن عبد البر عن المزني أنه قال هو أبلغ من المعجزة من ينبع من الجرح حيث ضربه موسى عليه السلام بالعصا فتفجرت منه المياه لأن خروج الماء من الحجارة معهود بخلافه من بين اللحم والدم اهـ وقد فات العراقي هذا الحديث فلم يذكره في تحريجه ونحن نذكر بعون الله تعالى من رواه من الصحابة ومن أخرجه فنقول رواه أنس وجابر وابن مسعود وابن عباس وأبو ليلى الانصاري وأبو رافع أما حديث أنس فأخرجه الشيخان والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر والنفس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع يده في ذلك الماء فأمر الناس أن يتوضؤا منه فرأيت الماء ينبع من بين أصابعه فتوضأ الناس حتى توضأوا من عند آخرهم وفي لفظ البخاري كانوا ثمانين رجلا وفي لفظه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه وأطراف أصابعه حتى توضأ القوم قال فقالت أنس كم كنتم قال كانوا ثمانين رجلا وفي لفظ البخاري قال خرج النبي صلى الله عليه وسلم إلى قباء فأتى من بعض بيوتهم بقدر صغير فادخل يده فربسه القدر فادخل أصابعه الأربعة ولم يستطع أن يدخل إبهامه ثم قال للقوم هلموا إلى الشراب قال أنس بصري عني ينبع الماء من بين أصابعه فلم يزل القوم يردون القدر حتى روي منه جميعا ولفظ ابن شاهين قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك فقال المسلمون عطشت دوابنا والمناقب قال هل من فضلة ماء فجاء رجل في شئ بشئ فقالوا ها هنا صحيفة فصب الماء ثم وضع راحته في الماء قال فرأيتها تتحلل عيوننا بين أصابعه قال فسقيننا بالماء ودوابنا ونزودنا فقال أكتفيتم فقالوا نعم أكتفينا يا رسول الله فرفع يده فارتفع الماء وأما حديث جابر فأخرجه الشيخان وأحمد والبيهقي وابن شاهين لفظ الصحيحين قال عطش الناس يوم الحديبية وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين يديه ركوة يتوضأ منها وجهش الناس نحوه فقال مالك فقلوا يا رسول الله ليس عندنا ما نتوضأ ولا ما نشربه إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا قلت كم كنتم قالوا ثمانمائة ألف لكفانا كما خمس عشرة مائة وفي رواية الوليد بن عباد بن الصامت عنه في حديث مسلم الطويل في ذكر غزوة بواط قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا جابر ناد الوضوء وذكر الحديث بطوله وأنه لم يجد الاقطرة في عزلاء فأتى به النبي صلى الله عليه وسلم فغمزه وتكلم بشئ لا أدري ما هو وقال ناد بجفنة الركب فأتيتهم فوضعت يدي في يده وذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم بسط يده في الجفنة وفرق أصابعه وصب عليه جابر فقال بسم الله قال فرأيت الماء يفور من بين أصابعه ثم فارت الجفنة واستدارت حتى امتلأت وأمر الناس بالاستسقاء فاستقوا حتى رويوا فقلت هل بقي من أحده حاجة فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده من الجفنة وهي ملاءي ولفظ أحمد في مسنده اشكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الجبهة العطش فدعا بعض فصب فيه شيئا من الماء ووضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه يده وقال استقوا فاستقى الناس فكنت أرى العيون تنبع من بين أصابعه وفي لفظ من حديثه أيضا قال فوضع رسول الله

وما تفجر من بين أصابعه
من الماء

صلى الله عليه وسلم كفه في الماء ثم قال بسم الله ثم قال اسبغوا الوضوء قال جابر والذي ابتلاني ببصري
 لقد رأيت العيون عيون الماء يومئذ تخرج من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فإرفعها حتى توضع
 أجعون وفي لفظه من طريق نبيج العنزي عنه لقاء رجل بأداة فيها شئ من ماء ليس في القوم ماء غيره
 فصبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قدح ثم توضأ فأحسن الوضوء ثم أنصرف وترك القدح قال فترأى
 الناس على القدح فقال علي رسلهم فوضع كفه في القدح ثم قال اسبغوا الوضوء قال فلقد رأيت العيون
 عيون الماء تخرج من بين أصابعه ولفظ البيهقي كأمع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فأصابنا عطش
 فحسنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فوضع يده في نور من ماء بين يديه فجعل الماء ينبع من بين
 أصابعه كأنه العيون قال خذوا بسم الله فشربنا فوسعنا وكفانا ولو كلفنا ألف لكتفانا قلت لجابر كم
 كنتم قال ألفا وخسمائة وأما حديث ابن مسعود فأخرجه البخاري من طريق علقمة عنه ولفظه بينما
 نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس معنا ماء فقال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اطلبوا من معي
 فضل ماء فاتى بماء فصبه في إناء ثم وضع كفه فيه فجعل الماء ينبع من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم وأما
 حديث ابن عباس فأخرجه الدارمي وأبو نعيم بلفظ دعا النبي صلى الله عليه وسلم بلالا فطلب الماء فقال
 لا والله ما وجدت الماء قال فهل من شئ فأتاه بشئ فبسط كفه فيه فأنبعث تحت يده عين فكان ابن
 مسعود يشرب وغيره يتوضأ وأما حديث أبي ليلى الانصاري فأخرجه الطبراني وأبو نعيم وأما حديث
 أبي رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخرجه أبو نعيم من طريق القاسم بن عبد الله بن أبي رافع عن
 أبيه عن جده * (تنبيه) * ظاهر الأحاديث المتقدمة أن الماء كان ينبع من بين أصابعه بالنسبة إلى
 رؤية الرائي وهو في نفس الأمر الحركة الحاصلة فيه بفور ويكثر وكفه صلى الله عليه وسلم في الإناء فبما رواه
 نافع عن بين أصابعه وظاهر كلام القرطبي أنه ينبع من نفس اللحم الكائن في الأصابع وبه صرح النووي
 في شرح مسلم ويؤيده قول جابر فرأيت الماء يخرج وفي رواية ينبع من بين أصابعه وهذا هو الصحيح
 وكلاهما معجزة له صلى الله عليه وسلم وإنما فعل ذلك ولم يخرج من غير ملاسة ماء ولا وضع إناء تأدباً مع
 الله تعالى إذ هو المنفرد باستداع المعلومات وإيجادها من غير أصل (تكميل) ومن هذا القسم مما لم يذكره
 المصنف خروج الأصنام سجد البيلة ولادته وسقوط شرف ابوان كسرى وإطلال الغمام عليه وانقلاع
 الشجر ماشية إليه وحزن الجذع الذي كان يخطف إليه لما انتقل إلى المنبر عنه وتسليم الحجر والشجر عليه
 وظهور البركة في الماء القليل الذي يج فيه بعد ما ترحت البئر في الحديدية وشرب القوم والابل وكانوا
 ألفاً وأربعمائة وكل الجم الغفير من أقراص يأكلها إنسان واحد في قصة أبي طلحة وكانوا سبعين
 أو ثمانين رجلاً وفي قصة جابر وكانوا ألفاً وأخبار الشاة المشوية له بأنهم مسمومة وغير ذلك مما تضمنته
 الكتب المؤلفة في خصوص ذلك كالدلائل لسكن من البيهقي وأبي نعيم وفي معاجم الطبراني وفي كل من
 الكتب الستة التي هي دواوين الإسلام وغيرها من مطولات كتب الحديث أبواب مفردة لذلك
 وهذا النوع أحد ما عقده في كتاب الشفاء باب وقد تضمن الباب المعقود له ثلاثين فصلاً والله أعلم * اكمل
 التكميل * الوارد من هذه الخوارق وإن كان أحاداً لا يفيد العلم فالقدر المشترك بينها وهو ظهور الخارق
 على يده متواتر بلا شك فيفيد العلم قطعاً بحدوثه وشجاعة على فقول الامام أبي القاسم السهيلي في
 الروض أن بعض هذه الخوارق علامة للنبوّة ولا تسمى معجزة بناء على عدم اقترانها بدعوى النبوّة
 ليس بمقبول فإنه صلى الله عليه وسلم لما ادعى النبوّة انسحب عليه دعوى النبوّة من حين ابتدائها إلى أن
 توفاه الله تعالى فكانه في كل ساعة يستأنفها فكل ما وقع له من الخوارق كان معجزة لا اقترانه بدعوى
 النبوّة حكماً وكأنه يقول في كل ساعة اني رسول الله وهذا دليل صدقي والله أعلم ثم شرع المصنف في
 بيان القسم الأول الذي هو بيان الأمور الثابتة في ذاته وهي المعجزة الدائمة العامة الدلالة المختصة بها

آية وانما أخوه لكثرة ما فيه من المباحث فقال (ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها) أي جارى بها وعارض وأصل التحدى طلب المباراة في الحداء بالابل ثم توسع فيه فأطلق على طلب المعارضة بالمثل في أي أمر كان (مع كافة العرب) أي جميعهم من أولاد اسمعيل عليه السلام ومن أولاد سبأ بن يعرب (القرآن) هو كلام الله المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا وكان الشافعي رضى الله عنه لا يهزمه (فانهم) أي كافة العرب (مع تمييزهم بالفصاحة) أي الملمكة التي يقتدر بها على التعبير عن المقصود مع الابانة والظهور (والبلاغة) أي الملمكة التي يقتدر بها على تأليف كلام بليغ والكلام البليغ هو الذي يجمع أوصافا ثلاثة صوابا في موضع لغته وطبقا للمعنى المقصود به وصدقا في نفسه (تهدفوا) أي جعلوا أنفسهم هدفا (لسبيه) أي أسره (ونهبه) أي غارته (وقته) والغتله به (ولم يقدروا على معارضته) أي القرآن (بمثله) ولو أقصر سورة منه وعجزهم متواتر أي ثبت انصرافهم من المعارضة الى المقارعة مع توفير مقتضيات المعارضة منهم من حيث قوة الفصاحة والبلاغة بحيث بلغوا في ذلك الى الغاية التي تمكن في الانسان مع توفر دواعيهم عن رد دعوته وتم الكهم على ذلك فلم يجدوا لذلك سبيلا وفرعوا الى بذل مهجهم واتلاف أموالهم وقتل نفوسهم وسبي ذرياتهم ولوقدروا على المعارضة لعارضوا ولما اختاروا ذلك عليها لما فيها من وصول مقصودهم وسلامة مهجهم ولوعارضوا لنقل قوتهم لما فيه من توفر الدواعي ونفي الموانع ولم يكن ذلك قطعاً (اذ لم يكن من قدرة البشر الجوع بين جزالة القرآن ونظمه) أشار بذلك الى القول المرضى عنده في وجه الإعجاز تبعاً للشيخه امام الحرمين أن القرآن معجز لا اجتماع الجزالة فيه مع الأسلوب في النظم المخالف لاساليب كلام العرب والجزالة عبارة عن دلالة اللفظ على معناه بشرط قلّة حروفه وتناسب مخارجها والنظم عبارة عن ترتيب الاقوال بعضها على بعض ثم الحسن فيه بتقدير تناسب الكلمات وتقاربها في الدلالة على المعاني والبلاغة عبارة عن اجتماع الفصاحة مع الجزالة وغرابة الأسلوب فالجزالة تقابلها الرككة فليس في نظمه لفظ ركبة وغرابة أسلوبه هو انه يخالف المعهود من أساليب كلام العرب اذ لم يعهد في كلامهم كون المقاطع على مثل ويعملون ويفعلون والمطالع على مثل يأثم الناس يأثمها الرسل الحاقة ما الحاقة عم ينسألون وهذا القول ارتضاه القاضي أبو بكر الباقلاني فلم يشترطوا فيه البلاغة وقيل اعجازه بسلامته من الاختلاف والتناقض وقيل باشماله على دقائق الحكم والمصالح والجمهور على أن الإعجاز فيه لكونه في المرتبة العليا من الفصاحة والبلاغة التي هي خارجة عن طوق البشر وانما هي من مقدور خالق القوى والقدر كما تجده النفوس الانسانية الكاملة من نفوسها ما فصحاء العرب فحسب سلبقتهم وما فطروا عليه وأما غيرهم فحسب معرفتهم بالبلاغة واحاطتهم بأساليب الكلام والفصاحة (هذا مع ما فيه من أخبار الاولين) وروى بالمشركين في شطر آية كقوله عز وجل فكلوا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من أغرقنا فانظر ما تضمن شطر هذه الآية مع لطيف نظمها من الانباء عن عظم القدرة واستيلاء الربوبية والاستغناء عن الهالكين ولادافع ولا مانع وخروجها باستعلائها عن القلوب من كلام كل مرئوب وقيل اعجازه بالنظم فقط وهو قول بعض المعتزلة وقيل بالصرف عن معارضته وهو اختيار الشريف المرتضى من الشيعة وقرره النظام فقال كانت العرب تقدر على النطق بمثله قبل مبعثه عليه السلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه موافقته لقضايا العقول وقال بعض المحدثين اعجازه انه قديم غير مخلوق وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم ووجه ما اختاره المصنف وارتضاه تبعاً للشيخه الامام والقاضي هو انه عليه السلام لما اتحداهم بأن يأتيوا بمثله ثم تنزل الى عشر سور ثم الى سورة والسورة مشتملة على الامرين أعنى الجزالة والاسلوب وانما يتحقق الاثبات بمثله عند الاثبات بمشتمل على الوصفين

ومن آياته الظاهرة التي تحدى بها مع كافة العرب القرآن العظيم فانهم مع تمييزهم بالفصاحة والبلاغة تهدفوا اليه ونهبه وقتله واخرجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن في قدرة البشر الجوع بين جزالة القرآن ونظمه هذا مع ما فيه من أخبار الاولين

معافان الشاعر المفلق اذا سرد قصيدة بليغة ودعى الى المعارضة يمثلها فعروض بخطبة أو نثر مرسل بالغ
أقصى الفصاحة لم يكن الا في ذلك معارضها ولو أتى الشاعر بمثل وزن شعره عريان بلاغته وجزالته
لم يكن معارضه قال الامام هذا ما ارتضاء القاضي واستقر عليه نظره وقال في تضاعيف كلامه ولو جعلت
النظم بمفرده مع افادة المعاني معجزا لم يكن مبعدا قال الامام وهذا غير سديد فانه لا يسلم أن يقدر كلام
كذلك وفي هذا التقدير ابطال لقول من زعم ان أحدهما كاف في الإعجاز وأما من صار الى ان
إعجازه بالصرف وانه كان مقدورا قبل البعث فقبل انه لو كان كذلك لوجد مثله قبل التحدي ولو كان
لظهر وأما من قال إعجازه بكونه قديما فهو قول بقدم الحروف وهو باطل وأما من قال بان إعجازه انه
عبارة عن الكلام القديم فلا يصح لانه لا يمنع أن يعبر عن الكلام القديم بالفظ غير معجز ثم نبه
المصنف على أن من وجوه الإعجاز انبائه عن أخبار الأولين وتفصيل أحوالهم (مع كونه) صلى الله
عليه وسلم (أميا غير ممارس للكتاب) بالنقل ولم يعان تعلما وانما نشأ بين ظهور العرب فلم تعهده خرجات
يتوقع في مثلها دراسة فكان ذلك أدل آية على صدقه وقد أشار الله تعالى الى ذلك بقوله وما كنت تتلو
من قبله من كتاب ولا تحطه بينك اذا لارتاب المبطلون ثم شرع المصنف في ذكر القسم الثاني من القسم
الثاني وهي الغيوب القولية فقال (والانباء) أي ومع ما شتمل عليه القرآن من الاخبار (عن الغيب في
أمور) كثيرة (تحقق صدقه فيها) وهو على قسمين في الماضي فكقصه موسى عليه السلام وقصة
فرعون وقصة يوسف عليه السلام وأمثالها من قصص الانبياء على تفصيلها من غير سماع من أحد ولا
تلق من بشر كما تقدم كآبئه عليه قوله تعالى ذلك من أنباء الغيب نوحيه اليك (في الاستقبال) وهو من
الكتاب ومن السنة فن الكتاب (كقوله تعالى) قل لن اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا
القرآن لا يأتون بمثله وقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وقوله تعالى (لتدخلن المسجد الحرام
شاء الله آمنين) على أنفسكم من الاعداء (مخلفين رؤسكم ومقصرين) بعد تمام انفسك وكل ذلك وقع
في زمنه صلى الله عليه وسلم ومن ذلك ما وقع بعده (كقوله تعالى الم غلبت الروم) وهم بنو الاصفري (في
أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) على اختلاف القراء وقوله تعالى وعدكم الله مغنم كثيرة
تأخذونها وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف
الذين من قبلهم وقوله تعالى سيدعون الى قوم أولى بأس شديد قبل الخطاب للمنافقين دعاهم أبو بكر
لقتال بني حنيفة وقيل المراد دعاء عمر الى قتال فارس وأما من السنة فكقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي
الله عنه تقاتل بعدي الناكسين والقاسطين المارقين ولعمار رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وكقوله
صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فرأيت مشارقها ومغاربها وسيلبلغ ملك أمتي ما زوى لي منها وقوله
عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكان جواره بهلال كسرى وقيصرو زوال ملكهما وانفاق
كنوزهما في سبيل الله وغير ذلك مما هو وارد في صحاح الاحاديث ثم لما فرغ المصنف من ذكر معجزاته
صلى الله عليه وسلم شرع في بيان وجه دلالة المعجزات على الصدق فقال (وجه دلالة المعجزة على
صدق الرسل) عليهم الصلاة والسلام (ان كل ما عجز عنه البشر) عن اتيان مثله (لم يكن الا فعلا لله
تعالى) فان قيل المعجزة قد تكون من قبيل التزكيدون الفعل كما اذا قال الرسول معجزتي أن أضع يدي
على رأسي وأنتم لا تقدرين على ذلك ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه كما في المواقف قلنا قد جرى
المصنف تبعا لشيخه على ان كفهم عن ذلك فعل الله سبحانه لاعداء فعل منه سبحانه كان يقال هو
عدم تمكينهم فهو غير خارج عن الفعل واذا قد تقرر أن المعجزة ليست الا فعلا لله تعالى (مهما كان
متمرونا بتحدى النبي) أي مهما جعلها الرسول دلالة واضحة على صدقه فيما ينقل عن الله تعالى فأوجده
الله تعالى موافقا لقوله (زل) ذلك الإيجاد على وفق ما قال (منزلة قوله صدقت) وهو صريح التصديق

مع كونه أميا غير ممارس
للكتاب والانباء عن الغيب
في أمور تحقق صدقه فيها
في الاستقبال كقوله تعالى
لتدخلن المسجد الحرام
ان شاء الله آمنين مخلفين
رؤسكم ومقصرين وكقوله
تعالى الم غلبت الروم في
أدنى الارض وهم من بعد
عليهم سيغلبون في بضع
سنين ووجه دلالة المعجزة
على صدق الرسل أن كل
ما عجز عنه البشر لم يكن الا
فعلا لله تعالى فهما كان
متمرونا بتحدى النبي صلى
الله عليه وسلم ينزل منزلة
قوله صدقت

قال ابن التلمساني في شرح اللمع اختلف الاصوليون في وجه دلالة المعجزة فمنهم من قال انها تنزل منزلة التصديق بالقول فان الله تعالى اذا خلق له المعجزة على وفق دعواه فكأنه قال له صدقت بالقول فيكون مدلولها خبرا ومنهم من يقول انها تدل على انشاء الرسالة فيكون تقديرها أنت رسول أو بلغ رسالتى والا نشاء لا يستعمل التصديق والتكذيب ثم قرروا الدلالة من وجهين أحدهما انها تدل عقلا فالوا لان خالق الخارق من الله تعالى على وفق دعواه وتحديه والعجز عن معارضته وتخصيصه يدل على ارادة الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت والشكل والفرد على ارادته تعالى بالضرورة والى هذا ميل الاستاذ الثاني أن دلالتها عادية كدلالة قرائن الاحوال قالوا وخلق ذلك من الله تعالى على صدقه بالضرورة كما يعلم نخل الخجل ووجل الوجل بالضرورة واليه ميل الامام اه وقرره شارح الحاجبية بوجه آخر فقال اختلفوا في وجه دلالة المعجزة فمنهم من زعم انها موضعية وهو ظاهر ما في الارشاد لامام الحرمين وان كان آخر الامر التجأ الى انها عادية تجريبية كما وقع له ذلك في البرهان وحاصل دعوى انها موضعية أن المعجزة ترجع الى القول والقول دلالة موضعية ومنهم من زعم انها عقلية وهو قول الاستاذ وحاصله ان الله تعالى خلق الخارق على وفق دعوى الرسالة والتحدى مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله انه صدق كما يدل اختصاص الفعل المعين على ارادته لذلك قطعنا والصحيح وهو قول المحققين انها تجريبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها اه ثم أورد المصنف مثلا مشهورا في كتب القوم ضربه لشأن الرسول ومرسله سبحانه في تصديقه اياه بايجاد الخارق على وفق دعواه فقال (وذلك) التصديق للرسول بايجاد المعجزة على وفق دعوى النبوة (مثل القائم بين يدي الملك) أى كتصديق القائم بين يدي ملك من ملوك الدنيا (المدعى على رعيته انه رسول) ذلك (الملك) اليهم وهو مقبل اليهم بحضرة الملك (فانه) أى ذلك المدعى للرسالة عن الملك (مهما قال للملك) المرسل له (ان كنت صادقا) فيما نقلت عنك من الرسالة الى هؤلاء (فقسم على سر برك ثلاثا واقعد) أى افعل ذلك (على خلاف) عادتك في القيام والقعود (ففعّل الملك ذلك) كما أشار له (حصل) قطعنا (للحاضر بن) من الرعية (علم ضرورى) قطعى (بان) الملك قد صدقه وانه (نازل منزلة قوله صدقت) وقد اختلف الاصحاب في تصوير هذا المثل ففي غايه المرام لابن البيضاى ما نصه كما اذا قام رجل من مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك فطالبوه بالحنة فقال له ان يخالف ذلك الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ومقيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارباب وفي اللمع لامام الحرمين ووجه دلالتها على صدق النبي انها تنزل منزلة التصديق بالقول ونظيره من الشاهد أن يتصدى ملك للناس ويأذن لهم بالولوج عليه فاذا احتفوا به وأخذ كل منهم مجلسه قام وجل من أهل الجمع وقال انى رسول الملك اليكم وقد ادعيت الرسالة بمرأى منه ومسمع وآية رسالتى أن الملك يخالف عادته ويقوم ويقعد اذا استدعيت منه ذلك أيها الملك صدقتى وقم واقعد فاذا فعل الملك ما استدعاه كان ذلك تصديقه بمنزلة قوله صدقت وفي شرح الحاجبية فان تصديق الله اياه بالمعجزة يحصل عادة منها كما نجد من العلم من انفسنا عادة من صدق الرجل اذا قام في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول ذلك الملك بالحنة وقال بجنى أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ويحصل العلم بذلك للحاضر بن لاجتماع ذلك ظاهر وكذا الامر في المعجزة فان الرسول يدعى الرسالة للمكافين ويقول معنى آية صدقتى أن يفعل الله كذا والله يشاهد فعله ويسمع قوله والعلم بذلك لا بد منه ثم يفعل الله جل جلاله ما ادعاه ذلك الرسول فيحصل قطعنا بصدقه بموافقة الله اياه حيث فعل ما ادعاه وفي الاعتماد للنسبى فاذا ادعى الرسالة ثم قال آية صدقتى في دعواى في أن الله تعالى أرسلنى أن يفعل كذا ففعل الله ذلك كان ذلك من الله تصديقه في دعواه الرسالة فيكون ذلك

وذلك مثل القائم بين يدي
الملك المدعى على رعيته أنه
رسول الملك اليهم فانه مهما
قال للملك ان كنت صادقا
فقسم على سر برك ثلاثا
واقعد على خلاف عادتك
ففعّل الملك ذلك حصل
للحاضر بن علم ضرورى
بأن ذلك نازل منزلة قوله
صدقت

كقول له عقيب دعواه صدقت اذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول ويستحيل من الحكيم تصديق
 الكاذب ونظيره ان الملك العظيم اذا أذن للناس بالولوج عليه ثم ساق العبارة كسياق الجمع سواء ثم
 قال بعد قوله صدقت والناقض للعادة كما يكون فعلا غير معتاد يكون تعجيلا عن الفعل المعتاد كمنعز كريا
 عليه السلام عن الكلام اذ المنع عن المعتاد نقض للعادة أيضا اه واقتصر ابن الهمام في المسألة
 على قوله ان كنت صادقا فيما نقلت عنك فقم على سر برك على خلاف عادتك الخ لان المقصد من العلم
 بتصديقه حاصل بالاعتصاف عليه وقول المصنف كغيره ممن تقدم ذكره فقم على سر برك ثلاثا واقصد
 الخ لمزيد الاستظهار فيما يحصل به العلم وقول المواقف فقم من الموضع المعتاد لك في السرير واجلس
 مكانا لاتعتاده تصوير آخر لمخالفة العادة * (تنبيه) * والمجدة على ما قرره أسئلة * الاول قالوا مدعى
 الرسالة مشاركا لنا في النوع والصورة واختصاصه بالرسالة غير معلوم بالضرورة ولا يقبل بمجرد دعواه
 فان الخبر يحتمل الصدق والكذب واعتماد كفى صدقه على مجرد وقوع الخوارق على وفق دعواه
 كيف يدل مع اننا شاهد وقوع كثير من الخوارق والتوصل اليها بالخواص والسحر والتعزيم
 والطلاسمات واستسخار الروحانيات وخدمة الكواكب فهم يتميز ما أتى به عن ذلك بسبب اتصالات فلكية
 غريبة اطلع عليها * الثاني سلمنا انه فعل الله تعالى لكن لم قلتم انه انما خلقه لتصديقه فظاهر انه ليس
 كذلك أما على أصول الأشعرى فلانهم لا يقولون ان أفعال الله تعالى متوقفة على الأغراض ولا يقع منه
 شيء عندهم وأما على أصول المعتزلة فنقول لما قلتم انه لا غرض لله تعالى في خلق ذلك الا لتصديق وذلك
 لا يعرف وشرطه العلم بالعدم لعدم العلم * الثالث قالوا من مذهبكم ان الله يضل من يشاء ويهدي من
 يشاء واذا كان كذلك فما المانع من أن يخلق ذلك على يد الكاذب للاضلال * الرابع انكم احتجتم
 بالخوارق وبم يعلم ان الذي أتى به هذا المدعى خارق واعلم معتاد في قطر آخر أو يكون عادة متطاولة أو يكون
 ابتداء عادة تستمر وحينئذ لا يدل * الخامس ادعيتم الدلالة على صدقه ثم قررتم ذلك بأن المعجزة تنزل
 منزلة التصديق بالقول ضرورة تارة وتارة قلتم تخصيصه به ايدل على ارادة تصديقه بالضرورة وتارة قلتم
 يدل على صدقه عادة بالضرورة فاذا كان ما لكم الى دعوى فادعوا انه صادق بالضرورة وحينئذ لا يتم
 مرادكم * السادس انكم ادعيتم الضرورة ثم قسمتم الغائب على الشاهد بالمثال المذكور وما يدل
 بالضرورة كيف يصح قياسه * السابع ان ما ذكرتموه من المثال لا يطابق ما ادعيتوه فان العلم فيه استند
 الى قضايا حسية مشاهدة فاننا شاهد الملك في الصورة المذكورة وشاهد قيامه وتعوده بخلاف مسئلتكم فان
 الفاعل غائب عنا وذلك يناقض فرائض الاحوال والجواب أن نقول قولكم في السؤال الاول قلتم ان الخوارق
 يتوصل اليها بأسباب من الخواص والسحر وغير ذلك قلنا جميع ذلك لا يسلم مدعيه عن المعارضة بأمثاله
 ثم من سنة الله تعالى في دفع هذا الاحتمال انه لم يرسل رسولا بآية الا من جنس ما هو الغالب على أهل
 عصره ليكون معجزهم عن مثله حجة عليهم ألا ترى انه لما كان الغالب في زمان موسى عليه السلام تعلم
 السحر والتخييل جعل الله تعالى الحية التي تتلف ما صنعوا واعترف أهل الصناعة وهم ألوف ان ذلك
 لا يتوصل اليه بالسحر فآمنوا بالله تعالى ونحوه ساجدين ومعجز أهل الصناعة واعترفهم بذلك أدل دليل
 على صحة الآية وصدق الآية فيهم وكذلك لما غلب في زمان عيسى عليه السلام تعلم الطب كان معجزاته
 احياء الموتى وبراء الاكهم والابوص مع اعتراف أهل صناعة الطب وهم الجمع الكثير بعجزهم عن ذلك
 واعترفهم دليل على اختصاصه بذلك ولما كان الغالب في زمان الخليل عليه السلام القول بالطبائع
 وتأثيرات الكواكب كان من آياته قلنا يانار كوني بردا ولا ما على ابراهيم ولما كان محمد صلى الله عليه
 وسلم في زمان قوم صناعتهم الفصاحة والنظم والنثر حتى كان أحدهم اذا صنع قصيدة علقها على البيت
 وقال لا يأتي أحد بمثله كانت معجزته من ذلك الجنس فعجز البلاء والفصحاء وهم العدد الكثير عن

المعارضة وذلك أدل دليل قاطع على انه محض فعل الله تعالى وليس من المكتسبات قولهم في السؤال الثاني لم قلتم ان الله تعالى انما خلق ذلك للتصديق قلنا لما قررناه من الوجهين العقلي والعادي قولهم في السؤال الثالث من مذهبكم ان الله تعالى بطل من يشاء قلنا نعم قولهم يجوزوا خلق المجزة على يد الكاذب قلنا من يرى المجزة ندل عقلا فلا يجوز ذلك لما فيه من قلب الدليل شبهة والعلم جهلا والله بطل من يشاء ولكن لا بالدليل لما فيه من قلب الاجناس وقلم الاحمال ومن زعم ان دلالتها عادية جواز ذلك ولا كما تعلم عدم وقوعه باستمرار العادات كما تعلم ان الجبل في وقتنا لم ينقلب ذهباً برزاً وان كان ذلك جاز في قدرة الله تعالى وكذلك نجزم بأن كل انسان نشاهده من أبوين وان جاز في قدرة الله تعالى أن يكون مخلوقاً من غير أبوين كما دم وعيسى عليه السلام ونحو ذلك لا نغنعنا من الجزم ولو وقع ذلك لانسلت العلوم من الصدور قولهم في السؤال الرابع هم علمتم ان ما أتى به خارق واعلم معتاد في قطر أو عادة متطاولة أو ابتداء عادة قلنا كل عاقل يعلم ان احياء الموتى وقلب العصا عنباً واخراج ناقة من حجرة صماء ليس بمعتاد وقولهم اعلم ابتداء عادة قلنا التحدي وقع بنفس الخارق للعادة فلا يضر بعد ذلك انه دام أو لم يدم ثم هو لا يجب عليهم أن يصدقوا بالآيات التي أتت بها الانبياء وقد مضت ولم يعد مثلها قولهم في السؤال الخامس ادعيتم الضرورة آخراً فهل ادعيتموها أولاً قلنا كل دليل لا بد أن ينتهي الى الضرورة ولا يمكن دعواها أولاً ثم نحن انما قلنا ان التخصيص يدل على ارادة تصديقه بالضرورة ومن الادلة ما يدل بالضرورة ومنها ما يدل نظراً قولهم في السؤال السادس انكم ادعيتم الضرورة في وجه الدلالة وقستم الغائب على الشاهد قلنا لم نقس وانما حضر بناه مثلاً قولهم في السؤال السابع الفرق بين الشاهد والغائب انما شاهدنا الفاعل وأفعاله قلنا نعرض ذلك في ملك من وراء ستر وتصدر باقتضاء مدعى الرسالة عنه افعال نعلم انها لا تصدر الا منه ويستوى حينئذ المثالان والله أعلم واذا قد علمت ما تقدم فاعلم انه اذا ثبت نبوته صلى الله عليه وسلم ثبت نبوة سائر الانبياء لثبوت كل ما أخبر به صلى الله عليه وسلم لانه صادق في مقالته ونبوتهم من جلته وما أخبر به هو المراد بالسمعيات في كتب أصول الدين ولذا أعقب المصنف وقال

*** (الركن الرابع في السمعيات) ***

أي ما يتوقف على السمع من الاعتقادات التي لا يستقل العقل باثباتها (وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه) من أمور الغيب جلا وتفصيلاً فان كان مما يعلم تفصيله وجب اعتقاده وان كان لم يعلم تفصيله وجب أن تؤمن به جله ونكل تأويله الى الله ورسوله ومن اختصه الله بالاطلاع على ذلك قال ابن أبي شريف وأما الامامة وما يتعلق بها فانه ليس من العقائد الاصلية بل من المتممات لانها من الفروع المتعاقبة بأفعال المكافين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعاً وانما نظم في تلك العقائد تأسيماً بالمصنفين في أصول الدين ولا يخفى ان هذا وان تم في نصب الامام لا يتم في كل مجتبه الامامة فان منها ما هو اعتقادي كاعتقاد ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر وهكذا ترتيب الخلفاء الاربعة في الفضل ونحو ذلك هكذا انظمت في تلك العقائد (و) هذا الركن أيضاً (مداره) أيضاً (على عشرة أصول) *** (الاصل الاول في الحشر والنشر) *** هو احياء الخلق بعد موتهم وسوقهم الى موقف الحساب ثم الى الجنة أو النار (وقد ورد بهما الشرع) يشير الى ما أخرجه الشيخان من حديث ابن عباس انكم محشورون الى الله الحديث ومن حديث سهل يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء الحديث ومن حديث عائشة يحشرون يوم القيامة حفاة الحديث ومن حديث أبي هريرة يحشر الناس على ثلاثة طرائق ولا ين ماجه من حديث مبينة مولاة النبي صلى الله عليه وسلم اقتنا في بيت المقدس قال أرض المحشر والمنشر الحديث واسناده جيد (وهو حق) ثابت بالكتاب والسنة معلوم بالضرورة من هذا الدين (وتصديقه) به (واجب) ولا خلاف بين الشرائع في الاصول الاعتقادية انما الاختلاف بينها في الفروع فكل ما ورد في

*** (الركن الرابع في السمعيات) *** وتصديقه صلى الله عليه وسلم فيما أخبر عنه ومداره على عشرة أصول) *** (الاصل الاول) *** الحشر والنشر وقد ورد بهما الشرع وهو حق والتصديق بهما واجب

شربعتنا في أصول العقائد فهو كذلك في كل ملة (لانه في العقل ممكن) أشار به الى دليل الجواز والامكان
 اما الجواز فانه ضروري عند العقلاء جميعا واما الامكان فانه أمر لا يلزم منه محال لذاته وذلك ظاهر قطعاً
 ولا غيره اذ الاصل عدم الغير ومن ادعاء فعلية به وكل ما كان كذلك فهو جائز ممكن وأيضاً المعدوم الممكن
 قابل للوجود ضرورة فالوجود الأول حاصل في الابتداء ان أفاده فزيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو
 شأن سائر القوابل من تحصيل ملكة قبول الانصاف لاجل حصول المناسبة بالفعل فقد صارت قابلية
 لا وجود ثانياً أقرب واعادته على الفاعل أهون ويمكن أن يكون الى هذه الإشارة بقوله تعالى وهو الذي
 يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وان لم يفد زياً الاستعداد فعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما
 هو عليه من قابلية الوجود بالذات في جميع الاوقات وذلك هو المطلوب (و) اختلف أهل السنة والجماعة
 في (معناه) فقيل هو (الاعادة بعد الافناء) أي اليجاد بعد الاعدام وقيل هو الجمع بعد تفريق الاجزاء
 وعلى الأول اتفاق أكثرهم والعقلاء والحدائق من غيرهم (وذلك) سواء كان القول الأول والثاني
 (مقدور لله تعالى كابتداء الانشاء) أي ان المعاد مثل المبدأ بل هو عينه لان الكلام في اعادة المعدوم
 ويستحيل كون الشيء ممكناً في وقت ممتنعاً في وقت للقطع بأنه لا أثر للاوقات فيما هو بالذات وتوقف امام
 الحرمين حيث قال يجوز عقلاً لأن تعدد الجواهر ثم تعاد وان تبقى فتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد
 هيئتها لم يدل قاطع سمعي على تعيين أحد هما ولا يبعد أن تصير أجسام العباد على صفة أجزاء التراب ثم يعاد
 تركيبها على ما عهد ولا يستحيل أن يعدم منها شيء ثم يعاد والله أعلم قال ابن الهمام في المسيرة مع شرحه
 والحق ان الجواهر التي منها تأليف البدن تنعدم كلها الا بعضها منها منصوصاً عليه في الحديث الصحيح
 وهو عجب الذنب فيمارواه البخاري ومسلم وأحمد وابن حبان والمسئلة عند المحققين ظنية ومن صرح بذلك
 المصنف نفسه أي الغزالي في الاقتصاد حيث قال فان قيل فمات قولون أن تعدد الجواهر والاعراض ثم تعاد ان
 جميعاً وتعد الاعراض دون الجواهر وانما تعاد الاعراض قلنا كل ذلك ممكن ولكن ليس في الشرع دليل
 قاطع على تعيين أحد هذه الممكنات يعني ان الادلة الواردة ظنية اه ثم قال ابن الهمام والحق في المسئلة
 بحسب ما قامت عليه الادلة وقوع الكيفيتين اعادة ما انعدم بعينه وتأليف ما تفرق من الاجزاء الا الوجه
 فانه انما يكون كذا بعينه أو كذا للحكم باستحالة خلافه لان خلافه ممكن لشمول القدرة الالهية لكل
 الممكنات وكل منها أمر ممكن اما الممكن تأليف ما تفرق فظاهر كما مر وأما امكان اعادة ما انعدم فلان الاعادة
 احداث كالابداع الأول ونعائنه طريان العدم على المبدع أو لا تغييره كأنه لم يحدث وقد تعلقت القدرة
 بايجادها من عدمه الطارئ ومعنى الاعادة الموجود ثانياً هو الموجود الأول بل هو بعدها عينه لامتثاله
 لان وجود عينه أولاً انما كان على وفق تعلق العلم بوجوده والغرض ان الموجودات بعد طريان العدم
 عليها ثابتة في العلم متعلقة في الازل بايجادها الوقت وجودها اه والدليل على جواز الاعادة ما أشار اليه
 نصوص الكتاب وغوى الخطاب من نسبة الاعادة بالانشاء الاولى اذ ما جاز على الشيء جاز على مثله (قال
 الله تعالى) وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه (قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة)
 وهو بكل خلق عليم (فاستدل بالابتداء على الاعادة) اعلم أن الاعادة لا تستدعي الأمرين أحدهما
 امكان المعاد في نفسه وامكان الممكنات لنفسها أو لازم لنفسها ولازم النفس لا يفارق والالزم التسلسل
 والثاني عموم العلم والقدرة والارادة وقد ثبت عمومها لله تعالى وقد نبه الله تعالى على هذه الدلالة بالآية
 المذكورة فهي مع ايجازها قد دلت على صحة الاعادة وعلى الجواب عن شبهة المنكرين اما وجه الدلالة
 فقوله ونسي خلقه وقوله قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وأما شبه الخصوم فمنها استبعادهم احياءها بعد
 اختلاطها وورد ذلك بقوله وهو بكل خلق عليم ومن شبههم أيضاً انهم اذا صارت تراباً فقد تغير طبعها عن
 طبع الحياة الى الضد فقطع هذا الاستبعاد بقوله الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نوا ومن شبههم قول

لانه في العقل ممكن ومعناه
 الاعادة بعد الافناء وذلك
 مقدور لله تعالى كابتداء
 الانشاء قال الله تعالى قال
 من يحيي العظام وهي رميم
 قل يحييها الذي أنشأها
 أول مرة فاستدل بالابتداء
 على الاعادة

الفلاسفة ان المعاد الجسماني باطل لامتناع عدم السموات والارض ورد ذلك بقوله أوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بل وهو الخلاق العليم (وقال عز وجل ما خالقكم ولا بعثكم الا
كنفس واحدة والاعادة ابتداء ثان) أي إيجاد من عدم لم يسبقه وجود (فهو ممكن كابتداء الأول)
وليس ممنوع لذاته ولا لشي من لوازم ذاته والالم يقع ابتداء وكذلك الوجود الثاني واذا لم يمنع لذلك ولا
شبهة في انتفاء وجوبه فيكون مكافؤا لما لو لم يقع ابتداء وقد تقدم وقد شهدت قواطع بالحشر والنشر والانبعاث
للعقاب والعرض والثواب وذلك مذكور في الكتاب العزيز على وجه لا يقبل التأويل في نحو
سثمائة موضع * (تنبيه) قال شارح الحاجبية اعلم أن المراد بالاعادة البدنية انما هو الاجزاء الاصلية
التي هي حاملة وباقية من أول العمر الى آخره لا الاجزاء الزائدة التي تحصل من الغذاء فينفو بها البدن
زيادة أو تذهب من المرض فيذبل البدن نقصانا والى تلك الاجزاء الاصلية الاشارة بقوله عليه السلام
كل ابن آدم ينفى الاغيب الذنب منه خلق ومنه يركب وبهذا يندفع ما قيل لو كل انسان انسانا فاما
أن يعاد معا ولا والكل باطل اما حالته أو مخالفته اجماعكم من أن جميع بني آدم يعادون فيقال المعاد
من الاكل والما كقول هو أجزاءه الاصلية وأما ما زاد على ذلك هو أصل في غيره فيعاد اليه فيعود له اذ كل
محفوظ عليه أصله فيخرجه ورده اليه الذي يخرج الخب في السموات والارض ويعلم ما يخفى ونوما
يعلمون لا يقال الاجزاء الاصلية لا ينفى مقدارها مقدار ما يكون عليه الانسان من المقدار عند الموت مع ان
المعلوم قطعا بالاجماع هو انه لا بد أن تكون الاعادة على الهيئة التي فارق عليها الانسان الدنيا لا نقول
الاجزاء هي المعادة لكن القادر المختار كما انه بقدرته مد مقدار الانسان بزيادة تلك الاجزاء الغذائية فهو
تعالى قادر على أن يمد مقداره يوم القيامة بأجزاء أخر اختراعية حتى يحصل الهيئة فان قيل الشيء مع الشيء
شيء غيره مع شيء آخر وعلى ما ذكر لا يكون البدن المعاد هو بعينه الكائن يوم الفراق بل هو مثله
لا بعينه مع ان الاجماع على اعادة العين قلنا هو مثله من حيث المقدار بعينه باعتبار تلك الاجزاء الاصلية
وهو المراد بالعينية اذ لو لم يرد بالعينية ذلك لم يكن المعذب والمنعم هو عين الانسان المفاقر بل مثله لما ثبت ان
الكافر يكون من ربه في النار كبل أحدوان المؤمن يدخل في الجنة على طول أبيه آدم عليه السلام وهو
صحيح وبهذا التحقيق صرح ما وجد من اطلاق بعض أهل السنة كحجة الاسلام والعز بن عبد السلام
من ان المعاد مثل البدن مع اتفاق أهل السنة على ان المعاد هو بدن الانسان بعينه وان المراد بذلك البدن
عينها هو البدن المركب من الاجزاء الاصلية الباقية من أول تعلق الروح الى انفصالها في الدنيا والمراد بالمثل
هو البدن المركب من تلك الاجزاء الاصلية مع الاجزاء الزائدة عليه الاختراعية فلا تعارض اه قلت
هذه المسئلة اختلف فيها بين أهل السنة قبل ان الحشر جسماني فقط وهذا بناء على القول بأن الروح
جسم لطيف سار في البدن كماء الورد في الورد فالمعاد كل من الروح والبدن جسم فلا يعاد الا الجسم
وعليه أكثر المتكلمين ودليلهم قوله تعالى فادخل في عبادي والتجريد نافية وعند مسلم من رواية
مسروق عن ابن مسعود رفعه أرواح الشهداء في أجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح
من الجنة حيث شاءت ثم تأوى الى تلك القناديل وقيل روحاني جسماني بناء على القول بأن الروح جوهر
مجرد ليس بجسم ولا قوة حلة في الجسم بل يتعاقب به تعلق التدبير والتصرف لا تنفى بفساد البدن ترجع
الى البدن لعلقه به والى هذا القول مال أبو منصور الماتريدي ووجه الاسلام والراغب وأبو زيد الدبوسي
والخللي وكثير من الصوفية والشيعة ولهم أيضا طواهر تمسكوا بها والمسئلة طنبية لا قاطع فيها وقال
شارح المقاصد قد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة
الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في أسنة العوام انه يذكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف
وقد صرح به في مواضع من الاحياء وغيره وذهب الى أن انكاره كفر ثم قال عقب ذلك في شرح المقاصد

وقال عز وجل ما خالقكم
ولا بعثكم الا كنفس واحدة
والاعادة ابتداء ثان فهو
ممكن كالا ابتداء الاول

نعم بما عيل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعاد الى ان . معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضربنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع إعادة المردوم بعينه اه وقد أنكر ابن أبي شريف أن يكون الغزالي قائلًا بان المعاد مثل الاول وأورد نصا من الاقتصاد له ما يدل على انه يقول بان المعاد عين الاول ورد فيه على الفلاسفة قولهم بقاء النفس التي هي غير متخيزة فليتنامل في ذلك ليميز معتقده عن معتقد الفلاسفة * (فصل) * وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد القولين في الاعادة اذ الادلة السمعية متعارضة وهو لا يخرج عن أدلة السمع خصوصا في هذه المسئلة وأما الصوفي فيقول لاشك ان صور الممكنات بالنسبة الى الانسان خير أو وسيلة اليه ونيل ذلك لذو كمال وشر أو وسيلة اليه ونيل ذلك الم وكل منها غير متناه اذ مرجع ذلك الى صور الممكنات وهي غير متناهية ثم ان الله عز وجل خلق الانسان على هيئته بحيث يكون قابلا لنيل تلك الكمالات التي تقتضيها قواه تعلق به بالحصل كماله وتلك الكمالات التي تقتضيها قواه غير متناهية اذ هي راجعة الى صور الممكنات وصور الممكنات التي لا تنهاى لا يمكن حصولها دفعة يقتضى حصول ما لا يتناهى في الوجود دفعة ولا في زمان متناه والازم حصول ما لا يتناهى فيما يتناهى وكل ذلك محال ونيل تلك الكمالات لا بد أن يحصل لهذا النوع الانساني قطعاعلا باستعداده ولانه لو لم يحصل فاما أن يكون لان ذلك الحصول يمتنع وهذا باطل والانعكاس الممكن محالا ونحن نقطع بإمكان ذلك واما لعدم تمكين الفاعل المختار من ذلك وهذا أيضا محال لما تقرر من انه تعالى على كل شيء قدير وان مقدوراته لا تنهاى واما لعدم القبول التام الذي يكون به ذلك وذلك أيضا باطل لان القبول التام داخل تحت المقدورات الكمالية لان ما يتوقف عليه الكمالات كمال وهو موقوف على مجرد القبول وذلك حاصل للانسان نجده من نفوسنا ثم من المعلوم قطعاً أن هذا التركيب البدني الكائن في يوم الدنيا لا يمكن أن تحصل معه تلك الكمالات لان جهة انقضاء المدة ولا من جهة المزاحم المضاد فاقتضت الحكمة الالهية وأعطت الشواهد الوجدانية وحقق القواطع السمعية أن لا يكون ذلك الا مع تركيب آخر أبدي مناسب لتحصيل تلك الكمالات الابدية في زمان ليسع تلك الممكنات وذلك هو عود الابدان على الصورة الاقدمية الاولية في الازمان المسماة بالدار الآخرة أخروية ثم جعلت الدنيا مهيئة لاحد الاستعدادين اما لاستعداد نيل الخيرات وذلك بالمعرفة بالله والعمل بطاعته واما لاستعداد نيل الضد وذلك بالجهل بالله وعدم العمل بطاعته وانما كان كل من العلم والجهل يعطى ذلك لان نور المعرفة اذا حصل أفاد تنوير جملة الانسان وظلمة الجهل اذا حصلت أفادت ظلمة جهل الانسان والنور مناسب لنور الجنة وظلمة الجهل مناسبة لظلمة النار فاعلم ذلك واما أن تكون تلك الاعادة وحصول ذلك التركيب الذي به تكون هذه الكمالات هل هو بعد اعدام أو بعد تفرق فالحال ممكن ولا يبعد أن يكون الواقع مشتملا على كل من ذلك وبيان ذلك بطول والله الهادي (الاصل الثاني سؤال منكر ونكير) وهما كما تقدم شخصان أسودان أزرقان مهيبان هائلان شعورهما الى أقدامهما كلامهما كالرعد القاصف وأعينهما كالبرق الخاطف بأيديهما مقامع من حديد قال الامام أبو منصور البغدادي انما سمى الملك منكر لان الكافر ينكره اذا رآه وسمى الآخر نكير لان الله هو الذي ينكر على الكافر فعله وقد أنكرهما الكعبي من المعتزلة وهو مردود عليه كيف (وقد ورد به) أي بالسؤال وفي بعض النسخ هما أي بالنكر والنكير (الانخبار) الصحيحة (فيجب التصديق به) وهل هذا السؤال عام لكل مؤمن وغيره أو مختص بمن يغلب عليه منكر من عمله أو نكير من قلبه والاوّل عليه جمهور العلماء والثاني قول بعض علماء المغرب وعليه يعتمد سيدي أبو الحسن الحراني أما الانخبار فأخرج الترمذي وصححه وابن حبان من حديث أبي هريرة رضي الله عنه اذا قبر الميت أو قال أحدكم أتاه ملكان أسودان أزرقان

(الاصل الثاني) سؤال منكر ونكير وقد وردت به الانخبار فيجب التصديق به

يقال لاحدهما المنكر والاخر التكبير الحديث وفي الصحيحين من حديث أنس رضي الله عنه أن العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وانه ليسمع قرع نعالهم أنه ملكان فيقعدانه الحديث وفي رواية البيهقي أنه منكر ونكير وغيرهما من الاخبار التي صحت أخرجهما أصحاب السنن والمسند ما بين مطولة ومختصرة من رواية غير واحد من الصحابة (لانه يمكن) أي هو من مجوزات العقول والله تعالى مقدر على احياء الميت وأمر الملك بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهد به السمع لزم الحكم بقبوله وذهب الجهمية والخوارج أن احياء الاموات لا يكون الا في القيامة وهؤلاء منكرون عذاب القبر وسؤال منكر ونكير والى هذا القول ذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي والكعبي وعامة المعتزلة والتجارية وقال ضرار المنكر هو العمل السيئ ونكير هو التكبير من الله تعالى على صاحب العقل المنكر وقالوا ان ذلك يقتضي اعادة الحياة الى البدن لفهم الخطاب ورد الجواب وادراك اللذة والالم وذلك منتف بالمشاهدة وقد شرع المصنف في الرد عليهم بقوله (اذ ليس يستدعي ذلك الا اعادة الحياة الى جزء من الاجزاء الذي به فهم الخطاب) ورد الجواب والانسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع عمومنا بل الخبرة من باطن قلبه (وذلك) أي احياء جزء يفهم الخطاب ويحجب (يمكن في نفسه) مقدور ورواها البرزخ لا تقاس بأموال الدنيا ثم شرع المصنف في الرد على منكري السؤال وعذاب القبر فقال (ولا يدفع ذلك بالشاهد من سكون أجزاء الميت وعدم سماعنا للسؤال له) تقرير السؤال ان اللذة والالم والتكلم كل منها فرع الحياة والعلم والقدرة والاحياء بلا بنية اذ هي قد فسدت وبطل المزاج وان الميت نراه ساكنا لا يسمع سؤالنا اذا سألناه ومنهم من يحرق فيصير رمادا وتذره الرياح فلا تعقل حياته وسؤاله والجواب أن هذا مجرد استبعاد خلاف المعتاد وهو لا ينفي الامكان فان ذلك يمكن اذ لا يشترط في الحياة السمة ولو سلم جاز أن يحفظ الله تعالى من الاجزاء ما يتأتى به الادراك ولا يمتنع أن لا يشاهد الناظر منه ما يدل على ذلك (فان النائم ساكن بظاهرة و) هو مع ذلك (يدرك بباطنه من السلام) والذات ما يحس بتأثيره عند التنبيه كالمضرب رآه بعد استيقاظه من منامه وخروج منى من جاع رآه في منامه (وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمع كلام جبريل عليه السلام ويشاهده) الحال ان (من حوله) من الصحابة أو من هو مزاجه في مكانه كعائشة رضي الله تعالى عنها اذ كانت معه بفراش واحد (لا يسمعون ولا يرونه) وقد أخرج البخاري ومسلم من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما عائشة هذا جبريل يقرئك السلام فقلت وعليه السلام ترى ما لا أرى قال العراقي وهذا هو الغلب والا فقدر أي جبريل جماعة من الصحابة منهم عروا بنه عبد الله وكعب بن مالك وغيرهم اه وهذا الذي ذكره من سماع السؤال ورد الجواب رأى لم يشاهد وانما قلناه لان الادراك والاسماع بخلاف الله تعالى وقد قال الله تعالى ولا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء (فاذا لم يخلق لهم) أي لبعض الناس (السمع والرؤية لم يدركوه) كما دل عليه قوله تعالى السابق ذكره * (تنبيهه) * والاصح أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا يستلون في قبورهم لعلو مقامهم المقطوع لهم بسببه بالسعادة العظمى ولعصمتهم وكذلك الشهداء كافي صحيح مسلم وسنن النسائي وكذلك أطفال المؤمنين لانهم مؤمنون غير مكافين واختلاف في سؤال أطفال المشركين ودخولهم الجنة أو النار فتردد فيهم أبو حنيفة وغيره فلم يحكموا فيهم بسؤال ولا بعده ولا بانهم من أهل الجنة ولا من أهل النار وقد وردت فيهم أخبار متعارضة بحسب الظاهر فالسبيل تفويض أمرهم الى الله تعالى لان معرفة أحوالهم في الآخرة ليست من ضروريات الدين وليس فيها دليل قطعي وقد نقل الامر بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الآخرة مطلقا عن القاسم بن محمد وعروة بن الزبير وغيرهما وضعف صاحب الكافي رواية التوقف عن أبي حنيفة وقال الرواية الصحيحة عنه ان أطفال المشركين في المشيئة لظاهر الحديث الصحيح الله أعلم بما

لانه يمكن اذ ليس يستدعي
الاعادة الحياة الى جزء من
الاجزاء الذي به فهم الخطاب
وذلك يمكن في نفسه ولا
يدفع ذلك ما شاهد من
سكون أجزاء الميت وعدم
سماعنا للسؤال له فان النائم
ساكن بظاهرة ويدرك
بباطنه من السلام
والذات ما يحس بتأثيره
عند التنبيه وقد كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم
يسمع كلام جبرائيل عليه
السلام ويشاهده ومن
حوله لا يسمعون ولا يرونه
ولا يحيطون بشئ من علمه
الا بما شاء فاذا لم يخلق لهم
السمع والرؤية لم يدركوه

كانوا عاملين وقد حكى الامام النورى فيهم ثلاثة مذاهب الاكثر انهم في النار والثاني التوقف والثالث الذي صححه انهم في الجنة لحديث كل مولود يولد على الفطرة وحديث رؤية ابراهيم عليه السلام ليلة المعراج في الجنة وقوله اولاد الناس وفي أطفال المشركين أقوال أخرى ضعيفة لا تطيل بذكرها والله التوفيق (الاصل الثالث عذاب القبر) ونعيمه (وقد ورد الشرع به) قرآن وسنة وأجمع عليه قبل ظهور البدع علماء الامة (قال الله تعالى) في آل فرعون وحق بال آل فرعون سوء العذاب (النار تعرضون عليها غدواً وعشياً ولهم يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب) وقال في قوم نوح بما خطيأ أنهم أغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب من غير مهلة (واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر) أخرجه البخارى ومسلم من حديث عائشة وأبي هريرة رضي الله عنهما ولهما أيضا من حديث عائشة رفعتكم انكم تفتنون أو تعتذبون في قبوركم وعند مسلم ان هذه الامة تبلى في قبورهم فلا لأن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه ثم أقبل النبي صلى الله عليه وسلم بوجهه عليه فقال تعوذوا بالله من عذاب القبر وأما استعاذة السلف الصالح منه فكثير على اختلاف طبقاتهم من راجع الخلية ظفر بمجموع المقصود وكذلك ورد في نعيم القبر من الكتاب والسنة ما يصح بثبوته ومن نعيمه توسيعه وفتح طاق فيه من الجنة ووضع قنديل فيه واملاؤه بالروح والريحان وجعله روضة من رياض الجنة وكل هذا من العذاب والنعيم محمول على الحقيقة عند العلماء (وهو ممكن فيجب التصديق به) لانه من مجوزات العقول وشهد به السمع فلزم الحكم بقوله ثم شرع في الرد على المنكرين وهم ضرار بن عمرو وبشر المريسي وجاعة من المعتزلة فقال (ولا يمنع من التصديق به) والايان بثبوته (تفرق أجزاء الميت في بطون السباع) في البر والسمك في البحر (وحواصل الطيور) وأقاصي الخوم وقد جاز أن يحفظ الله تعالى من الأجزاء ما يتأتى به الادراك وان كان في بطون السباع وقبور البحار وغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع ونحوه قبره (فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك اليها) ومن سلم اختصاص الرسول برؤية الملك دون القوم وتعاقب الملائكة فينا وآمن بقوله تعالى في الشيطان انه براكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وجب عليه الايمان بذلك كيف والانسان النائم يدرك أحوال من السرور والغم من نفسه ونحن لانشهد ذلك منه والبرزخ أول منزل من منازل الآخرة وتغير العادات والله أعلم * (تنبيه) * وبعد اتفاق أهل الحق على إعادة قدر ما يدرك به الالم واللذة من الحياة ترد كثير من الاشاعرة والحنفية في إعادة الروح فقالوا لا تلازم بين الروح والحياة الا في العادة ومن الحنفية القائلين بالمعاد الجسماني من قال بانه توضع فيه الروح وأما من قال اذا صار ترابا يكون روحه متصلا بترابه فيتألم الروح والتراب جميعا فيحتمل أن يكون قائلا بتجرد الروح وجسمانياتها ولا يخفى ان مراده بالتراب أجزاء الجسد الصغار لا يجمعتها ومنهم من أوجب التصديق بذلك ومنع من الاشتغال بالكييفية بل التفويض الى الخالق جل وعز (الاصل الرابع الميزان) وقد تقدم للمصنف في أول العقيدة تحديده فقال ذوا الكفتين واللسان وصفته في العلم انه مثل طباق السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدره الله تعالى والصنيع يومئذ مثاقيل الذر والخر دل تحقيق اتمام العدل وتطرح صحائف الحسنات في صورة حسنة في كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها بفضل الله تعالى وتطرح صحائف السيئات في صورة قبيحة في كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله تعالى وقد تقدم شرح هذه الكامات وما يتعلق بها فأغنانا عن ذكره ثانيا والمقصود هنا بيان انه حق ثابت دلت عليه قواطع السمع وهو ممكن فوجب التصديق به (قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة) قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري اختلف في ذكره هنا بلفظ الجمع هل المراد ان لكل شخص ميزانا أو لكل عمل ميزانا فيكون الجمع حقيقة

* (الاصل الثالث) *
عذاب القبر وقد ورد الشرع به قال الله تعالى النار تعرضون عليها غدواً وعشياً ولهم يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون أشد العذاب واشتهر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح الاستعاذة من عذاب القبر وهو ممكن فيجب التصديق به ولا يمنع من التصديق به تفرق أجزاء الميت في بطون السباع وحواصل الطيور فان المدرك لالم العذاب من الحيوان أجزاء مخصوصة يقدر الله تعالى على إعادة الادراك اليها * (الاصل الرابع) * الميزان وهو وحق قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة

حقيقة أو ليس هناك الميزان واحد والجمع باعتبار تعدد الاعمال أو الأشخاص (وقال تعالى فمن ثقلت موازينه) فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم ويحتمل أن يكون الجمع للتفخيم كفي قوله تعالى كذبت قوم نوح المرسلين مع أنه لم يرسل إليهم الا واحد والذي يترجح أنه ميزان واحد ولا يشكلك بكثرة من يوزن عمله لان أحوال القيامة لا تكيف بأحوال الدنيا والقسط العدل وهو نعت الموازين وان كان مفردا وهي جمع لانه مصدر قال الطيبي في القسط العدل وجعل وهو مفرد من نعت الموازين وهي جمع لانه كقولك عدل رضا وقال الزجاج المعنى ونضع الموازين ذات القسط وقيل هو مفعول من أجله أى لاجل القسط واللام في قوله ليوم القيامة للتعليل مع حذف مضاف أى لحساب يوم القيامة وقيل هو بمعنى في كذا خرم به ابن قتيبة واختاره ابن مالك وقيل للتوقيت كقول النابغة

فوهمت آيات لها فعرفتها * لسته أعوام وذا العام سابع

وذ كر حنبل بن اسحق في كتاب السنة عن أحمد بن حنبل انه قال ردا على من أنكر الميزان مامعناه قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وذ كر النبي صلى الله عليه وسلم الميزان يوم القيامة فمن رد على النبي صلى الله عليه وسلم فقد رد على الله عز وجل اه ومثله قول الله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم في جهنم خالدون وهل الموازين في هاتين جمع ميزان أو جمع موزن جرى صاحب الكشاف والبيضاوي على الثاني وكثير من المفسرين على الاول وقال الزجاج أجمع أهل السنة على الايمان بالميزان وان أعمال العباد توزن يوم القيامة وان الميزان له لسان وكفتان وتميل بالاعمال وأنكر المعتزلة الميزان وقالوا هو عبارة عن العدل نفا الفوا الكتاب والسنة لان الله تعالى أخبرانه يضع الموازين القسط لوزن الاعمال لئلا يظن العباد أعمالهم مثله ليكونوا على أنفسهم شاهدين وقال ابن فورك أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الاعراض يستحيل وزنها اذ لا تقوم بأنفسها قال وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس أن الله تعالى يقلب الاعراض أجساما فيزينها اه وقد ذهب بعض السلف أن الميزان بمعنى العدل والقضاء فأسند الطبري من طريق ابن أبي نجیح عن مجاهد في قوله تعالى ونضع الموازين القسط قال انما هو مثل كما يجرر الوزن كذلك يجرر الحق ومن طريق ليث بن أبي سليم عن مجاهد قال الموازين العدل والراجح ما ذهب اليه الجمهور وقال الطيبي انما توزن الصحف وأما الاعمال فانها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة والحق عند أهل السنة أن الاعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن ورجح القرطبي ان الذي يوزن الصالحات التي يكتب فيها الاعمال ونقل عن ابن عمر قال توزن صحائف الاعمال قال فاذا ثبت هذا فالصحف أجسام فيرتفع الاشكال ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه وفيه فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة اه والصحيح أن الاعمال هي التي توزن وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن وفي حديث جابر رفعه نوضع الموازين يوم القيامة فتوزن الحسنات والسيئات فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار قيل فمن استوت حسناته وسيئاته قال أولئك أصحاب الاعراف أخرجه خزيمة في فوائده وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا وقد ذهب المصنف في العقيدة الصغرى وهنا الى أن الموازين صحائف الاعمال وتبعه ابن الهمام في المسامرة مشيرا الى وجه الوزن بقوله (ووجهه) أى الوجه الذي يقع عليه وزن الاعمال (ان الله تعالى يحدث في صحائف الاعمال وزنا) وفي

وقال تعالى فمن ثقلت موازينه
فأولئك هم المفلحون ومن
خفت موازينه الآية
ووجهه أن الله تعالى
يحدث في صحائف الاعمال
وزنا

المسيرة ثقلا وعبارة المصنف في الاقتصاد خلق الله في كفته اميلا (بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى وعبارة الاقتصاد بقدر رتبة الطاعات ففي نص المصنف في الاقتصاد تصریح بأن الذي يخلق مبل في الكفة وهو لا يستلزم خلق ثقل في حرم الصيغة هذا اعتراض ابن أبي شريف على شيخه وهو غير متجه عند القائل (قتصر مقدار أعمال العباد معلومة) ممثلة (للعباد) ليكونوا على أنفسهم شاهدین وعبارة المصنف في الاقتصاد فان قيل أي فائدة في الوزن وما معنى هذه المحاسبة ثم ساق الجواب وقال به ذلك مانصه ثم أي بعد في أن تكون الفائدة فيه أن يشاهد العبد مقدار أعماله ويعلم انه مجزى بعمله بالعدل أو متجاوز عنه بالظلم وقد لخص هذا الجواب هنا فقال (حتى يظهر العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب) وقوله حتى غاية لقوله يحدث في صفات الاعمال وزنا وقال بعض المتأخرين لا يبعد أن يكون من الحكمة في ذلك ظهور مراتب أرباب السكال وفضائح أرباب النقصان على رؤس الأشهاد زيادة في سرور أولئك وخزي هؤلاء * (فائدة) * روى اللالكائي في كتاب السنة عن حذيفة موقوفان صاحب الميزان يوم القيامة جبريل عليه السلام * (الاصل الخامس الصراط) * وهو ثابت على حسب ما نطق به الحديث (وهو جسر ممدود على متن جهنم) يرد الاقرون والاخرين فاذا تكاملوا عليه قبل وقوفهم انهم مسؤولون أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رفعه وتضرب الصراط بين ظهري جهنم ولهما من حديث أبي سعيد ثم يضرب الجسر على جهنم (أدق من الشعر وأحد من السيف) أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد بلفظ بلغني انه أدق من الشعر وأحد من السيف ورفع أحمد من حديث عائشة والبيهقي في الشعب والبعث من حديث أنس وضعفه وفي البعث من رواية عبيد بن عمير مرسل ومن قول ابن مسعود الصراط كحد السيف وفي آخر الحديث ما يدل على انه مرفوع قاله العراقي وقول أبي سعيد بلغني له حكم المرفوع اذ مثله لا يقال من قبل الرأي وقول ابن مسعود أخرجه الطبراني أيضا بلفظ وضع الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرفوع وفي الصحيحين وغيرهما وصف الصراط بأنه دحض منزلة وأخرج الحاكم من حديث سلمان رفعه وضع الميزان يوم القيامة الحديث وفيه ووضع الصراط مثل حد الموصي وقد أنكرت المعتزلة الصراط وقالوا عبور الخلائق على ما هذه صفته غير ممكن وجعلوا الصراط على الصراط المستقيم صراط الله تعالى وهذا التأويل يأباه ما (قال الله تعالى) في كتابه العزيز مخاطبا للملائكة احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله (فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوههم انهم مسؤولون) وقد أجمع المفسرون على تفسيره بما ذكرناه وجاء وصفه في الحديث وعلى جنبه خطاطيف وكلايب وسألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت اذا طويت السماء وبذلت الارض غير الارض فأن الخلق يومئذ فقال على جسر جهنم قال القاضي في الهداية قال ساف الامة الصراط صراطان صراط الدين والثاني جسر على متن جهنم وهو قول أئمة الحديث والفقهاء وحكى عن أبي الهذيل وابن المعتز انهما قالان يجوز ذلك ولكن لا يقطعان به سيما واختلف القول من الجبائي وابنه فأثبتاه نارة ونفياة أخرى وقال على القول باثباته واجاب ائمة المؤمنين ان المؤمنين يعدل بهم عنه إلى الجنة ولا يجوز أن يلحق المؤمنين من العبور عليه شيء من الالم ومن أوجب تأويله قال ما ورد بخلاف الممكن يجب تأويله وأجاب امام الحرمين بأنه لا مانع منه عقلا وانما ذلك خلاف المعتاد وقد أشار المصنف إلى ذلك فقال (وهذا ممكن) أي وضع الصراط على الصفة المذكورة وورد الخلائق آياه أمر ممكن وورد على وجه الصحة ورده ضلالة (فيجب التصديق به) ثم أشار بالرد على المعتزلة في قولهم كيف يمكن المرور على ما هذه صفته بقوله (فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط) بل هو سبحانه قادر على أن يخلق للانسان قدرة المشي في الهواء ولا يخلق في ذاته هو إلى أسفل ولا في الهواء انحرافا وليس المشي على الصراط بأعجب من هذا كما ورد في الصحيحين ان رجلا قال يا نبي الله كيف يحسر

بحسب درجات الاعمال عند الله تعالى فتصير مقادير أعمال العباد معلومة للعباد حتى يظهر لهم العدل في العقاب أو الفضل في العفو وتضعيف الثواب * (الاصل الخامس) * الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم أرق من الشعرة وأحد من السيف قال الله تعالى فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوههم انهم مسؤولون وهذا ممكن فيجب التصديق به فان القادر على أن يطير الطير في الهواء قادر على أن يسير الانسان على الصراط

الكافر على وجهه يوم القيامة فقال أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادر على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة وفي الصحيحين فيمر المؤمنون كعفار العين وكالبرق وكالريح وكأجويد الخيل والركاب فنجاح مسلم ويخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم * (تنبيه) * ورود الصراط هو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى وإن منكم إلا وارد ها وبذلك فسر ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نتجى الذين اتقوا فلا يسقطون فيها ونذر الظالمين فيها جثيا أي يسقطون وفسر بعضهم الورود بالدخول وأسندوه إلى جابر رفعه أخرجه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكنى والبيهقي

* (فصل) * لم يذكر المصنف هنا الحوض وذكره في عقيدته الصغرى وهو حق من شرب منه شربة لم يظأ بعدها أبدا وجاء ذكره في الأخبار الصحيحة وعرضه وطوله وعدد أباريقه يشرب منه المؤمنون بعد جواز الصراط على الصحيح كذهب إليه المصنف وفي الحديث الذي يروى أن الصحابة قالوا أن نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال على الصراط فإن لم تجدوني فعلى الميزان فإن لم تجدوني فعلى الحوض يلوح على

الترتيب الصراط ثم الميزان ثم الحوض وهي مسألة توقف فيها أكثر أهل العلم * (الاصل السادس) * (أن الجنة والنار)

سكان مكمستان لانه أمر ضروري من جهة العقل واقعتان لما دل به السمع وهو ضروري من الدين اذ الكتاب والسنة وآثار الامة مملوءة بذلك ولا يتوقف فيه الا كافر وانهما (مخلوقتان)

الا أن اتفق على ذلك أهل السنة والجماعة عملا بالقرآن وما ورد في ذلك من الآثار واقفنا في ذلك بعض المعتزلة كأبي علي الجبائي وأبي الحسن البصري وبشر بن المعتمر وقال بعضهم كأبي هاشم وعبد الجبار

وأخرين انما يخلقان يوم القيامة قالوا لان خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا فائدة فيه فلا يليق بالحكيم وضعفه ظاهرنا نقرر من بطلان القول بتعليل أفعاله تعالى بالفوائد والدليل على وجودهما الا أن

الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات والارض أعدت للمتقين وفي النار أعدت للكافرين في آي كثيرة ظاهرة في وجودهما الا أن (فقوله تعالى أعدت دليلا على انهما مخلوقتان)

الا أن (فجيب اجراؤه على الظاهر اذلا استحالة فيه) وكون الشيء مهيا ومعدا للغير فرع وجوده وكذا قصة آدم وحواء أسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما الى أن قال وطفنقا يخصفان عليهما من ورق

الجنة وجل مثله على يستأن من يستأن الدنيا كجزء من بعض المعتزلة يشبهه التلاعب أو العناد اذ المتبادر من لفظ الجنة باللام العهدية في اطلاق الشارع ليس الا الجنة الموجودة في السنة وظواهر كثيرة من

الكتاب والسنة نصيرها قطعية باعتبار دلالة مجموعها وأجمع الصحابة على فهم ذلك من الكتاب والسنة ومن شبه المعتزلة قالوا لو خلقنا الهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجتماع على دوامهما

والجواب تخصيصهما من عموم آية الهلاك جمع بين الأدلة (ولا يقال) من طرف المعتزلة (لا فائدة في خلقهما قبل يوم الجزاء) لانه عبث فلا يليق بالحكيم والجواب ان نفي الفائدة في خلق الجنة الا أن ممنوع

اذ هي دار نعيم أسكنها تعالى من بوحده ويسبحه بلا فترة من الحور والولدان والطير وقد روى الترمذي والبيهقي من حديث علي رفعه أن في الجنة مجتمع للحوار العين يرفعن بأصوات لم تسمع الخلائق بمثالها يقان

نحن الخالدات فلانبيد الحديث وروى نحوه أبو نعيم في صفة الجنة من حديث ابن أبي أوفى ومن هذا ذهب الامام أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى أن الحور العين لا يمتن بها وانهم فيمن استثنى الله بقوله فصعق من

في السموات ومن في الارض الا من شاء فهذه فائدة ترجع الى غيره على ان نفي الفائدة في تعقل الزاعم لا ينفي وجود الحكمة في نفس الامروان لم يحط بها علما (لان الله تعالى لا يستل عما يفعل وهم

يستلون) ثم اختلف العلماء في محلهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات عملا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام في وصف جنة الفردوس سقفها عرش الرحمن وعلى ان النار تحت الارض وهذا لم يرد فيه نص صريح وانما هي ظواهر الحق في ذلك فتوابع العلم الى الله

* (الاصل السادس) *

أن الجنة والنار مخلوقتان

قال الله تعالى وسارعوا الى

مغفرة من ربكم وجنة

عرضها السموات والارض

أعدت للمتقين فقوله

تعالى أعدت دليل على انها

مخلوقة فجيب اجراؤه على

الظاهر اذلا استحالة فيه

ولا يقال لا فائدة في خلقهما

قبل يوم الجزاء لان الله

تعالى لا يستل عما يفعل

وهم يستلون

وبالله التوفيق * (الاصل السابع) * في الامامة والبحث فيها من مهمات هذا العلم ولما ذكر المصنف لفظ الامام وهو ذوالامامة لزم بيانها وهي رياسة عامة في الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم ونصب الامام واجب على الامة سمعنا عقلا خلافا للمعتزلة حيث قال بعضهم واجب عقلا وبعضهم كالسكبي وأبي الحسين عقلا وسمعنا وأما أصل الوجوب فقد خالف فيه الخوارج فقالوا هو جائز ومنهم من فصل فقال فريق من هؤلاء لا يجب عند الامن دون الفتنة وقال فريق بالعكس وأما كون الوجوب على الامة لخالف فيه الاسماعيلية والامامية فقالوا لا يجب علينا بل على الله تعالى إلا أن الامامية أو جبوها عليه تعالى لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أو جبوها ليكون معرفاته وصرفاته واذا قد علمت ذلك فاعلم (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم) عندنا وعند المعتزلة وأكثر الفرق (هو أبو بكر) الصديق باجماع الصحابة على مبايعته (ثم عمر) بن الخطاب باستخلاف أبي بكر له (ثم عثمان) بن عفان بالبيعة بعد اتفاق أصحاب الشورى (ثم علي) بن أبي طالب ببيعة أهل الحل والعقد (رضي الله عنهم) أجمعين (ولم يكن) عند جمهور أصحابنا والمعتزلة والخوارج (نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام) بعده (أصلا) نصابا لجماع بعض أصحاب الحديث انه نص على امامة أبي بكر نصابا جليا وعزى الى الحسن البصري انه نص على امامته نصابا خفيا أخذ من تقديمه إياه في امامة الصلاة والى الشيعة فانهم قالوا نص على امامة علي بعده نصابا جليا ولكن عندنا معاشر أهل السنة كان يعلم لمن هي بعده باعلام الله تعالى إياه دون أن يؤمر بتبليغ الامة النص على الامام بعينه واذا علمها فاما أن يعلمها أمر او اقعاما وفقا للحق في نفس الامر أو مخالفا له وعلى أي الحالتين لو كان المفترض على الامة مبايعة غير الصديق لبالح صلى الله عليه وسلم في تبليغه بأن ينص عليه نصا ينقل مثله على سبيل الاعلان والتشهير (ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد) وكان سبيله أن ينقل نقل الفرائض لتوفر الدواعي على مثله في استمرار العادة المطردة من نقل مهمات الدين المطلوب فيها الاعلان (ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا) مع ان أمر الامامة من أهم الامور العالية ما يتعلق به المصالح الدينية والدينية لا انتظام أمر المعاش والمعاد (واذا ظهر) النص على امامة أحد (فكيف اندرس) وخفي أمره (حتى لم ينقل البينا) فلا نص لا تنفاء لازمه من الظهور فلا وجوب لامامة علي بعده صلى الله عليه وسلم على ما زعمته الشيعة على التعيين ولزم بطلان ما نقلوه من الاكاذيب وسود وابه أوراقيهم نحو قوله صلى الله عليه وسلم على أنت خليفتي من بعدى وكثير مما اختلقوه نحو سلوا على علي بامرة المؤمنين وانه قال هذا خليفتي عليكم وانه قال له أنت أخي وخليفتي من بعدى وقاضى ديني بكسر الدال كذا ضبطه السيد في شرح المواقف والوجه فتحها كجاءه البزار عن النبي مرفوعا على يقضى ديني وللطبراني من حديث سلمان مثله وكذا خالف ما تقدم حيث لم يبلغ شئ مما نقلوه هذا المبلغ من الشهرة ثم نقول لم يبلغ مبلغ الاحاد المطعون فيها إذ لم يتصل علمه بأئمة الحديث الماهرة مع كثرة بحثهم وتلقبهم وسعة رحلاتهم الى بلدان شتى مشهرون جهدهم في كل صوب وأوب وهذا اتقضى العادة بانه افتراء محض ولو كان هناك نص غير ما ذكر بعلمه هو أو أحد من المهاجرين والانصار لا ورده عليهم يوم السقيفة ندينه اذ كان فرضا وقولهم تركه تقية مع ما فيه من نسبة على رضى الله عنه الى الجبن وهو أشجع الناس باطل واذا ثبت ما ذكرنا من عدم النص على ولاية علي رضى الله عنه (فلم يكن أبو بكر) رضى الله عنه (اماما لا بالاختيار والبيعة) وان قلنا انه لم ينص على امامته على ان في الاخبار الواردة ما هو صريح في امامته وهو اشارة وتلويح فالأول ما في صحيح مسلم من حديث عائشة رفعتة اتتوني بدواة وقرطاس أكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا أي الله والمسلمون الأبا بكر وهو في صحيح البخاري من حديثها بجمعا وأما الثاني وهو الاشارة فاقامته مقامه في امامة الصلاة ولقد روجع في ذلك كفى الصحيحين وعند الترمذي من

* (الاصل السابع) * أن الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضى الله عنهم ولم يكن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم على امام أصلا ولو كان لكان أولى بالظهور من نصبه أحاد الولاة والامراء على الجنود في البلاد ولم يخف ذلك فكيف خفي هذا وان ظهر فكيف اندرس حتى لم ينقل البينا فلم يكن أبو بكر اماما لا بالاختيار والبيعة

حديثها رفعت لا ينسبني لقوم فيهم أبو بكر أن يؤمهم غيره وعلى تقد بر عدم النص على امامته في اجماع الصحابة غنى عنه اذ هو في ثبوت مقتضاه أقوى من خبر الواحد في ثبوت ما تضمنه وقد أجمعوا عليه غير ان عليا والعباس والزبير والمقداد لم يبايعوا الاثالث يوم واعذر واباشغالهم في أنفسهم بما وهمهم من وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فتم بذلك الاجماع على ان تخلف من تخلف لم يكن قادحاً فيها (وأما تقد بر النص على غيره) كعلي رضي الله عنه بما صح من قوله عليه السلام لعل أنت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي كافي صحيح مسلم وهذا الفظه وفي صحيح البخاري أيضاً نحوه وقوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه رواه الترمذي فع عدم دلالتهم على المطلوب حسبما قرره الأئمة وأوسعوا فيه القول (فهو نسبة الصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم) وهو باطل لانهم كانوا أطوع لله تعالى من غيرهم وأعمل بحدوده وأبعد من اتباع الهوى وحفظ النفس ومنهم بقية العشرة المشهود لهم بالجنة فكيف يجوز على هؤلاء أن يعلموا الحق في ذلك ويتجاهلوا عنه أو يرويه لهم أحد يجب قبول روايته فيتركوا العمل به بلا دليل راجح معاذ الله أن يجوز ذلك عليهم ولو جاز عليهم الخيانة في أمور الدين وكتبتان الحق لا ترتفع الايمان في كل ما نقلوه لنا من الاحكام وأدى الى أن لا يجزم بشئ من الدين لانهم هم الوسائط في وصولها لينا نعوذ بالله من نزغات الهوى والشیطان (ومع) ما يلزم من ذلك (من خرق الاجماع) فانهم لما أجمعوا على اختياره ومبايعته وفهموا معنى ما ذكر من الحديثين في حق علي رضي الله عنه وانهما لا ينصان على امامته قطعاً بان ذلك المعنى غير مراد من لفظ المولى (وذلك مما لم يستجري) استفعال من الجراءة وهي الهتور والاقدام على الامر (على اختراعه) أي اختلافه (الا الرافض) الطائفة المشهورة وأصل الرفض الترك وسما رافضة لانهم تركوا يزيد بن علي حين نهاهم عن سب الصحابة فلما عرفوا مقاتلته وانه لا يتبرأ من الشيعين رفضوه ثم استعمل هذا القاب في كل من غلا في هذا المذهب وله طوائف كثيرة يجمعهم اسم الرافضة ولما كان في معتقدات الرافض ان الصحابة كلهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ارتدوا ما عدا جماعة منهم أبو ذر وبلال وعمار بن ياسر وصهيب لترح المصنف بالرد عليهم فقال (واعتقاد أهل السنة) والجماعة (تركبة جميع الصحابة) رضي الله عنهم وجواباً بآيات العدالة لكل منهم والكف عن الطعن فيهم (والثناء عليهم كما أنى الله سبحانه وتعالى) (أنى) (رسوله صلى الله عليه وسلم عليهم) بعمومهم وخصوصهم في أي من القرآن وشهدت نصوصه بعد التهم والرضا عنهم ببيعة الرضوان وكانوا حينئذ أكثر من ألف وسبعمائة وعلى المهاجرين والانصار خاصة في أي كثيرة وعند الشيعين من حديث أبي سعيد لا تسبوا أصحابي وعندهما خبر القرون قرني وعند مسلم أصحابي أمانة لا تمضي فاذا ذهب أصحابي أتاهم ما يوعدون وعند الدارمي وابن عدي أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم وعند الترمذي من حديث عبيد الله بن مغفل الله الله في أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فوشك ان يأخذه وعند الطبراني من حديث ابن مسعود وثوبان وعند أبي يعلى من حديث عمر اذا ذكر أصحابي فامسكوا ومناقب الصحابة كثيرة وحقيق على المتدين ان يستحب لهم ما كانوا عليه في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان نقلت هناة فليتدبر العاقل النقل وطريقه فان ضعف رده وان ظهر وكان أحاد الم يقدح فيما علم توخا وشهدت به النصوص (و) من هذا (ما جرى) من الحروب والخلاف (بين معاوية) بن أبي سفيان (وعلى) بن أبي طالب (رضي الله عنهما) في صفين لم يكن عن غرض نفساني وحفظ شهوة بل (كان مبنياً على الاجتهاد) الذي هو استفراغ الوسع لتحقيق ظن بحكم شرعي (للمنازعة من معاوية) رضي الله عنه (في) تحصيل (الامامة) كما ظن وهو وان قاتله فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه (اذ ظن على) رضي الله عنه (ان تسليم قتلة عثمان) رضي الله

وأما تقد بر النص على غيره فهو نسبة للصحابة كلهم الى مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخرق الاجماع وذلك مما لا يستجري على اختراعه الا الرافض واعتقاد أهل السنة تركية جميع الصحابة والثناء عليهم كما أنى الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وما جرى بين معاوية وعلي رضي الله عنهما كان مبنياً على الاجتهاد لا منازعة من معاوية في الامامة اذ ظن على رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان

عنه الى معاوية حين قدمت نائلة ابنة الخرافصة زوج عثمان على معاوية بدمشق وهو بمصر بمصر
عثمان الذي قتل فيه مخلوطا بدمه فصعده على المنبر وحرض قبائل العرب على التمكن من قتلته فجمع
الجوش وسار وطالب عليا اذ بلغه ان قتلته لاذت به وهم بصرخون بين يديه نحن قتلنا عثمان فرأى
على ان تسليمهم له (مع كثرة عشايرهم) من مراد وكندة وغيرهما من لغائف العرب مع جمع من أهل مصر
قبل انهم ألف وقيل سبعمائة وقيل خمسمائة وجمع من الكوفة وجمع من البصرة قدموا كلهم المدينة
وجرى منهم ماجرى بل قد ورد انهم هم وعشايرهم نحو من عشرة آلاف (واختلاطهم بالعسكر)
وانتشارهم فيه (يؤدى الى اضطراب أمر الامامة) العظمى التي بها انتظام كلمة الاسلام خصوصا (في
بدايتها) قبل استحكام الامر فيها (فرأى التأخير أصوب) حتى يستقيم أمر الامامة فقد ثبت انه لما قتل
عثمان هاجت الفتنة بالمدينة وقصد القتل الاستيلاء عليها والفتك بأهلها فأرادت الصحابة تسكين هذه
الفتنة بتولية علي فامتنع وعرضت على غيره فامتنع أيضا اعظاما لقتل عثمان فلما مضت ثلاثة أيام من
قتل عثمان اجتمع المهاجرون والانصار فنادوا وعليه الله في حفظ الاسلام وصيانة دار الهجرة فقبل بعد
شدة وانما أجابهم على في قولته خشية من الامامة ان تهمل وهي من أمور الدين وقد أخرج الطبري من
طريق عاصم بن كليب الجرمي عن أبيه قال سرت أنا ورجلان من قومي الى علي فسلمنا عليه وسألناه
فقال عد الناس على هذا الرجل فقتلوه وأما معتزل عنهم ثم ولوني ولولا الخشية على الدين لم أجبه (وطن
معاوية) رضى الله عنه (تأخير أمرهم) أى قتله عثمان (مع عظيم جنايتهم) من هجومهم عليه داره
وهتكهم سرائرهم ونسبوه الى الجور والظلم مع تنصه من ذلك واعتذاره من كل مأور ودوه عليه ومن
أكبر جنايتهم هتك ثلاثة حرم حرمه الدم والشهر والبلد (يوجب الاغراء بالامنة) بهتك حرمهم
(وبعرض الدماء للسفك) أى يتخذون ذلك ذريعة للفتك والفتك والسفك فغاوية طلب قتله عثمان
من على ظانا انه مصيب وكان مخطئا (وقد قال أفاضل العلماء كل مجتهد مصيب وقال قائلون) منهم (المصيب
واحد ولم يذهب الى تخطئة على) رضى الله عنه (ذو تحصيل) ونظر في العلم أصلا بل كان رضى الله عنه
مصيبا في اجتهاده متمسكا بالحق اعلم ان المجتهد في العقلية والشرعية الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد
يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التى لا قاطع فيها
مصيب والتحقيق ان في المسئلة الاجتهادية احتمالات أربعة * الاول ليس لله تعالى فيها حكم معين قبل
الاجتهاد بل الحكم فيها ما أدى اليه رأى المجتهد فعلى هذا قد تنعقد الاحكام الحقة في حادثة واحدة ويكون
كل مجتهد مصيبا * الثانى ان الحكم معين ولا دليل عليه منه تعالى بل العثور على دقينة * الثالث ان
الحكم معين وله دليل قطعى * الرابع ان الحكم معين وله دليل ظنى وقد ذهب الى كل احتمال جماعة
والمختار ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجد المجتهد اصاب وان فقهه * أخطأ والمجتهد غير مكاف
بأصابته كما زعم بعضهم من ذهب الى الاحتمال الثالث وذلك لغموضه وخفاته فلذلك كان المخطئ معذورا
فلن أصاب أحران ولمن أخطأ أحر كما ورد في الحديث ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة
ثم الدليل على ان المجتهد قد يخطئ قوله تعالى ففهمناها سليمان اذ الضمير للحكومة أو الفتيان ولو كان كل
من الاجتهادين صوابا لما كان التخصيص سليمان بالذكر فائدة وتوضيحه ان داود عليه السلام حكم بالغنم
لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وحكم سليمان بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم
صاحب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرجع كل واحد على ملكه وكان حكم داود عليه السلام
بالاجتهاد دون الوحي والامام اجاز لسليمان خلافه ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين
حقا لان كلامهما قد أصاب الحكم وفهمهم لم يكن لتخصيص سليمان بالذكر وجه فانه وان لم يدل على
نفي الحكم عما عداه دلالة كلية لكنه يدل على هذا الموضع بمعونة المقالة كما لا يخفى وقيل المعنى ففهمناها

مع كثرة عشايرهم واختلاطهم
بالعسكر يؤدى الى
اضطراب أمر الامامة في
بدايتها فرأى التأخير
أصوب ووطن معاوية ان
تأخير أمرهم مع عظم
جنايتهم يوجب الاغراء
بالامنة ويعرض الدماء
للسفك وقد قال أفاضل
العلماء كل مجتهد مصيب
وقال قائلون المصيب واحد
ولم يذهب الى تخطئة على
ذو تحصيل أصلا

سلميمان الفتوى والحكومة التي هي أحق وأولى بدليل قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه
 أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمر الدين وبدليل قول سلميمان غير هذا اوفق للفرقتين أو أرفق
 كان قال هذا حق وغيره أحق وفيه إيماء إلى أن ترك الأدلة من الأنبياء بمنزلة الخطأ من العلماء فإن حسنات
 الأبرار سبباً للمقربين كذا أورده ملا على في شرح الفقه الأكبر وقال البخاري في كتاب الأحكام
 باب أحرأ الحاكما إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ قال الحافظ ابن حجر يشير إلى أنه لا يلزم من رد حكمه أو
 فتواه إذا اجتهد فأخطأ أن يأثم بذلك بل إذا بذل وسعه أحرأ أن أصاب ضوفاً أحرأ أن يخطأ إذا كان عالماً بالاجتهاد فأجتهد
 أو أفتى بغير علم لحقه الأثم ثم قال ابن المنذر وإنما يؤجر الحاكما إذا أخطأ إذا كان عالماً بالاجتهاد فأجتهد
 وأما إذا لم يكن عالماً فلا واستدل بحديث القضاة الثلاثة وفيه وقاض قضى بغير حق فهو في النار وقاض قضى
 وهو لا يعلم فهو في النار وقال الخطابي في معالم السنن إنما يؤجر المجتهد إذا كان جامعاً لآلة الاجتهاد فهو
 الذي نعتوه بالخطأ بخلاف المتكلف فيخاف عليه ثم إنما يؤجر الحاكما لأن اجتهاده في طلب الحق عبادة
 هذا إذا أصاب وأما إذا أخطأ فلا يؤجر على الخطأ بل يوضع عنه الأثم فقط كذا قال وكأنه يرى أن قوله وله
 أحرأ واحد مجاز عن وضع الأثم وقال المازري لمن قال أن الحق في طرفين هو قول أكثر أهل التحقيق من
 الفقهاء والمتكلمين وهو مروي عن الأئمة الأربعة وإن حكى عن كل منهم اختلاف فيه قال الحافظ والمعروف
 عن الشافعي الأول أن كل مجتهد مصيب وقال القرطبي في المفهم وينبغي أن يختص الخلاف بأن المصيب
 واحد إذا كل مجتهد مصيب بالمسائل التي يستخرج الحق منها بطريق الدلالة

● (فصل) * وقبل عدم تسليم على رضى الله عنه قتلة عثمان لأمر آخر وهو أن علياً رضى الله عنه رأى
 أنهم بغاة أتوا عن تأويل فاسد استحلوا به دم عثمان لأنكارهم عليه أموراً ظنوا أنها مبيحة لما فعلوه
 خطأ وجهلاً كجعله مروان بن الحكم ابن عمه كاتباً له ورده إلى المدينة بعد أن طرده النبي صلى الله عليه
 وسلم منها وتقديمه فأمره في ولاية الأعمال وعدم سماع شكوى أهل مصر من واليه من طرفه والحكم في
 الباغي إذا انقاد إلى الإمام العدل أن لا يؤخذ بما أتلف بما سبق منه من إتلاف أموال أهل العدل وسفك
 دماهم ورحم أبادهم فلم يجب عليه قتلهم ولا دفعهم لطالب كاهو رأى أبي حنيفة بل المرجح من قول
 الشافعي لكن فيما تلفوه في حال القتال بسبب القتال دون ما تلفوه في القتال أو في القتال لاسببه فأنهم
 ضامنون له ومن يرى الباغي مؤاخذاً بذلك فأنما يجب على الإمام استيفاء ذلك منهم عند انكسار شوكتهم
 وتفرق منعتهم ووقوع الأمن له من إثارة قننتهم ولم يكن شيء من هذه المعاني حاصل بل كانت الشوكة لهم
 باقية والقوة بادية والمنعة قائمة وعزائم القوم على الخروج على من طالبهم بدمه دائمة وعند تحقق هذه
 الأسباب يقتضي التدبير الصائب الانحياز عما فعلوا أو الاعتراض عنهم فهذا توجيه لعلي رضى الله عنه
 ذكره النسفي في الاعتماد لكن قال ابن الهمام في المسامرة والاول يعنى الذي ذكره المصنف أوجه لذهاب
 كثير من العلماء إلى أن قتلة عثمان لم يكونوا بغاة بل هم طلبة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولا أنهم أصرروا
 على الباطل بعد كشف الشبهة فليس كل من انحل شبهة صار مجتهداً إذا الشبهة تعرض للقاصر عن درجة
 الاجتهاد ● استطراد ● اختلف أهل السنة في تسمية من خالف علياً باغياً فأنهم من منع ذلك فلا يجوز إطلاق
 اسم الباغي على معاوية ويقول ليس من أسماء من أخطأ في اجتهاده ومنهم من يطلق ذلك متشبهاً بقوله
 عليه السلام لعمار تقتلك الفئة الباغية ويقول على رضى الله عنه أخوانا بغوا علينا * تفریح * اتفق أهل
 السنة على أن معاوية أيام خلافة على رضى الله عنهما من الملوك لامن الخلفاء واختلف مشايخنا في امامته
 بعد وفاة على رضى الله عنه ما فقيل صار اماماً انعقدت له البيعة وقيل لا لما أخرجه الترمذى من حديث
 سفينة رفعه الخلافة بعدى ثلاثون ثم تصير ملكاً وعند أحد وأبي يعلى وابن حبان بلفظ ثم ملك بعد ذلك
 وعند أبي داود والنسائي بعنه وفي بعض الروايات ثم تصير ملكاً عوضاً والعضوض الذي فيه عسف وظلم

كانه بعض على الرعايا وقد انقضت الثلاثون بوفاة علي رضي الله عنه لانه توفي في سابع عشر شهر رمضان سنة أربعين ووفاة النبي صلى الله عليه وسلم في ثاني عشر شهر ربيع الاول سنة احدى وعشرة فبينهما دون الثلاثين نحو نصف سنة وتمت ثلاثين بمدة خلافة الحسن بن علي رضي الله عنهما وينبغي ان يحمل قول من قال بامامته عند وفاته على ما بعده بقليل عند تسليم الحسن الامر له ووجه قول المانعين لامامته بعد تسليم الحسن له ان ذلك ما كان الا لضرورة لانه قد صدق الله وسفك الدماء ان لم يسلم له الحسن الامر ولم يكن رأى الحسن القتال وسفك الدماء فترك الامر له صونا لدماء المسلمين فظهر مصداق قوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري من رواية الحسن البصري سمعت أبا بكر يقول رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر والحسن بن علي الى جنبه وهو يقبل على الناس مرة وعليه أخرى ويقول ان ابني هذا سيد ولعل الله ان يطلع به بين فتيين عظيمين من المسلمين * (خاتمة) * جماعة مسائل هذا الاصل ختمت بها الفصل قول الرافض بوجود النص على علي والزيديين بوجود النص على العباس رضي الله عنهما باطل لانه لو كان ثابتا لدعى المنصوص عليه ذلك واحتج بالنص وخاصه من لم يقبل ذلك منه ولم يبر عنه الاحتجاج عند تفويض الامر الى غيره علم انه لا نص على أحد ولا عنهم لما ادعوا من النص صاروا طاعين على الصحابة على العموم حيث زعموا انهم اتفقوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على مخالفة نصه واستمر وعلى ذلك وفوضوا الامر الى غير المنصوص عليه وأعانوا المبتطل وخذلوا الحق مع ان الله وصفهم بكونهم خيرة أمة جعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس وعلى علي والعباس رضي الله عنهما على الخصوص فانه اشتهر انهما بايعا أبا بكر رضي الله عنه جهورا ولو كان الحق لهما ثابتا لما كان أبو بكر عاصيا طامعا ومن زعم ان عليا رضي الله عنه مع قوة حاله وعلمه وكيله وعز عشيرته وكثرة متابعيه ترك حقه واتبع ظالميا عاصيا ونصر باغيا مطيعا فقد وصفه بالجبن والضعف وقلة التوكل على الله تعالى وعدم الثقة بوعده الرسول عليه السلام المفوض اليه الامر بالنص عليه بذلك كيف وهو موصوف بالصلابة في الدين والتعصب له موسوم بالشجاعة والبسالة ورباطة الحاش وشدة الشكينة وقوة الصرامة مشهود له بالظفر في معادن المصاولة وأما كنى المبارزة والمقاتلة على المشهورين من الفرسان والمعروفين من الشجعان وهو القاتل في كتابه الى عامله عثمان بن حنيف لو ارتدت العرب عن حقيقة أحد صلى الله عليه وسلم خضت اليها حياض المنايا ولضربتهم ضربا يقض الهام ورض العظام حتى يحكم الله بيني وبينهم وهو خير الحاكمين فلو كان عرف من النبي صلى الله عليه وسلم فيه أوفى عمه العباس نضار عرف انه لاحق لغيرهما لما انتقاد لغيره بل اختلط سيفه وحاض المعركة وطلب حقه أو حق عمه ولم يرض بالذل والهوان ولم ينقد لاحد على غير الحق ولم يبايعه في أموره ولم يخاطبه بخلافة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يساعد أيضا من تولى الامر بعده بتقليده ولم يزوجه ابنته وهو ظالم عليه لغصبه حقه وعاص لله تعالى بالاعراض عن نص رسول الله صلى الله عليه وسلم كما شهر سيفه وقت خلافته بل كان في أول الامر أحق وأولى اذ كان عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرب وزمانه أدنى وقدر وى ان العباس قال لعلي أمدديدك أباي عك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يخاف عليك اثنان والزبير وأبو سفيان لم يكونا راضين بامامة أبي بكر والانصار كانوا كلهم في خلافته حيث قالوا ما أمير ومنكم أمير وحيث لم يجد سيفه ولم يطلب حقه دل انه انما يفعل ذلك لانه علم انه لا نص له ولا غيره ولكن الصحابة اجتمع على خلافة أبي بكر اما استدلالا بأمر الصلاة فانه عليه السلام قال مروا أبا بكر فليعلم بالناس وهي من أعظام أركان الدين فاستدلوا به داعي انه أولى بالخلافة منهم ولهذا قال عمر رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مرد يننا أولا نرضاك لدينا وأمر الحج فانه صلى الله عليه وسلم أمره بان يحج بالناس سنة تسع حين أقامه بنفسه لشغل وبان اللطيف الخبير جل ثناؤه نظرا لامة حبيبه ومتبعي صفيه صلى الله عليه وسلم فجمع أهواهم

المشته وآراءهم على خلافة قرشي شجاع موصوف بالعلم والديانة والصلابة ورباطة الجاش والعلم بتدابير الحروب والقيام بهيئة الجيوش وتنفيذ السرايا ومعرفة سياسة العامة وتسوية أمور الرعية بل هو أكثرهم فضلا وأعزهم علما وأوفرهم عقلا وأصوبهم تدبيرا وأربطهم عند الملمات جاشا وأشدهم على عدو الله انكارا وانكالا وأعنهم نقيمة وأظهرهم سريرة وأعودهم على إفناء الخلق نفعاً وأطلقهم عن الفواحش نفساً وأصونهم عن القبائح عرضاً وأجودهم كفاً وأسمحهم ببذل ما احتوى من المال يداً وأقلهم في ذات الله مبالغة والاجماع حجة موجبة للعلم قطعاً للدليل من الكتاب قوله تعالى قل للمخلفين من الأعراب استدعون إلى قوم أولى بأس شديد أمر الله نبيه أن يقول للذين تخلفوا من الأعراب عن الغزو معه استدعون إلى قوم أولى بأس شديد وأشار في الآية إلى أن الداعي مفترض الطاعة ينالون الثواب بطاعتهم إياه ويستحقون التعذيب بعصيانهم إياه فإنه قال فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإن تتولوا كما قولتم من قبل يعذبك عذاباً أليماً وهو أمانة كون الداعي مفترض الطاعة ثم السلف اختلغوا في المراد بقوله أولى بأس شديد فقبلهم بنو حنيفة وقبلهم فارس فعلى الأول كان الداعي إليهم أبابكر رضي الله عنه فثبتت بذلك خلافته فإذا ثبتت خلافته ثبتت خلافة من استخلفه بعده وهو عمر رضي الله عنه وعلى الثاني فالداعي إليهم كان عمر رضي الله عنه فثبتت به خلافته وثبتت خلافته من استخلفه وهو أبو بكر رضي الله عنه فكان في الآية دلالة على خلافة الشيخين رضي الله عنهما فإن قالوا جاز أن يكون الداعي محمداً صلى الله عليه وسلم أو علياً أو من بعد علي قلنا لا يجوز الأول لقوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى معانم لنأخذ وهاذروننا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلك قال الله من قبل قال الزجاج وجاعة المفسرين المراد بكلام الله هنا ما قال في سورة براءة قل لن تخرجوا معي أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً وكذا الثاني لأنه قال تعالى في صفة هذه الدعوة تقاتلونهم أو يسلمون ولم يتفق على رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال بسبب طلب الإسلام بل كانت محاربة مع الناكثين والقاسطين والمارقين وكذا الثالث لأن عند الخصم هم الكفرة فلا يليق بهم قوله تعالى فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً وإذا بطلت هذه الأقسام فلم يبق إلا أن يكون المراد أحد الأئمة الثلاثة فتكون الآية دالة على صحة خلافة هؤلاء الثلاثة ومتى صحت خلافة أحدهم صحت خلافة الكل كما هو تقريره فإن قالوا الاجماع ليس بحجة قلنا على التسليم فإن قول علي رضي الله عنه وراعيه حجة عندهم وقد ثبت بالنقل المتواتر الذي ينسب جاحده إلى العناد ببعثته له واعترافه بخلافته فيكون قوله حجة كافية لصحة خلافته فإن قالوا هذه الآية إنما وليكم الله ورسوله إلى آخرها نزلت في علي كما قاله أهل التفسير فصار المعنى إنما المنتصرف فيكم أيها الأئمة الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بكذا وكذا المنتصرف في كل أمة هو الامام وإنما المنتصرف فتختصر الإمامة في علي وقال عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه والمولى هو المنتصرف ولا يجوز أن يراد به المعتق والخليف وابن العم كما هو ظاهر فيكون معنى الحديث من كنت متصرفاً فيه كان علي متصرفاً فيه وليست الإمامة الا ذلك وقال عليه السلام لعلي أنت مني بمنزلة هرون من موسى وهرون كان خليفته فكذلك علي قلت لو كانت الآية منصرفة إلى علي لما حقي ذلك على الصحابة أولاً وعلى علي ثانياً ولما أجمعوا على خلافة غيره ولا يابح هو بنفسه غيره على أنها وردت بلفظ الجمع فصرفها إلى خاص عدول عن الحقيقة بلا دليل وعلى التسليم لا يلزم باطلاق اسم الولي أن يكون اماماً واستخلاف موسى هرون عليهما السلام حين توجه إلى الطور لا يستلزم كونه أولى بالخلافة بعده من كل معاصريه افتراضاً ولا ندباً بل كونه أهلاً لها في الجملة وبه نقول وبالله التوفيق (الاصل الثامن) ان فضل الصحابة رضي الله عنهم على حسب (ترتيبهم في الخلافة) فأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي إذ المسلمون كانوا لا يقدمون

* (الاصل الثامن) * ان
فضل الصحابة رضي الله
عنهم على حسب ترتيبهم
في الخلافة

أحدا في الإمامة تشهبا منهم وإنما يقدمونه لاعتقادهم بأنه أصح وأفضل من غيره (اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم) باطلاع الله سبحانه إياه (وقد ورد) عنه (في الثناء على جميعهم أخبار) صحيحة يخرج بها (وإنما يفهم ذلك) أي حقيقة تفضيله عليه السلام لبعضهم على بعض (المشاهدون) زمان (الوحي والتزويل) وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم معهم وأحوالهم معه (بقرائن) أي بظهور قرائن (الأحوال) الدالة على التفضيل (و) ظهور (دقائق التفضيل) لهم دون من لم يشهد ذلك ولكن قد ثبت ذلك التفضيل لناصرا بما من بعض الأخبار ودلالة من بعضها كافي الصحيحين من حديث عمرو بن العاص حين سأله عليه السلام فقال من أحب الناس إليك قال عائشة فقلت من الرجال قال أبوها قلت ثم من قال عمر بن الخطاب فعد رجلا وتقديمه في الصلاة كذا ذكره نافع أن الاتفاق على أن السنة أن يقدم على القوم أفضلهم علما وقرآنا وخلقا وورعا فثبت بذلك أنه أفضل الصحابة وفي الصحيحين من حديث ابن عمر من تخير بين الناس في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم تخير أبا بكر ثم عمر ثم عثمان زاد الطبراني فيبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فلا ينكره وفيه أيضا من حديث محمد بن الحنفية قلت لأبي أي الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وحشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت قال ما أنا إلا واحد من المسلمين فهذا على نفسه مصرح بأن أبا بكر أفضل الناس وأفاد بعض الأول والثاني تفضيل أبي بكر وحده على الكل وفي الثالث والرابع ترتيب الثلاثة في الفضل وما أجمعوا على تقديم علي رضي الله عنه بعدهم دل على أنه كان أفضل من بحضرته فثبت أنه كان أفضل الخلق بعد الثلاثة وإليه أشار المصنف بقوله (فلولا فهمهم) أي الصحابة (ذلك لما رتبوا الأمر كذلك) بالتفصيل السابق (اذ كانوا) رضي الله عنهم ممن (لا تأخذهم في) دين (الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف) أي مانع لما عرف من صرامتهم في الدين وعدالتهم وثناء الله عليهم وتركيتهم كما سبقت الإشارة إليه آنفا * (تنبيه) * هذا الترتيب بين عثمان وعلي هو ما عليه أكثر أهل السنة خلافا لما روي عن بعض أهل الكوفة والبصرة من عكس القضية وروى عن أبي حنيفة وسفيان الثوري والصحيح ما عليه جمهور أهل السنة وهو الظاهر من قول أبي حنيفة على ما رتبته في الفقه الأكبر وفق مراتب الخلاف وكذا قال القنوي في شرح العقيدة أن ظاهر مذهب أبي حنيفة تقديم عثمان على علي وعلى هذا عامة أهل السنة قال وكان سفيان الثوري يقول بتقديم علي على عثمان ثم رجح على ما نقل عنه أبو سليمان الخطابي قلت وروى عن مالك التوقف حكى المازري عن المدونة أن مالك سأل أي الناس أفضل بعد النبي فقال أبو بكر ثم قال أوفي ذلك شك قيل له فعلى فعثمان قال ما أدركت أحدا ممن اقتدى به يفضل أحدهما على صاحبه وحكى عياض قولاً أن مالك أرجح عن الوقف إلى تفضيل عثمان قال القرطبي وهو الأصح أن شاء الله تعالى قال ابن أبي شريف وقد مال إلى التوقف أيضا إمام الحرمين فقال الغالب على الظن أن أبا بكر أفضل ثم عمر وتتعارض الظنون في عثمان وعلي اه قال وهو ميل منه إلى أن الحكم في التفضيل ظني واليه مذهب القاضي أبو بكر لكنه خلاف ما مال إليه الأشعري وخلاف ما يقتضيه قول مالك السابق أوفي ذلك شك اه وقال أبو سليمان إن للمتأخرين في هذا مذاهب منهم من قال بتقديم أبي بكر من جهة العصبة وتقديم علي من جهة القرابة وقال قوم لا يقدم بعضهم على بعض وكان بعض مشايخنا يقول أبو بكر خير وعلى أفضل فباب الخيرية وهي الطاعة للحق والمنفعة للخلق متعدد وباب الفضيلة لازم اه وفيه بحث لا يخفى وفي شرح العقائد على هذا الترتيب وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل هنالك لما حكموا بذلك وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان على علي حيث جعلوا من علامات السمة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الحسنين والانصاف أنه إن أريد بالفضلية كثرة الثواب

اذ حقيقة الفضل ما هو فضل عند الله عز وجل وذلك لا يطالع عليه إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الثناء على جميعهم إيات وأخبار كثيرة وإنما يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه المشاهدون للوحي والتزويل بقرائن الأحوال ودقائق التفصيل فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الأمر في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف

فللتوقف جهة وان أريد كثرة ما بعده ذوا العقول من الفضائل فلا انتهى قال ملا علي ومراوده بالافضلية
أفضلية عثمان علي علي بقرينة ما قبله من ذكر التوقف فيما بينهما لا الافضلية بين الاربعة كما فهمه
أكثر المحشين حيث قال بعضهم بعد قوله فلا لان فضائل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه
وقد نقل البنا سيرتهم وكالاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما
يحكم ببدايته قال والمنقول عن بعض المتأخرين ان لا يجزم بالافضلية بهذا المعنى أيضا اذ ما من فضيلة
لاحد الا وبغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصها حقيقة فقد يوجد لغيره أيضا اختصاصه بغيرها على
انه يمكن أن تكون فضيلة واحدة أرجح من فضائل كثيرة اما الشرفها في نفسها أو لزيادة كبتها وقال
محش آخر أي فلا جهة للتوقف بل يجب أن يجزم بأفضلية علي اذ قدموا من حقه ما يدل على عموم مناقبه
ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات هذا هو المفهوم من سوق كلامه ولذا قيل
فيه راحة من الرضا لكنه فريه بالامرية اذ لو كان هذا رفضا لم يوجد من أهل الزواية والدراية سني
أصلا فإياك والتعصب في الدين اه ولا يخفى أن تقديم علي على الشيخين مخالف لمذهب أهل السنة على
ما عليه جميع السلف وانما ذهب بعض الخلف الى تفضيل علي على عثمان ومنهم أبو الطوفان من الصحابة
وفي كتاب القوت كان أحمد بن حنبل قد أكثر عن عبد الله بن موسى الكاظم ثم بلغه عنه أدنى بدعة قيل
انه كان يقدم عليا على عثمان فانصرف أحمد ومزق جميع ما حمل عنه ولم يحدث منه شيئا

(فصل) قال الشهاب السهروردي في رسالته المسماة اعلام الهدى وعقيدة أرباب النقي وأما
أصحابه عليه السلام فأبو بكر رضي الله عنه وفضائله لا تحصر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم ثم قال
ومما ظفر به الشيطان من هذه الامة وخامر العقائد منه ودنس وصار في الضمائر حيث ما ظهر من
المشاحرة وأورث ذلك أحقادا وضغائن في البواطن ثم استحسنت تلك الصفات ونوارتها الناس
فتكشفت وتجلت وجذبت الى أهواء استحسنت أصولها وتشعبت فروعا فأبها المبرأ من الهوى
والعصية اعلم أن الصحابة مع تراهة بواطنهم وطهارة قلوبهم كانوا بشرا وكانت لهم نفوس وللنفوس
صفات تظهر فقد كانت نفوسهم تظهر بصفة وقلوبهم منكورة لذلك فيرجعون الى حكم قلوبهم وينكرون
ما كان من نفوسهم فانتقل السير من آثار نفوسهم الى أرباب نفوس عدمو القلوب فما أدركوا
قضايا قلوبهم وصارت صفات نفوسهم مدركة عندهم للجنسية النفسية فبنوا تصرف النفوس على
الظاهر المفهوم عندهم ووقعوا في بدع وشبه أو ردتهم كل مورد ردى وجرعته كل شرب وبي واستعجم
عليهم صفات قلوبهم ورجوع كل أحد الى الانصاف واذعانه لما يجب من الاعتراف وكان عندهم السير
من صفات نفوسهم لان نفوسهم كانت محفوفة بأنوار القلوب فلما توارث ذلك أرباب النفوس المتسلطة
الامارة بالسوء القاهرة للقلوب المحروسة أنوارها أحدث عندهم العداوة والبغضاء فان قبلت النصع
فامسك عن التصرف في أمرهم واجعل محبتك لكل على السواء وأمسك عن التفضيل وان خامر
باطنك فضل أحدهم على الآخر فاجعل ذلك من جملة أسرارك فما يلزمك اظهاره ولا يلزمك أن تحب
أحدهم أكثر من الآخر بل يلزمك محبة الجميع والاعتراف بفضل الجميع ويكفيك في العقيدة السليمة
أن تعتقد صحة خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم اه قال ملا علي ولا يخفى أن هذا من
الشيخ ارخاء العنان مع الخصم في ميدان البيان فانه بين اعتقاده أولا ثم تنزل الى ما يجب في الجملة آخر
ولان اعتقاد صحة خلافة الاربعة مما يوجب ترتيب فضلهم في مقام العلم والسعة ثم الظاهر أن المحبة
تتبع الفضيلة قلة وكثرة وتسوية فيتعين اجالا في مقام الاجال وتفصيلا في مقام التفصيل قال ثم
رأيت الكردي ذكر في المناقب مانعه من اعتراف بالخلافة والفضيلة للخلفاء وقال أحب عليا أكثر
لا يؤخذ به ان شاء الله تعالى لقوله عليه السلام هذا قسمي فيما أملك فلا تؤاخذني فيما لا أملك وقال شارح

الطحاوية ترتيب الخلفاء الراشدين كترتيبهم في الخلافة الا أن لابي بكر وعمر مرتبة وهي أن النبي صلى الله عليه وسلم أمرنا باتباع سنة الخلفاء الراشدين ولم يأمرنا بالافتداء بالافعال الابائي بكر وعمر فقال اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وفرق بين اتباع سنتهم والافتداء بهم فقال أبي بكر وعمر فوق حال عثمان وعلى رضي الله عنهم أجمعين (الاصل التاسع أن شرائط الامامة) العظمى المعبر عنها بالخلافة (بعد الاسلام) لان الكافر لا يصح تقليده لامور المسلمين (والتكليف) لان غير العاقل من الصبي والمعتوه عاجز عن القيام بأموره فكيف يقوم بأمور غيره وبعد الحرية لان العبد مشغول الاوقات بحقوق سيده فكيف يتفرغ بشأن غيره وأيضاً محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمتثل أمره وبعد سلامته من العمى والصمم والبكم اذ مع وجود شئ منها لا يمكنه القيام بشأن الامامة وكان المصنف لم يذكر هذه الشروط لشهرتهم الكونها لا بد منها (خسة) الأول (الذكورية) كذا في النسخ وفي بعضها الذكورة واشترطها لان امامة المرأة لا تصح اذ النساء ناقصات عقل ودين فممنوعات من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحرب (و) الثاني (الورع) أراد به العدالة وبها عبر الاكثر وهي المرتبة الاولى من مراتب الورع التي هي ترك ما وجب اقتضاه وصف الفسق كما سبأني للمصنف في كتابه هذا وخرج من العدالة الظلم والفسق فالظالم يخل به أمر الدين والدنيا فكيف يصلح للولاية والفاقد لا يصلح بأمر الدين ولا يوثق بأوامره وفواهيه وربما اتبع هواه في حكمه فصرف أموال بيت المال بحسب أغراضه فيضيع الحقوق (و) الثالث (العلم) وأراد به الاجتهاد في الاصول الدينية والفروع ليمكن بذلك من اقيام بأمور الدين بالحج وحل الشبهة في العقائد ويستقل بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لان مقاصد الامامة حفظ العقائد ورفع الخصومات وهذا الذي ذكرناه من تفسير العلم هنا هو مراد المصنف كما يدل عليه سياق عبارته في الافتصاد أيضاً ومنهم من فسر العلم بعلم المقلد في الفروع وأصول الفقه وقال ان الاجتهاد على الوجه المذكور ليس شرطاً في الامامة لندرة وجوده وجوز الاكتفاء فيه بالاستعانة بالغير بان يفوض أمر الاستفتاء للمجتهدين (و) الرابع (الكفاءة) وفي بعض النسخ الكفاية وهي القدرة على القيام بأمور الامامة ويحترز بها عن العجز وهي أعم من الشجاعة اذ الكفاءة تتناول كونه ذا رأى بتدابير الحروب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور وكونه ذا شجاعة وهي قوة قلب بها يقتص من الجناة ويقم الحدود الشرعية ولا يجبن عن الحروب ومنهم من لم يشترط كونه ذا رأى وذات شجاعة لندرة اجتماعهما في شخص واحد وامكان تفويض مقتضياتهما الى الشجعان وأصحاب الآراء الصائبة وعند الحنفية العدالة ليست شرطاً لصحة الولاية فيصح تقليد الفاسق الامامة مع الكراهة واذا قلد عدلاً لم جار في الحكم ونسق بذلك أو بغيره لا ينعزل ولكن يستحق العزل ان لم يستلزم فتنة ويجب أن يدعى له ولا يجب الخروج عليه كذا عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى (و) الخامس (نسبة قريش) أي كونه من أولاد قريش وهو لقب النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر والنضر هو الجد الثالث عشر لسيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا ذكره ابن قدامة ولما وفد كندة على رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة عشر وفهم الاشعث بن قيس فقال الاشعث للنبي صلى الله عليه وسلم أنت منافق قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تنفوا امنوا ولا تنتفي من أئمتنا نحن بنو النضر بن كنانة فكان الاشعث يقول لأوتى بأحد بني قريش من النضر الا جلدته بشير الاشعث بقوله أنت منا الى جده كندة هي أم كلاب بن مرة والى هذا القول ذهب بعض الشافعية وروى أيضاً عن الاشعث بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأوتى برجل يقول ان كنانة ليست من قريش الا جلدته والصحيح عند أئمة النسب أن قريشاً هو فهر بن مالك بن النضر وهو جاع قريش وهو الجد الحادى عشر لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل من لم يلبه فليس بقريش

• (الاصل التاسع) • أن
شرائط الامامة بعد الاسلام
والتكليف خمسة
الذكورة والورع والعلم
والكفاية ونسبة قريش

وقد حكى بعضهم في تسمية دهر قريش عشرين قولاً أوردتها في شرحي على القاموس فراجعه وذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري في باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة عند قوله وذلك أن قريشا وكثيرة فيه أشعار بان في كثانته من ليس قريشا إذ العطف يقتضي المغايرة فخرج القول بان قريشا من ولد دهر ابن مالك على القول بانهم ولد كثانة نعم لم يعقب النضر غير مالك ولما لم يكن دهر قريش ولدا للنضر ابن كثانة فاما كثانة فاعقب من غير النضر فلهذا وقعت المغايرة اه وهو جمع حسن وقوله لم يعقب النضر غير مالك صحيح فانه ليس له ولد باقي ينسب اليه غير مالك واما بخلد بن النضر جد بدر بن الحرث ابن يخلد الذي سميت بدربه بدرا فانقرض ثم ان كثيرا من المعتزلة نفى هذا الاشتراط متمسكين بما رواه البخاري أسمع وأطع وان عبداحشبا كأن رأسه زبيبة وأجيب بحمله على من ينصبه الامام أميراً على سرية أو غيرها لان الامام لا يكون عبداً بالاجماع وقد أشار المصنف الى دلائل أهل السنة في هذا الشرط بقوله (لقوله صلى الله عليه وسلم الاثمة من قريش) قال العراقي أخرجه النسائي من حديث أنس والحاكم من حديث علي وصححه اه قلت وكذا أخرجه البخاري في التاريخ وأبو يعلى كلهم من طريق كبير الجزري عن أنس وأخرجه الطبراني في المعجم والبخاري في التاريخ من طريق سعد بن ابراهيم عن أنس وفيه زيادة ما اذا حكموا فعدلوا وأخرجه أحمد من حديث أبي هريرة وأبي بكر الصديق رضي الله عنهم بهذا اللفظ من غير زيادة ورجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع وأخرجه الطبراني والحاكم من حديث علي وعند الطبراني أيضاً من حديث علي الا ان الامراء من قريش ما أقاموا ثلاثاً الحديث وعنده أيضاً من رواية قتادة عن أنس بلفظ ان الملك في قريش الحديث وأخرج يعقوب ابن سفيان وأبو يعلى والطبراني من طريق سكين بن عبد العزيز حدثنا سيار بن سلامة أبو المنهال قال دخلت مع أبي علي أبي برزة الأسلمي فسمعت يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يقول الامراء من قريش الحديث وأخرج البخاري في الصحيح من حديث ابن عمر رفعه لا يزال هذا الامر في قريش مابق منهم اثنين وعند مسلم مابق من الناس اثنين وفي رواية الاسماعيلي مابق في الناس اثنان وأشار بأصبعه السبابة والوسطى وأخرج البيهقي من حديث جبير بن مطعم رفعه قدموا قريشا ولا تقدموها وعند الطبراني من حديث عبد الله بن حنطب ومن حديث عبد الله بن السائب مثله وفي نسخة أبي اليماني عن شعيب عن أبي بكر بن سليمان بن أبي حنثة مرسل انه بلغه مثله وأخرجه الشافعي من وجه آخر عن ابن شهاب انه بلغه مثله وفي الباب حديث أبي هريرة رفعه الناس تبع لقريش في هذا الشأن أخرجه البخاري من رواية المغيرة بن عبد الرحمن ومسلم من رواية سفيان بن عيينة كلاهما عن الأعرج عن أبي هريرة وأخرجه مسلم أيضاً من رواية همام عن أبي هريرة ولا جد من رواية أبي سلمة عن أبي هريرة مثله لكن قال في هذا الامر قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري عند قوله ان هذا الامر في قريش مانعه قال ابن المنير وجه الدلالة من الحديث ليس من جهة تخصيص قريش بالذكرفانه يكون مفهوم نعت ولا حجة فيه عند المحققين وانما الحجة وقوع المبتدا معرفة باللام الجنسية لان المبتدا بالحقبة ههنا هو الامر الواقع لهما وهذا لا يوصف الا بالجنس فقتضاه حصر جنس الامر في قريش فيصير كأنه قال لا امر الا في قريش وهو كقوله الشفعة فيما لم يقسم والحديث وان كان بلفظ الخبر فهو بمعنى الامر كأنه قال ائتموا بقريش خاصة وبقيّة طرق الحديث تؤيد ذلك ويؤخذ منه ان الصحابة اتفقوا على افادة المفهوم للحصر خلافاً ان أنكر ذلك والى هذا ذهب جمهور أهل العلم أن شرط الامام أن يكون قريشاً وقيد ذلك طوائف ببعض قريش نقات طائفة لا يجوز الا من ولد علي وهذا قول الشيعة ثم اختلفوا اختلافاً شديداً في بعض تعيين ذرية علي وقالت طائفة تختص بولد العباس وهو قول أبي مسلم الخراساني وأتباعه ونقل ابن حزم أن طائفة قالت لا يجوز الا في ولد جعفر بن أبي طالب وقالت

لقوله صلى الله عليه وسلم
الاثمة من قريش

أخرى في ولد عبد المطالب وعن بعضهم لا تجوز الا في بني أمية وعن بعضهم الا في ولد عمر قال ولا حجة لاحد من هؤلاء الفرق اه وقالت الخوارج وطائفة من المعتزلة يجوز أن يكون الامام غير قرشي وانما يستحق الامامة من قام بالكتاب والسنة سواء كان عربيا أو عجميا وبالغ ضرار بن عمرو فقال قولبة غير القرشي أولى لانه يكون أقل عشيرة فاذا عصي كان أمكن لخلعه وقال القاضي أبو بكر الباقلاني لم يعرج المسلمون على هذا القول بعد ثبوت الحديث الاثمة من قريش وعمل المسلمون به قرنا بعد قرن وانعقد الاجماع على اعتبار ذلك قبل أن يقع الاختلاف قال الحافظ قد عمل بقول ضرار من قبل أن يوجد من قام بالخلافة من الخوارج على بني أمية كقطري ودامت قننتهم حتى أبادهم المهلب أكثر من عشرين سنة وكذا تسمى بأمر المؤمنين من غير الخوارج ممن قام على الحجاج كابن الاشعث ثم تسمى بالخلافة من قام في قطر من الاقطار في وقت ما وليس من قريش كبنى عباد وغيرهم بالاندلس وكعبد المؤمن وذريته ببلاد المغرب كلها وهؤلاء ضاهوا الخوارج في هذا ولم يقولوا بأقوالهم ولا تذهبوا بأرائهم بل كانوا من أهل السنة داعين اليها وقال عياض اشترط كون الامام قرشيا مذهب العلماء كافة وقد عدوها في مسائل الاجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها خلاف وكذلك من بعدهم في جميع الامصار قال ولا اعتداد بقول الخوارج ومن وافقهم من المعتزلة لما فيه من مخالفة المسلمين قال الحافظ ويحتاج في نقل الاجماع الى تأويل ملء عن عمر في ذلك فقد أخرج أحد عن عمر بسند رجاله ثقات انه قال ان أدركني أجلى وأبو عبيدة حتى استخلفته فذكر الحديث وفيه ان أدركني أجلى وقدمات أبو عبيدة استخلف معاذ بن جبل الحديث ومعاذ أنصاري لانسبه في قريش فيحتمل أن يقال لعل الاجماع انعقد بعد عمر على اشترط أن يكون الخليفة قرشيا أو تغير اجتهاد عمر في ذلك والله أعلم اه واستدل بحديث ابن عمر على عدم وقوع ما فرضه الفقهاء من الشافعية وغيرهم انه اذا لم يوجد قرشي يستخلف كثنائي فان لم يوجد فن بنى اسمعيل فان لم يوجد منهم أحد مستجمع الشرائط فجمعي وفي وجه جرحي والا فبنى ولدا حتى قالوا وانما فرض الفقهاء ذلك على عادتهم في ذكر ما يمكن أن يقع عقلا وان كان لا يقع عادة أو شرعا قال الحافظ والذي جعل قائل هذا القول عليه انه فهم منه الخبر المحض وخبر الصادق لا يتخلف وأما من جعله على الامر فلا يحتاج الى هذا التأويل والله أعلم (واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات) أي وجدت هذه الشروط في جماعة بحيث يصلح كل منهم للامامة فالاولى بالامامة أفضلهم فان ولي المفضل مع وجود الافضل صحت امامته والمراد باجتماع العدد في قول المصنف اجتماعهم في الوجود لاني عقد الولاية لكل منهم فيكون قوله (فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق) جريا على ما هو العادة الغالبة فلا مفهوم له وبهذا يجمع بينه وبين كلام غيره من أهل السنة ما مقتضاه اعتبار السبق فقط فاذا بايع الاقل ذا أهلية أو لا ثم بايع الاكثر غيره فالثاني يجب رده والامام هو الاول ولا يولى أكثر من واحد لما روى مسلم من حديث أبي سعيد اذا بويع لخليفتين فاقتلوا الاخر منهما والامر بقتله محمول على ما اذا لم يندفع الا بالقتل قتل والمعنى في امتناع تعدد الامام انه منافي لمقصود الامامة من اتحاد كلمة الاسلام واندفاع الفتن وان التعدد يقتضي لزوم امثال احكام متضادة ويثبت عقد الامامة بأحد أمرين اما باستخلاف الخليفة اياه واما ببيعة من تعتبر ببعته من أهل الحل والعقد ولا يشترط بيعة جميعهم ولا عدد محدود بل يكفي بيعة جماعة من العلماء وأهل الرأي والتدبير وعند الأشعري يكفي الواحد من العلماء المشهورين من أولى الرأي فاذا بايع انعقد بشرط كونه بمشهد مشهود لرفع انكار الانعقاد ان وقع من العاقد أو من غيره وشرط المعتزلة خمسة وذكر بعض الحنفية اشترط جماعة دون عدد مخصوص والله أعلم (الاصل الاشرافه لو تعذر وجود الورع) أي العدالة (والعلم) أي

واذا اجتمع عدد من الموصوفين بهذه الصفات فالامام من انعقدت له البيعة من أكثر الخلق والمخالف للاكثر باغ يجب رده الى الانقياد الى الحق* (الاصل العاشر)* أنه لو تعذر وجود الورع والعلم

الاجتهاد في الاصول والفروع (فمن يتصدى للامامة) بأن يغلب عليها جاهل بالاحكام أو فاسق (وكان في صرفة) عنها (اثارة فتنة) وترتب مطردة (لاتطاق) أى لا يطاق دفعها (حكمتنا) حينئذ (بانهقاد امامته) كما قدمنا في الاصل الذى قبله (لانا) لانخلو (بين أن نحرك فتنة بالاستبدال) بغيره (فما يلقي فيه) أى في هذا الاستبدال (من الضرر) والتعب (يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط) من العلم والعدالة (التي أثبتت لزمية) وفي بعض النسخ لمزيد (المصلحة) الشرعية (فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بزيابها) فيكون (كالذي يبنى قصرا) ويتقن في بنائه (ويهدم مصرا) أى مدينة وبين قصر ومصر جناس (وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية) أى الاحكام الشرعية (وذلك محال) لانه يؤدي الى محال (ونحن نقضى) أى نحكم (بنفوذ قضاء أهل البغي) وفي المسامرة قضايأ أهل البغي أى قضية قضائهم (في بلادهم) التي غلبوا عليها (لمسبب حاجتهم) الى تنفيذها (فكيف لا نقضى بحجة الامامة) مع فقد الشروط (عند الحاجة والضرورة) أى الضرر القائم بتقدير عدم الامامة بأن لا نحكم بالانقضاء فيبقى الناس فوضى لامام لهم وتكون أفضيتهم فاسدة بناء على عدم صحة قولية القضاء وإذا تغلب آخر فاقد الشروط على ذلك المتغلب أولا وقعد مكانه قهر انعزل الاول وصار الثاني اماما وفي شرح الحاجة اذا مان الامام وتصدى للامامة كامل الشروط من غيربيعة ولا استخلاف وقهر الناس بشوكة انعقدت له الامامة وأما ان كان فاسقا أو جاهلا وفعل ذلك فهل تنعقد له أم لا اختلف في ذلك على قولين قال السعد والاطهر عندى انه ينعقد دفع الفساد الا انه يعصى بما فعل * (تنبيه) * تجب طاعة الامام عادلا كان أو جائرا لقوله تعالى وأولى الامر منكم ما لم يخالف حكم الشرع لما أخرج مسلم من خراج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية وله أيضا من ولى عليه فرآه يأتي شيأ من معصية الله تعالى فليكره ما يأتبه من معصية الله ولا يترعن يدا من طاعته وللشجين من كره من أمره شيأ فليصبر فانه من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية وأما اذا خالف أحكام الشرع فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما في البخارى والسنن الاربعة السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فاذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة * (حاشية) لا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعه ولا تمتنع تقدم غيره والسبب المتفق عليه الجنون والمطبق والعمى والصمم والخرس والمرض الذى ينسبه العلوم والرودة وصيرورته أسيرا لا يرجى خلاصه وبالجملة كل ما يحصل معه فقد الامامة وأما الفسق فقد اختلف فيه على قولين فالذى عليه الجمهور انه لا يعزل به لان ذلك قد تنشأ عنه فتنة هي أعظم من فسقه وذهب الشافعى في القديم الى انه ينعزل وعليه اقتصر الماوردى في الاحكام السلطانية وقال امام الحرمين اذا جاز في وقت وظهر ظلمه وغشه ولم يترج عن سوء صنعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على رفعه وعزله ولو شهر السلاح ونصب الحروب وأما ان عزل نفسه بنفسه فان كان للجزع عن القيام بالامر انعزل والا فلا (فهذه الاركان الاربعة الحاوية) أى الجامعة (للاصول الاربعين) من ضرب أربعة في عشرة (هي قواعد العقائد) الدينية ولذلك سمي المصنف كتابه الاربعين في عقائد أهل الدين نظرا الى ذلك وكذلك الفخر الرازى له كتاب الاربعين وهذا غير اصطلاح المحدثين فانهم يريدون به أربعين حديثا كما هو ظاهر (فن اعتقدها) أى عقد ضميره على فعلها وتلقبها بالتيهول (كان موافقا لأهل السنة) والجماعة معدودا في خربهم (ومبائنا) أى مفارقا (لرهبان البدعة) والضلالة (والله تعالى يسدنا بتوفيقه ويهدينا) أى يرشدنا (الى) اتباع (الحق) الصريح الموافق للكتاب والسنة (وتحقيقه) بالدلائل الواضحة (بمنه) وكرمه (وسعة جوده) وفضله (وصلى الله على سيدنا محمد) وآله وصحبه (وعلى كل عبد مصطفى) لله من وراثى أحواله وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين * (الفصل الرابع) * (من) كتاب (قواعد العقائد) وهو آخر فصول الكتاب وبه ختم (في) بيان

فمن يتصدى للامامة وكان في صرفة اثارة فتنة لاتداف حكمتنا بانعة اذا مامته لانا بين أن نحرك فتنة بالاستبدال فايلى المسلمون فيه من الضرر يزيد على ما يفوتهم من نقصان هذه الشروط التي أثبتت لزمية المصلحة فلا يهدم أصل المصلحة شغفا بزيابها كالذى يبنى قصرا ويهدم مصرا وبين أن نحكم بخلو البلاد عن الامام وبفساد القضية وذلك محال ونحن نقضى بنفوذ قضاء أهل البغي في بلادهم لمسبب حاجتهم فكيف لا نقضى بحجة الامامة عند الحاجة والضرورة فهذه الاركان الاربعة الحاوية للاصول الاربعين هي قواعد العقائد فن اعتقدها كان موافقا لأهل السنة ومبائنا لرهبان البدعة فالله تعالى يسدنا بتوفيقه ويهدينا الى الحق وتحقيقه بمنه وسعة جوده وفضله وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وكل عبد مصطفى * (الفصل الرابع من قواعد العقائد) * في

(الايمن والاسلام و) بيان (ما بينهما من الاتصال والانفصال) هل هما شيء واحد أو يفترقان (و) بيان (ما ينطبق اليه) أي إلى الايمان (من) وصفي (الزيادة والنقصان) وبيان اختلاف العلماء فيه (و) بيان (وجه استثناء السلف) الصالح (فيه) أي في الايمان وهو قولهم أنا مؤمن أن شاء الله وما فيه من الاختلاف (في جوازه وعدم جوازه) كما سيأتي (وفيه ثلاث مسائل) الأولى (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هل (هو الايمان) بعينه (أو) هو (غيره) وعلى الأول فظاهر (و) على الثاني أي (أن كان غيره فهو) لا يتخلوا ما أنه (منفصل بوجد) ويتحقق (دونه أو هو مرتبط به) ارتباطا بحيث (يلزمه) ولا ينفك عنه (ف قيل انهما شيء واحد) في المعنى والحكم يطلق أحدهما على الآخر (وقيل انهما شيان) مفترقان (لا يتواصلان) بل مستقلان بذاتهما (وقيل انهما شيان ولكن) مع افتراقهما (يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد) الامام (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي البصري (المكي) في كتابه قوت القلوب ولذة الحب والمحبوب وقد تقدمت ترجمته في أول الكتاب (في هذا) الباب (كلاما) الا انه (شديد الاضطراب) والتدافع (كثير التطويل) بإيراد العبارات وما كان كذلك فهو قليل الجسد وى (فلنجهنم) من الهجوم وهو الدخول مرة واحدة بسرعة (على التصريح بالحق) الصريح (من غير تعريج) أي ميل (على نقل الماتحصيل له) أي لازد له (فنقول في هذا) الباب (ثلاث مباحث) الأول (بحث عن موجب اللفظين في اللغة) بفتح الجيم من موجب (و) الثاني (بحث عن المراد بهما) في اطلاق الشرع (و) الثالث (بحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول) من ذلك (لغوي) لانه يبحث فيه عن جوهر لفظيهما (و) البحث (الثاني تفسيري) لانه يبحث فيه عن اطلاق القرآن (و) البحث (الثالث فقهي شرعي) لانه يبحث فيه عما يترتب على المتصف بهما ثوابا وعقابا البحث الأول في موجب اللغة) بفتح الجيم من أوجب عليه كذا فهو موجب والمعنى ما يوجب اللغة ايجابا والموجب بالكسر هو الذي يجب صدور الفعل عنه بان كان علة تامة له من غير قصد واردة وهذا هو الموجب بالذات ومثله بوجوب صدور الاحراق من النار و يراد بهذا المفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق (والحق فيه أن الايمان عبارة) والعبارة ما استنفيد من لفظ أو غيره مع بقاء رسم ذلك الغير (عن التصديق) هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى الخبر أو المخبر عنه والصدق مطابقة القول الضمير والمعبر عنه معنى ثم استعماله في التصديق اما مجاز لغوي أو حقيقة لغوية أشار اليه السيد في حاشية الكشف (قال الله تعالى) في قصة اخوة سيدنا يوسف عليه السلام (وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين أي بصدق) فهذا هو مفهوم الايمان لغة وهمزة آمن للتعبية أو الصيرورة فعلى الأول كان المصدق جهل الغير آمنا من تكذيبه وعلى الثاني كان المصدق صار ذا آمن من أن يكون مكذوبا وباعتبار تضمنه معنى الاقرار والاعتراف يتعدى بالباء كما قال تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباعتبار تضمنه معنى الايمان والقبول يعدى باللام ومنه فآمن له لوط والحكم الواحد يقع تعليقه بمعلقات متعددة باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله أي بأنه واحد متصف بكل كمال منزّه عن كل وصف لا كمال فيه وآمنت بالرسول أي بأنه مبعوث من الله صادق فيما أخبر به وآمنت بالملائكة أي بأنهم عباد الله المكرمون وآمنت بكتب الله أي بأنها منزلة من عنده (والاسلام عبارة عن التسليم) هو ترك الاعتراض فيما لا يلائم (والاستسلام) هو الانقياد الظاهر فقط والدخول في السلم (بالاذعان والانقياد) أي الانجذاب بالباطن (وترك التمرد) والعقو (والاباء) أي الكراهة والامتناع (والعناد) وهو المبالغة في الاعراض ومخالفة الحق (وللتصديق) المتقدم (محمل خاص) بمحل به (وهو القلب) الصنوبري (و) أما (اللسان) فأنما هو (ترجانه) الذي يعبر عن ذلك المعنى القائم بالقلب (وأما التسليم) المذكور (فانه عام في القلب واللسان والجوارح) فان كل تصديق بالقلب

من الاتصال والانفصال وما ينطبق اليه من الزيادة والنقصان ووجه استثناء السلف فيه وفيه ثلاث مسائل (مسئلة) اختلفوا في أن الاسلام هو الايمان أو غيره وإن كان غيره فهل هو منفصل عنه بوجدونه أو مرتبط به يلزمه ف قيل انهما شيء واحد وقيل انهما شيان لا يتواصلان وقيل انهما شيان ولكن يرتبط أحدهما بالآخر وقد أورد أبو طالب المكي في هذا كلاما شديدا الاضطراب كثير التطويل فلنجهنم الآن على التصريح بالحق من غير تعريج على نقل مالا تحصيل له فنقول في هذا ثلاثة مباحث بحث عن موجب اللفظين في اللغة وبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع وبحث عن حكميهما في الدنيا والآخرة والبحث الأول لغوي والثاني تفسيري والثالث فقهي شرعي (البحث الأول) في موجب اللغة والحق فيه أن الايمان عبارة عن التصديق قال الله تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي بصدق وصدق الاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان ترجمانه وأما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان كل تصديق بالقلب

فهو تسليم وترك الالباء والجود) أى الانكار (وكذلك الاعتراف باللسان) أى الاقرار (وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة) بفتح الجيم (ان الاسلام أعم) من الايمان (و) ان (الايمان أخص) من الاسلام (وكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا) قال الامام السبكي اشهر المغايرة بالعموم والخصوص المطلق فكل ايمان اسلام ولا ينعكس ثم اخبر ان الظاهر تساويهما أو تلازمهما بمعنى ان الاسلام موضوع لانقياد الظاهر مشروطا فيه الايمان والايمان موضوع للتصديق الباطن مشروطا فيه القول عند الامكان فثبت تلازمهما وتغايرهما ولا يقال كل ايمان اسلام ولا كل اسلام ايمان ولا تنافي أن يكون المتباينان متلازمين لان معنى التباين أن لا يصدقا على ذات واحدة وان تلازما في الوجود هذا في الاسلام المعتد به وقول من قال كل ايمان اسلام ولا عكس أطلق الاسلام على ما يعتد به وعلى ما لا يعتد به ثم فيه مع ذلك تجوز وتحريم العبارة أن يقال كل ايمان يلزمه الاسلام ولا ينعكس وأما قول من قال كل مؤمن مسلم ولا ينعكس فان جعلت الايمان لا يحصل مسماه بالشرط اللفظ فيصح وان جعلته يحصل مسماه لكن لا يعتد به شرعا إلا بالتلفظ لا يصح اهـ * (البحث الثاني في اطلاق الشرع) كيف هو كتابا أو سنة (والحق فيه ان الشرع قد ورد باستعمالهما على) انحاء شتى منها على (سبيل الترادف) وهو الاتحاد في المفهوم أو توالي الالفاظ المفردة الدالة على مسمى واحد (و) في معناه (التوارد وورد) أيضا (على سبيل الاختلاف) والتقابل بحيث يكون كل منهما منفردا في المفهوم (وورد) أيضا (على سبيل التداخل) بأن يتصور حصول المفهوم تارة في هذا وتارة في هذا ثم شرع في بيان ذلك فقال (أما الترادف ففي قوله تعالى) في قصة لوط عليه السلام (فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) والضمير ان عائدا الى القرية (ولم يكن بالاتفاق الا أهل بيت واحد) لوط وبناته وهو قول جماعة من المحدثين وجهور المعتزلة والمتكلمين ووجه استدلالهم من الآية استثناء المسلمين من المؤمنين والاصل في الاستثناء كون المستثنى من جنس المستثنى منه فيكون الاسلام هو الايمان (وقال تعالى) في مثله (وقال موسى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين) فجوز الآية يشهد على صدرها بانها ماثية واحد ومما يستدل به على ترادفهما أيضا قوله تعالى ومن يتبع غير الاسلام ديننا فلن يقبل منه ووجه الدلالة ان الايمان لو كان غير الاسلام لما كان مقبولا فتعين أن يكون عينه لان الايمان هو الدين والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام فينبغي ان الايمان هو الاسلام (و) من السنة (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس) شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة والحج وصوم رمضان قال العراقي أخرجه من حديث ابن عمر اهـ قلت أخرجه في كتاب الايمان والبحارى وحده في التفسير أيضا من طريق عكرمة بن خالد عن ابن عمر وفي القوت رواه جرير بن عبد الله عن سالم بن الجعد عن عطية مولى ابن عامر عن زميل بن بشير قال أتيت ابن عمر فباعه رجل فقال يا عبد الله مالك تحب وتغتم وقد تركت الغزو فقال ويا لك ان الايمان بنى على خمس تعبد الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتحج البيت وتصوم رمضان كذلك حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم قلت وليس فيه ذكر الشهاداتين فاما انه اختصار من الراوى أو تركها لعمدة على الشهرة فتأمل (وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس) المراد بالخمسة المذكورة ما تقدم في الحديث قبله الشهاداتان والصلاة والزكاة والحج والصوم قال العراقي أخرجه أحمد والبيهقي في الاعتقاد من حديث ابن عباس في قصة وفد عبد القيس ندرن ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن تقيموا الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوموا رمضان وتحجوا البيت الحرام والحديث في الصحيحين لكن ليس فيه ذكر الحج وزادوا نحو الخمس من الغنم اهـ قلت أخرجه البخارى في عشرة مواضع من كتابه في الايمان وفي خبر الواحد وفي كتاب العلم وفي الصلاة وفي الزكاة وفي

فهو تسليم وترك الالباء والجود وكذلك الاستراق باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح فوجب اللغة ان الاسلام أعم والايمان أخص فكان الايمان عبارة عن أشرف اجزاء الاسلام فاذا كل تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا (البحث الثاني عن اطلاق الشرع والحق فيه أن الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد وورد على سبيل الاختلاف وورد على سبيل التداخل أما الترادف ففي قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق الا بيت واحد وقال تعالى يا قوم ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين وقال صلى الله عليه وسلم بنى الاسلام على خمس وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة عن الايمان فأجاب بهذه الخمس

الجنس وفي مناقب قريش وفي المغازي وفي الادب وفي التوحيد وأخرجه مسلم في الايمان وفي الاشربة وأبو داود والترمذي وقال حسن صحيح أي قال صحيح والنسائي في العلم وفي الايمان وفي الصلاة وانما لم يذكر الحج في هذه القصة اقتصار الهم على ما يمكنهم فعله في الحال أو لكونه لم يكن لهم سبيل اليه من أجل كفر مضر أو لكونه على التراخي أو لكونه لم يفرض الا في سنة تسع ووفادتهم في سنة ثمان قاله عياض والاربع انه فرض سنة ست أو أخبرهم ببعض الاوامر أقوال على ان زيادة الحج موجودة في صحيح أبي عوانة وفي السنن الكبرى للبيهقي وفي كتاب القوت وعلى هذا أخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الايمان والاسلام بوصف واحد فقال في حديث ابن عمر بنى الاسلام على خمس الحديث وقال في حديث ابن عباس حين وفد عبد القيس لماسأله عن الايمان فذكر هذه الاوصاف فدل بذلك انه لا ايمان باطن الا بالاسلام ظاهر ولا اسلام علانية الا بايمان سريرة وان الايمان والعمل قرينان الى آخر ما قاله (واما) استعمالهما على سبيل (الاختلاف) فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا (نزلت في نفر من بني اسلم قدموا المدينة في سنة جدية فأظهروا الشهادتين وكانوا يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتيتك بالاثقال والعيال ولم نقاتك كما فاتك بنو فلان يريدون الصدقة ويمنون فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل يا محمد لم تؤمنوا الا بايمان تصديق مع طمأنينة قلب ولكن قولوا أسلمنا) ومعناه استسلمنا في الظاهر) أي انقذنا ودخلنا في السلم وكان نظام الكلام أن يقول لا تقولوا آمنا وقولوا أسلمنا إذ لم تؤمنوا ولكن أسلمتم فعدل عنه الى هذا النظم ليفيد تكذيب دعواهم (فأراد بالايان ههنا تصديق القلب فقط) أي مع ثقة وطمأنينة (وبالاسلام الاستسلام) أي الانقياد (ظاهر باللسان والجوارح) قال الامام أبو بكر بن الطيب في هذه الآية رد على الكرامية ومن وافقهم من المرجحة في قولهم ان الايمان اقرار باللسان فقط وقديوب البخاري على حديث سعد الاني فقال في عنوانه اذا لم يكن الاسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل ثم أورد الآية المذكورة وأنكر أبو طالب المسكي رحمه الله أن تكون هذه الآية من باب الاختلاف كما سيأتي بيان ذلك (وفي حديث جبريل عليه السلام لماسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب والقدر خيره وشره قال فبالاسلام فذكر الخمس خصال) هكذا هو نص القوت ووجد في بعض نسخ الاحياء زيادة واليوم الآخر بعد قوله ورسله (فعب بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل) فدل على اختلافهما في الحكم قال العراقي أخرجه من حديث أبي هريرة دون ذكر الحج ومسلم من حديث عمر دون ذكر الحساب فرواه البيهقي في البعث اه قلت أخرجه البخاري في الايمان وفي التفسير وفي الزكاة مختصرا ومسلم في الايمان وابن ماجه في السنة بتمامه وفي الفتن ببعضه وأبو داود في السنة والنسائي في الايمان وكذا الترمذي وأحمد والبخاري باسناد حسن وأبو عوانة في صحيحه وأخرجه مسلم أيضا عن عمر بن الخطاب ولم يخرج البخاري من طريقه لاختلاف فيه على بعض رواياته أو ضحت ذلك في كتاب الجواهر المنيفة في بيان أصول أدلة مذهب الامام أبي حنيفة فراجع ان شئت ثم ان البخاري أورد في كتاب الايمان من طريق أبي حيان التميمي عن أبي زرعة عن أبي هريرة بلفظ الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وبقائه ورسله وأن تؤمن بالبعث قال ما الا سلام قال الاسلام أن تعبد الله ولا تشرك به وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان الحديث وليس فيه ذكر الحج أفاد هولا من الراوي بدليل مجيئه في رواية كههمس وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا وقبل لانه لم يكن فرض وهو مدفوع كما تقدم ولم يذكر الصوم في رواية عطية الخراساني واقتصر في حديث أبي عامر على الصلاة والزكاة ولم يزد في حديث ابن عباس على الشهادتين وزاد سليمان التيمي بعد ذكر الجميع الحج والاعتماد والاعتسار من الجنابة واتمام الوضوء * (تنبيه) * وجه الدلالة من الحديث التفريق بين الايمان والاسلام فجعل

وأما الاختلاف فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ومعناه استسلمنا في الظاهر فأراد بالايان ههنا التصديق بالقلب فقط وبالاسلام الاستسلام ظاهر باللسان والجوارح وفي حديث جبرائيل عليه السلام لماسأله عن الايمان فقال أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالبعث بعم الموت والحساب والقدر خيره وشره فقال فبالاسلام فاجاب بذكر الخصال الخمس فعب بالاسلام عن تسليم الظاهر بالقول والعمل

الايمن عمل القلب والاسلام عمل الجوارح فالايمن لغة التصديق مطلقا وفي الشرع التصديق والنطق معا فأحد هما ليس بایمان فتفسيره في الحديث الايمان بالتصديق والاسلام بالعمل يدل على اختلافهما (وفي حديث سعد) بن أبي وقاص الزهري رضي الله عنه أحد العشرة المبشرة المشهود لهم بالجنة وآخر من توفي منهم سنة سبع وخسين (انه صلى الله عليه وسلم أعطى رجلا عطاء ولم يعط الآخر فقال له سعد يا رسول الله تركت فلانا لم تعطه وهو مؤمن فقال صلى الله عليه وسلم أو مسلم فرد عليه فأعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه البخاري اه قلت أخرجه في الايمان والزكاة من طريق شعيب عن الزهري عن عامر بن سعد عن أبيه وأخرجه عبد الرحمن بن عمر في كتاب الايمان من طريق يونس عن الزهري ليس فيه إعادة السؤال ولا الجواب عنه وأخرجه أحمد والمجدي في مسندهم ما عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري وعند البخاري في كتاب الزكاة من طريق صالح عن الزهري ولفظه في كتاب الايمان ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى رهطا وسعدا جالس فترك رجلا هو أعجبهم الي فقلت يا رسول الله مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي فقلت مالك عن فلان فوالله اني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما فسكت قليلا ثم غلبني ما أعلم منه فعدت لمقاتي وعاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا سعد اني لأعطي الرجل وغيره أحب الي منه خشية أن يكبه الله في النار معني الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم أعطى بحضور سعد جماعة من المؤلفعة شيئا من الدنيا لئلا سألوه يستألفهم لضعف ايمانهم فترك رجلا في الجماعة هو جعيل بن سراقه الضمري المهاجري أحد أصحاب الصفة قال سعد هو أصلهم وأفضلهم في اعتقادي فلم يعطه وقوله لأراه بفتح الهمزة أي أعلمه وفي رواية أخرى ذكر بضمها بمعنى أطمئه وبه حزم القرطبي في المفهم وكذا رواه الاسماعيلي وغيره ولم يجوزوه النووي في شرحه على البخاري محتجا بقوله ثم غلبني ما أعلم منه ولانه راجع مرارا فلو لم يكن جازما باعتقاده لما كرره وتعقب بانه لا دلالة فيه على تعيين الفتح لجواز اطلاق العلم على الظن الغالب كما قاله البيضاوي وقوله أو مسلما يسكون الواو فقط ومعناه النهي عن القطع بایمان من لم يختبر حاله الخيرة الباطنة لان الباطن لا يطاع عليه الا الله تعالى فالاولى التعبير بالاسلام الظاهر وانما لم يقبل صلى الله عليه وسلم قول سعد في جعيل لانه لم يخرج مخرج الشهادة وانما هو مدح له وتوصل في الطلب لاجله ولهذا ناقشه في لفظه وقوله خشية أن يكبه الله في النار أي لكفره اما بارتداده ان لم يعط أو لكونه ينسب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الخلل وأما من قوى ايمانه فهو أحب الي فأكمله الى ايمانه ولا أخشى عليه رجوعا عن دينه ولا سؤا في اعتقاده واستدل به عياض على عدم ترادف الايمان والاسلام وقد ظهر مما تقدم ان صاحب القوت أورده هذا الحديث رواية بالمعنى والمصنف تبعه في سياقه (وروي أيضا انه) صلى الله عليه وسلم (سئل أي الاعمال أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الاسلام فقال) أي السائل (أي الاسلام أفضل فقال صلى الله عليه وسلم الايمان) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عمرو بن عبسة بالشطر الاخير قال رجل يا رسول الله أي الاسلام أفضل قال الايمان الحديث واسناد صحيح لكنه منقطع اه ووجدت في حاشية كتاب المغني ما نصه علقه البخاري ووصله الحاكم في الاربعين قلت والذي في الصحيح من حديث عبد الله بن عمر سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف ومن حديث أبي هريرة سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم أي العمل أفضل قال ايمان بالله ورسوله الحديث وأخرجه أيضا مسلم والنسائي والترمذي بالفاظ (وهذا دليل على الاختلاف وعلى التداخل) اما على الاختلاف فظاهر سياق كل ذلك واضح لمن تأمله وأبي في كل ذلك الشيخ أبو طالب المسكي الآن يكون على التداخل ونحن اذا ذكرنا كلامه على الاختصار وان كان في سياق المصنف الا في المام به قال

وفي الحديث عن سعد أنه
صلى الله عليه وسلم أعطى
رجلا عطاء ولم يعط الآخر
فقال له سعد يا رسول الله
تركت فلانا لم تعطه وهو
مؤمن فقال صلى الله عليه
وسلم أو مسلم فأعاد عليه
فأعاد رسول الله صلى الله
عليه وسلم وأما التداخل
فاروي أيضا أنه سئل فقيل
أي الاعمال أفضل فقال
صلى الله عليه وسلم الاسلام
فقال أي الاسلام أفضل
فقال صلى الله عليه وسلم
الايمان وهذا دليل على
الاختلاف وعلى التداخل

٧ هنا بياض بالاصل

الايمان والاسلام اسمان بمعنى واحد وقد جعل الله ضدهما واحدا وهو الكفر فالاولا انهما كشيء واحد في
 الحكم والمعنى ما كان ضدهما واحدا ثم ساق آيات من القرآن تدل على ذلك منها قوله تعالى أيا امركم
 بالكفر بعد اذ أنتم مسلمون ثم قال وعلى هذا أخبر صلى الله عليه وسلم عنهما بوصف واحد فأورد حديث
 ابن عمر بنى الاسلام على خمس وحديث ابن عباس في وفد عبد القيس ثم قال فدل على ان الايمان والعمل
 قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان مع الايمان
 ضدهما ثم قال وقد اشترط الله عز وجل للايمان العمل الصالح ونفي النفع بالايمان الا بالعمل ووجوده
 واشترط للايمان الاسلام ثم أورد آيات من القرآن تدل على ذلك ثم قال فشرط الايمان العمل والتقوى
 كما اشترط للأعمال الصالحة الايمان فكأن أعمال العبد الصالحات لا تنفعه الا بايمان فكذلك لو آمن بالايمان
 لله عز وجل لم ينفعه الا بالأعمال الصالحة وفي وصية لقمان لابنه يا بني لا يصح الزرع الا بالماء فكذلك
 لا يصح الايمان الا بالعمل والعلم والعمل وأما تفرقة النبي صلى الله عليه وسلم في حديث جبريل لماسأله عن الايمان
 والاسلام فان ذلك تفضل أعمال القلوب وعقودها على ما وافق هذه المعاني التي وصفها لان تكون عقودا
 من تفضل أعمال الجوارح وفيما يوجب الأفعال الظاهرة التي وصفها أن تكون علانية ان ذلك تفرق
 بين الاسلام والايمان في المعنى باختلاف وتضاد ليس فيه دليل انهما مختلفان في الحكم وقد يجتمعان في عبد
 واحد مسلم مؤمن فيكون ما ذكرناه من عقود القلب ووصف قلبه ما ذكره من العلانية وصف ظاهر حسي
 الدليل على ذلك انه جعل وصف الاثنين معنى واحدا ثم قال والوجه الثاني من تأويل الخبر ان معنى قوله أو
 مسلم يعني به أو مستسلم فاذا جتمع بين عقود القلب وبين أعمال الجوارح كان مسلما مؤمنا ومن لم يقل
 بهذا الذي ذكرناه فقد كفر أبا بكر رضي الله عنه وجهله في قتال أهل الردة وادعى عليه انه قتل المؤمنين لان
 القوم قد جاؤا بعقود الايمان ولم يجحدوا أكثر الأعمال وانما أنكروا الزكاة فاستحل قتلهم ووطأه الصحابة حتى
 استتاب من رجع منهم وأما حديث سعد الذي ظاهره ان النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المسلم والمؤمن
 فانما فيه دليل على تقوية الايمان والاسلام في التفاضل والمقامات أي ليس هو من خصوص المؤمنين
 ولا أفاضلهم وكشف عن مقامه الذي خفي على سعد كما كشف عن مقام حارثة عن حقيقة ايمانه وكان
 خاملا لا يؤبه به فقال كيف أصبحت يا حارثة فنطق بوجده عن مشاهدته فقال له عرفت فالزم فهذا دليل
 لنا في تفضيل مقام الايمان على مقام الاسلام وان المؤمنين متفاضلون في الايمان وان تساوا في أعمال
 الجوارح من الاسلام وان الايمان لاحدله وان كان بحجته بحدود الاسلام فاستمر رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الذي آمن طوعا على الذي آمن كرها وكان صلى الله عليه وسلم انما يعطى المؤلفة الرؤساء ومن لا يؤمن
 عاديتهم وجعه على المسلمين تحريضا للمشركين كما أكرم الرجل بعد ما تكلم فيه فقيل له في ذلك فقال هذا
 أحق مطاع فأما الاتباع والسفلة من المؤلفة فلم يكن يؤثرهم بالعطاء بل كان يؤثر المؤمنين ويقدمهم
 على أراذل المؤلفة وضعفائهم قلت وهذا التوجيه لا يكاد يصح لما قدمنا ان الرجل المبهم في الحديث
 المذكور هو جعيل بن سراقة الضمري من المهاجرين ومن أهل الصفة ولم يكن من اتباع المؤلفة ولو كان
 كما قال انه من أراذل المؤلفة لم يسع سعد رضي الله عنه كثرة المراجعة والتكرار مع رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في شأنه وقوله فيه هو أعجبهم الى فتأمل ذلك ثم قال صاحب القوت فان قيل قد روي في آخر هذا
 الحديث في بعض الروايات ما يرد على هذا التأويل فان الرجل كان فاضلا لانه كان مستسلما وهو ان
 في الحديث قال النبي صلى الله عليه وسلم اني لاعطى قوما وامنع آخرين أكلمهم الى ما جعل الله في
 قلوبهم من الايمان قيل ان هذا كلام مستأنف من رسول الله صلى الله عليه وسلم افادة للقاتل لانه بعث
 بجوامع الكلم وكان يستل عن الشيء فيخبر به ويزيد عليه للبيان والهداية الذي أعطى فكانه أراد أن
 يخبر بتوزيع العطاء وبضروب المعطين من الناس هذا للحاجة وهذا للفضل وهذا للتأليف لان الذي

منعه كان أفضل من الذي أعطاه اذلو كان الامر كما قال هذا القائل كان الاسلام أفضل من الايمان
ولكان المسلمون أفضل من المؤمنين ولم يقل هذا أحد من العلماء لان الايمان خاص فيه التفاوت والمقامات
فهو مشتمل على الاسلام والاسلام داخل فيه والمؤمنون هم خصوص المسلمين ومنهم المقررون والصديقون
والشهداء والاسلام عمل محدود بوصفه عموم المؤمنين ويدخل فيه صاحب الكبر والابخر منه من
فارق الكفر ووقع عليه اسم الايمان فعلى اجماعهم ان الايمان على اسقاط فهم من وهم ان لرجل كان
أفضل كيف وقدر وينا في تخصيص الايمان عن النبي صلى الله عليه وسلم أيضا نه سئل أى الاعمال
أفضل قال الاسلام ثم ساق الحديث الذى أورده المصنف ثم قال فجعل الايمان مقام فى الاسلام فى هذا
الحديث أيضا تخصيص الايمان على الاسلام لا تفرقة بينهما بمعنى قوله فى وصف الرجل أو مسلم فدل على
بطلان ما تأوله القائل لان هذه اللفظة بألف الاستفهام والعرب لا تستعمل هذا فى عرف الكلام الا فى
الوصف الى نقص والى الحال الادنى فافهم ذلك قلت وهذا التوجيه الذى ذكره بعيد أيضا والاستئناف
الذى ادعاه فى كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقل به أحد من المحدثين وبقية الحديث الذى ذكرها
أوردها بالمعنى لا باللفظ وقد تقدم لفظ الحديث من الصحيحين وقوله لان هذه اللفظة بألف الاستفهام غير
صحيح فقد ضبط شراح الحديث انه بسكون الواو وانه للاضرب كذا قاله الزركشى وان تعقبه الدمامى بان
سبويه يرى للاضرب شرطين تقدم نفي أونفى واعادة العامل نحو ما قام زيد أو ما قام عمرو ولا يقيم زيد
أولا يقيم عمرو وكلاهما مستوفى فى الحديث فان بعض البصريين يرون الاضرب مطلقا ان الاضرب هنا ليس
بمعنى كون انكار الرجل مؤمنا بل معناه انه عن القطع بأمان من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة كما قدمناه
ومنهم من جعل أو هنا الشك والمعنى لاراه مؤمنا أو مسلما أرشده بذلك الى حسن التعبير بعبارة سالمة
عن الخرج اذ لا يت فيها بأمر باطن لا يطلع عليه فتأمل ثم قال صاحب القوت وأما قوله تعالى قالت الاعراب
آمننا الآية فان هذا أيضا من هذا النوع معناه قولوا استسلمنا خذرا القتل وهؤلاء ضعفاء المؤلفة لان
أراد لهم كانوا يتعمون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ايثاره وتقدمه للمؤمنين بالعطاء عليهم فقالوا
لم تعطنا كما تعطى المؤمنين فانا مؤمنون مثلهم فأخبر بذلك عنهم وأكذبهم فى دعواهم الايمان ففيه دليل
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يعطى هذا الضرب من المؤلفة وليس فى الآية تفرق بين الاسلام
والايمان بدليل قوله تعالى فى الآية التى بعدها عنون عليكم أن أسلموا الآية فسمى اسلامهم ايمانا لانه
عطف بعض الكلام على بعض ورد آوله الى آخره للمنع على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأثبت المن عليهم
بتقديم آخر الاسم على آوله وغاير بين اللفظين فلم يرد احداهما على الاخرى فيقول ان هذا كم للاسلام
لاتساع لسان العرب وليفيدنا فضل بيان وان الايمان والاسلام اسمان لمعنى فهو كقوله تعالى فأخرجنا من
كان فيها من المؤمنين الآية قلت وربما هذه الآية تضادها الآية الاخرى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا
فانهم ما كانوا شيئا واحدا للزم اثبات شئ ونفيه فى حالة واحدة وقد يجب بان الاسلام المعترفى الشرع
لا يوجد بدون الايمان وهو فى الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن ولنعد الى حل عبارة
المصنف رحمه الله تعالى قال (وهو) أى وروده على سبيل التداخل (أوفق الاستعمالات فى اللغة)
وفى بعض النسخ لاستعمالات اللغة وانما كان أوفق (لان الاعمال عمل من الاعمال وهو أفضلها) أى
الاعمال (والاسلام هو تسليم اما بالقلب) وهو الاعتقاد الجازم (واما باللسان) وهو الاقرار (واما
بالجوارح) وهو العبادات (وأفضلها) أى تلك الثلاثة (الذى بالقلب وهو التصديق الذى يسمى ايمانا)
والى هذا أشار صاحب القوت فيما تقدم من تقريره (والاستعمال لهما) أى للاسلام والايمان (على
سبيل الاختلاف وعلى سبيل التداخل وعلى سبيل الترادف كله غير خارج عن طريق التجوز فى اللغة) أى
ان اللغة العربية لاتساعها تجوزا طلاق كل ما ذكر فى محالها (أما الاختلاف فهو ان تجعل الايمان عبارة

وهو اوفق الاستعمالات
فى اللغة لان الايمان عمل
من الاعمال وهو أفضلها
والاسلام هو تسليم اما
بالقلب واما باللسان واما
بالجوارح وأفضلها الذى
بالقلب وهو التصديق
الذى يسمى ايمانا والاستعمال
لهما على سبيل الاختلاف
وعلى سبيل التداخل وعلى
سبيل الترادف كله غير
خارج عن طريق التجوز فى
اللغة أما الاختلاف فهو أن
يجعل الايمان عبارة

عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق للغة والاسلام عبارة عن التسليم ظاهر وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم فليس من شرط (٢٤٠) - حصول الاسم عموم المعنى لكل محل يمكن أن يوجد المعنى فيه فان من لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا وان لم يستغرق جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد أو مسلم لانه فضل أحدهما على الآخر ويريد بالاختلاف تفاضل المسميين وأما التداخل فموافق أيضا للغة في خصوص

الايمن وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا والايمن عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنينه بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان وعموم الاسلام للكل وعلى هذا خرج قوله الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه وأما استعماله فيه على سبيل الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم وكذا الايمان

عن التصديق بالقلب فقط) أي قبول القلب وادعائه لماعلم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير افتقار الى نظر واستدلال وهو المختار عند جمهور الاشاعرة وبه قال الامام أبو منصور الماتريدي (وهو موافق للغة) الا انه في اللغة عبارة عن مطلق التصديق وكونه عبارة عن تصديق بالقلب نقل عن مفهومه اللغوي (و) ان يجعل (الاسلام عبارة عن التسليم ظاهرا) وهو الاستسلام والانقياد (وهو أيضا موافق للغة فان التسليم ببعض محال التسليم ينطلق عليه اسم التسليم) ويتناوله (فليس من شرط حصول الاسم) من الاسماء (عموم المعنى) وشمله (لكل يمكن يمكن ان يوجد) ذلك (المعنى فيه فان لمس غيره ببعض بدنه يسمى لامسا) لغة (وان لم يستغرق) باللمس (جميع بدنه فاطلاق اسم الاسلام على التسليم الظاهر) فقط (عند عدم تسليم الباطن مطابق للسان) ولومن وجه (وعلى هذا الوجه جرى قوله تعالى قالت الاعراب آمنا) قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا فان الاسلام انقياد ودخول في السلم واطهار للشهادة بالحققة ومن ثم قال قل لم تؤمنوا فان كل ما يكون من الاقرار من غير مواطاة القلب فهو اسلام (و) كذلك على هذا الوجه (قوله صلى الله عليه وسلم في حديث سعد) بن أبي وقاص رضي الله عنه (أو مسلم لانه فضل أحدهما) الذي هو الايمان (على الآخر) أي الاسلام وتقدم ذلك في سياق القوت (و) يريد بالاختلاف المذكو والذي ورد اللفظان على سبيله (تفاضل المسميين) أحدهما على الآخر وتفاوتهما في الدرجات والمقامات (وأما التداخل فوافقه أيضا للغة) فانه دخول أحدهما في ضمن الآخر (وهو ان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) أي الانقياد الباطني (والقول والعمل جميعا) أي الانقياد الظاهري (و) تجعل (الايمان عبارة عن بعض ما دخل في الاسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنينه) أي قصدنا (بالتداخل وهو موافق للغة في خصوص الايمان) نظر الى التصديق القلب (وعموم الاسلام) نظرا الى شمله (للكل) من اللسان والقلب والعمل (وعلى هذا خرج قوله) صلى الله عليه وسلم (الايمان في جواب قول السائل أي الاسلام أفضل لانه جعل الايمان خصوصا من الاسلام فادخله فيه) قال صاحب القوت وروى عن أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين ان الايمان مقصور في الاسلام معناه هو في باطنه قال وأدار دائرة فقال هذا للاسلام ثم أدار في وسطه دائرة أخرى صغيرة فقال وهذا للايمان في الاسلام فاذا فعل وفعل خرج من الايمان وصار في الاسلام برديه خرج من حقيقة الايمان وكله ولم يكن من الموصوفين المدوحين بالخوف والورع من المؤمنين لانه خرج من الاسم والمعنى حتى لا يكون مؤمنا بالله عز وجل مصدقا برسله وكتبه ألا ترى الدائرة الصغيرة غير خارجة عن الدائرة الكبيرة التي أدارها حولها فجعلها فيها لانها خالها وقلبها ومخصوصة نها لو كان أراد به يخرج من الايمان لجعلها دائرتين منفردتين ولم يجعل احدهما وسط الاخرى (وأما استعماله على) سبيل (الترادف بان يجعل الاسلام عبارة عن التسليم بالقلب) هو الانقياد الباطني (والظاهر جميعا فان كل ذلك تسليم) أي يصدق عليه لغة (وكذا الايمان) يجعل عبارة عن كل منهما (ويكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه) أي جعله عاما (وادخال الظاهر في معناه وهو جائز) لغة (لان تسليم الظاهر) أي انقياده (بالقول والعمل) هو (ثمرة تصديق الباطن وتبينه) التي تنشأ عنه (وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره) الذي هو خلاصته (على سبيل التسامح) والاتساع فيحتاج في فهمه الى هذا التقدير (فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه) جمع بين المتوافقين وضد ههما (فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله تعالى فاسجدنا فيها غير بيت من المسلمين) وصح استثناء المسلمين من المؤمنين

و يكون التصرف في الايمان على الخصوص بتعميمه وادخال الظاهر في معناه وهو جائز لان تسليم الظاهر بالقول والعمل ثمرة تصديق الباطن وتبينه وقد يطلق اسم الشجر ويراد به الشجر مع ثمره على سبيل التسامح فيصير بهذا القدر من التعميم مراد فالاسم الاسلام ومطابقه فلا يزيد عليه ولا ينقص وعليه خرج قوله فاسجدنا فيها غير بيت من المسلمين

* (المبحث الثالث عن الحكم الشرعي) في الاسلام والايمن قال (وللاسلام والايمن) نظر الى الشرع (حكمان آخرى) أي يتعلق بالآخرة (ودنيوى) يتعلق بالدنيا (أما الآخرى فهو الاخراج من النار) بعد الدخول فيها (ومنع التخليد) أي البقاء أبدافها (اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمن) قال العراقي اخرجاه من حديث أبي سعيد الخدري في الشفاعة وفيه اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من ايمن فاخرجوه الحديث ولهما من حديث فيقال انطلق فاخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة أو خذله من ايمن لفظ البخاري فيها وله تعليقان حديث أنس يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من ايمن وهو عندهما متصل بلفظ خير مكان ايمن قلت أخرجه البخاري في كتاب الايمان من طريق هشام الدستوائي عن قتادة عن أنس بلفظ يخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير ويخرج من النار من قال لا اله الا الله وفي قلبه مثقال ذرة من خير ثم قال قال أبان حدثنا قتادة عن أنس رفعه من ايمن مكان خير وهذا التعليق قد وصله الحاكم في كتاب الاربعين له من طريق موسى ابن اسمعيل قال حدثنا أبان وأخرجه البخاري أيضا في التوحيد ومسلم في الايمان والترمذي في صفة جهنم وقال حسن صحيح (وقد اختلفوا في ان هذا الحكم على ماذا يترتب وعبروا عنه بأن الايمان ماذا هو فن قائل يقول انه) أي الايمان (بمجرد العقد) أي مسمى الايمان هو مجرد ما عقد عليه القلب من التصديق والقبول والاذعان لما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم بحيث تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كلوحداية والنبوة والبعث والجزاء ووجوب الصلاة والزكاة وخزعة الخمر ونحوها ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا كالايمن بالملائكة والكتب والرسول وبشرط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا كجبريل وميكائيل وموسى وعيسى والتوراة والانجيل كما هو مختار الاشاعرة وبه قال الماتريدية كما تقدمت الاشارة اليه (ومن قائل انه عقد بالقلب وشهادة باللسان) والمراد بالشهادة الاقرار وهو منقول عن الامام أبي حنيفة ومشهور عن أصحابه وعن بعض المحققين من الاشاعرة قالوا لما كان الايمان هو التصديق والتصديق كما يكون بالقلب بمعنى اذعانه وقبوله لما انكشف له يكون باللسان بان يقر بالوحدانية وحقيقة الرسالة واذا كان مفهوم الايمان مركبا من التصديق فيكون كل منهما كافيا للمفهوم فلا يثبت الايمان الا بهما الا عند العجز عن النطق باللسان فان الايمان يثبت بتصديق القلب فقط في حقه فهو ركن لا يحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمل وذلك في حق العاجز عن النطق والمكره وقد علم من هذا ان الاقرار ركن وقبل هو شرط لاجراء أحكام الاسلام واختاره النسفي في العمدة وقيل هو مروى عن أبي حنيفة والبيهذه الماتريدى وهو أصح الروايتين عن الاشعري قال وهذا لان ضد الايمان الكفر وهو التكذيب والحدود وهما يكونان بالقلب فكذا ما يضافهما اذ لا تضاد عند تقدير المحلين * (تنبيه) والمراد من الاحكام في قولهم اجراء الاحكام أحكام الدين من الصلاة خلفه وعليه ودفنه في مقابر المسلمين وعصمة الدم والمال ونكاح المسلمة ونحو ذلك وفي شرح القاصد ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض أي لاجراء الاحكام لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاطهار للامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانجام الايمان فانه يكفي بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره اهـ * استطراد * تسمية بعض السلف لامامنا الاعظم أبي حنيفة رجه الله مرجحا كصاحب القوت وغيره وتبعه القوفى من علمائنا انما هو لتأخيره أمر صاحب الذنب الكبير الى مشيئة الله تعالى والارضاء التأخير لا باللعانى التى نسبت للمرجحة التى هى قبائح فى نفس الامر كما سبأتى بيانها وهذا لا يكون قادحا فى منصب امامنا وقد ثبت نبونا وانحنا واشهرانه من رؤس أهل السنة وأول من رد على القدريّة والارجئة والطوائف الضالة فيهم ذلك من سب كذب مذهبهم ومن نسب اليه الارضاء فبالعنى المتقدم وبه كان يقول شيخه جاد بن أبي سلمان

(المبحث الثالث) عن الحكم الشرعي ولاسلام والايمن
حكمان آخرى ودنيوى
أما الآخرى فهو الاخراج
من النار ومنع التخليد
اذ قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يخرج من النار
من كان في قلبه مثقال ذرة
من ايمن وقد اختلفوا في
ان هذا الحكم على ماذا
يترتب وعبروا عنه بأن
الايمان ماذا هو فن قائل
انه مجرد العقد ومن قائل
يقول انه عقد بالقلب
وشهادة باللسان

وغيره من السلف ومن الغريب ما نقله القطب الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره في كتاب الغنية عند ذكر الفرق الغير الناجية حيث قال ومنهم القدورية وذكر أصنافا منهم ثم قال ومنهم الخنيفة وهم أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت زعم ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسوله وبما جاء من عنده جملة على ما ذكره البرهوتي في كتاب الشجرة اه قلت وهكذا نقل أبو الحسن الاشعري في مقالاته عنه وحكي عنان وجاعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه قال الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله عز وجل والتسليم له والهيمسة منه وترك الاستخفاف بحقه والذي ذكره الصغاري في تلخيص الادلة انه هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان هكذا قاله أبي حنيفة وفي لفظ معرفة بالقلب وقرار باللسان هكذا ذكره الحارثي في الكشف ونقل الرواية الاولى كذلك قال وأراد بالمعرفة التصديق واذا علمت ذلك فاعلم ان في كلام صاحب الغنية تقار من وجهين * الاول مخالفته لما نقل عنه أصحابه في الايمان وأمله في الفقه الاكبر وغيره مما نسب اليه وجل أصحاب أصحابه الى أصحابهم الى ان وصل الينا بالنقل الصحيح المعتبر من طريق صحيح لا مطعن في روايتها الجلالة قدرهم ان يعزوا المشايخهم ما ليس من معتقداتهم ونص مذهبه في الايمان انه مجرد التصديق القلبي دون الاقرار فانه شرط عنده لاجراء أحكام الاسلام على ما تقدم عن النسفي أو ركن على ما نقله غيره وقد صرح بذلك سائر كتب العقائد الموضوعة للخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين المعتزلة وأهل البدعة وعلى التسليم اذ قلنا ان الايمان عنده هو المعرفة والاقرار كما نقل عنه جماعة فان المعرفة عنده هو التصديق وعلى تسليم التفريق بينهما هو أولى من ان يقال ان الايمان هو التصديق والاقرار ان التصديق النائي عن التقليد دون التحقيق بخلاف قبوله بخلاف المعرفة الناشئة عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع وأما الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار والاقرار دون المعرفة فهو محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع والثاني عدله المرجحة المذمومة من القدورية من أغرب ما سمع ابن المرجحة من القدورية تلك طائفة وأولئك أخرى فالمرجحة قالوا لا يضر مع الايمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة فزعوا ان أحدا من المسلمين لا يعاقب على شيء من الكبائر فأن هذا الارجاء من ذلك الارجاء ثم قول امامنا مطابق لنص القرآن ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء بخلاف المرجحة حيث لا يجعلون الذنوب ماعدا الكفر تحت المشيئة وبخلاف القدورية حيث يوجبون العقوبة على صاحب الكبيرة ومن المرجحة طائفة يقال لهم الجهمية ولهم أيضا فضاء يأتي بعضها في هذا الكتاب مع الرد عليهم والظاهر أن هذه العبارة في الغنية مدسوسة عليه كما جرى غيره من الأئمة ودسوا في كتبهم ما ليس من كلامهم ومثل القطب قدس الله سره يصون مقام الامام أبي حنيفة ويناضل عنه كيف والأئمة الكبار من معاصريه كمالك وسفيان والشافعي وامامه أجدد الوراثة وإبراهيم ابن أدهم قد أنشوا عليه وعلى معتقده وفقهه وورعه وخوفه وتضاعه من علوم الشريعة واجتهاده وعبادته واحتياطه في أمور الدين ما هو مسطور في الكتب المطولة ومحتاجته مع جهنم بن صفوان في أن الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وكان جهنم يكتفي بالتصديق والزمان مشهور في الكتب وقد حكى الكعبي في مقالاته ومحمد بن شبيب عن أبي حنيفة في الايمان كلاما هو عنه يرى وكذا اجتماعه بعمر بن أبي عثمان الشمرى بمكة ومناظرته في الايمان من أكاذيب المعتزلة على أبي حنيفة لانكاره عليهم في أصول دياناتهم وجعلهم من أهل الاهواء خنقا عليه وحسدا وهو قد برأه الله من كل ذلك فتأمل ولنعد الى شرح كلام المصنف قال (ومن قائل يزيد) على التصديق والاقرار (أمرا ثالثا وهو العمل بالاركان) أي سائر الجوارح وهذا قول الخوارج فسمى الايمان عندهم تصديق القلب والاقرار باللسان والعمل بالجوارح فهاهنا على هذا مركبة من ثلاثة فن أحصل بشيئ منها فهو كافر ولذا قالوا من تكب الذنب مطلقا كافر لانتفاء جزء الماهية والذنوب عندهم ككارتها وتعليقها

ومن قائل يزيد ثالثا وهو العمل بالاركان

بانتفاء جزء الماهية مبنى على أن لا واسطة بين الإيمان والكفر ما على مذهب اليه المعتزلة من إثبات
 للواسطة فلا يلزم عندهم من انتفاء الاسلام ثبوت الكفر وان وافقوا الخوارج في اعتبار الاعمال
 فانهم يخالفونهم من وجهين أحدهما أن المعتزلة يقسمون الذنوب الى كافر وصغائر وارتكاب
 الكبيرة عندهم فسق والفاسق عندهم ليس بمؤمن ولا كافر بل منزلة بين المنزلتين والثاني أن الطاعات
 عند الخوارج جزء كانت فرضا أو نفلا وعند المعتزلة الطاعات شرط لصحة الإيمان ثم اختلفوا فقال أبو
 الهذيل العلاف وعبد الجبار الشرط الطاعات فرضا كانت أو نفلا وقال الجبائي وابنه وأكثر معتزلة
 البصرة الشرط هو الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل * (تنبيه) ذكر المصنف
 في مفهوم الإيمان ثلاثة أقوال الأول للاشعري والثاني للمعتزلة والثالث للخوارج وبقي عليه قول
 من قال ان مسماه التصديق باللسان فقط أي الاقرار بحقيقة ما جاء به الرسول بان يأتي بكلمتي الشهادة
 وهو قول الكرامية وسأيت للمصنف قريبا فليس عندهم من شرط كون الإيمان إيمانا وجود
 التصديق والمعرفة قالوا فان طابق تصديق القلب فهو مؤمن ناج والافهم مؤمن مخلد في النار فليس
 لهم كبير خلاف في المعنى وقيل الإيمان هو المعرفة فقط وهو قول الجهمية وقيل هو الاقرار بشرط التصديق
 والمعرفة وهو قول عبد الله بن سعيد القطان من أئمة السنة ولم يعرج المصنف على هذه الأقوال
 وقال (ونحن نكشف الغطاء عنه ونقول من جع بين هذه الثلاث) التصديق والاقرار والعمل (فلا
 خلاف في أن مستقره الجنة) باتفاق هؤلاء (وهذه درجة) من درجات ست (والدرجة الثانية أن
 يوجد اثنتان وبعض الثالث) ثم بينه بقوله (وهو القول) أي الاقرار باللسان (والعقد) القلبي
 (وبعض الاعمال) القلبية (ولكن ارتكب صاحبه كبيرة أو بعض الكبائر) وقد اختلف في حد
 الكبيرة وعند الكبائر وأحسن ما قيل في حدها هي كل معصية تؤذن بقلة أكثر من تركها بالدين
 ورقة الديانة أو كل ما تود عليه بخصوصه من الكتاب أو السنة وأما عند الكبائر فقد قال الشيخ أبو طالب
 المسكي في القوت هي أربع من أعمال القلوب الشرك والاصرار والقنوط والامن وأربع في اللسان
 شهادة الزور وقذف المحصنات واليمين الغموس والسحر وثلاث في البطن شرب الخمر والمسكر من
 الاشرية وأكل مال اليتيم وأكل الربا وهو يعلمه واثنتان في الفرج الزنا واللواط واثنتان في اليد القتل
 والسرقة وواحدة في الرجل فرار الواحد من الاثنين يوم الزحف وواحدة في الجسد وهي عقوف
 الوالدين وسأيت لهذا البحث زيادة تحقيق في موضعه من هذا الكتاب (فعند هذا قالت المعتزلة)
 جهوهم (خرجهم) الارتكاب (عن دائرة) الإيمان ولم يدخل في دائرة (الكفر بل اسمه الفاسق)
 عندهم فارتكاب الكبيرة عندهم فسق (وهو على منزلة بين المنزلتين) ليس بمؤمن ولا كافر (وهو مخلد
 في النار) ووافقهم الخوارج في أن صاحب الكبيرة مخلد في النار (وهو باطل لما سذكروه) بعد الدرجة
 (الثالثة أن يوجد) اثنتان (التصديق بالقلب والشهادة باللسان دون) الثالث أي (الاعمال بالخوارج
 وقد اختلفوا في حكمه) مما يتعلق بالآخرة (فقال) الشيخ (أبو طالب) محمد بن علي بن عطية الحارثي
 (المسكي) رحمه الله تعالى في كتابه قوت القلوب في الباب الثالث والثلاثين منه (العمل من الإيمان ولا
 يتم دونه) وهذا يفهم من سياق في عدة مواضع منها قوله وان الإيمان والعمل قرينان لا يصح أحدهما
 الا بالآخر كما لا يصحان ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر وقال في موضع آخر وقد اشترط
 الله عز وجل للإيمان العمل الصالح ونفي النفع بالإيمان الا بالعمل ووجوده وقال في موضع آخر
 شرط الإيمان العمل والتقوى كما ان شرط الاعمال الصالحة الإيمان وقال أيضا في تفسير قوله تعالى اليوم
 أكملت لكم دينكم فصارت الاعمال متعلقة بالإيمان وهما الدين المكمل وقال أيضا في تفسير قوله تعالى
 يقولون بأفواههم ما ليس في قلوبهم أراد سبحانه أن قول هؤلاء قول المؤمنين وأن قولهم من أعمالهم

ونحن نكشف الغطاء
 عنه ونقول من جع بين
 هذه الثلاثة فلا خلاف
 في أن مستقره الجنة وهذه
 درجة * والدرجة الثانية
 أن يوجد اثنتان وبعض
 الثالث وهو القول والعقد
 وبعض الاعمال ولكن
 ارتكب صاحبه كبيرة أو
 بعض الكبائر فعند هذا
 قالت المعتزلة خرج بهذا
 عن الإيمان ولم يدخل في
 الكفر بل اسمه فاسق وهو
 على منزلة بين المنزلتين وهو
 مخلد في النار وهذا باطل
 كما سذكروه * الدرجة
 الثالثة أن يوجد التصديق
 بالقلب والشهادة باللسان
 دون الاعمال بالخوارج
 وقد اختلفوا في حكمه
 فقال أبو طالب المسكي
 العمل بالخوارج من الإيمان
 ولا يتم دونه

لأنهم منفردون بالقول دون العمل ثم قال بعد ذلك فاما أن يكون دليلا أن القول حسب هو الايمان كله وان الايمان يكون قولاً لا يحتاج الى عمل فهذا باطل (وادعى الاجماع فيه) وذلك في قوله بعد ان أورد أثرنا عن علي رضي الله عنه الايمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالاركان فادخل أعمال الجوارح في عقود الايمان وأضاف ان الامة مجمعة أن العبد لو آمن بجميع ما ذكر في عقود القلب في حديث جبريل عليه السلام ثم لم يعمل بما ذكرناه من وصف الاسلام بأعمال الجوارح انه لا يسمى مؤمناً وانه ان عمل بجميع ما وصف به الاسلام ولا يعتقد ما وصف الايمان انه لا يكون مسلماً وقد أخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم ان أمة لا تجتمع على ضلالة فهذه العبارة تشعر بدعوى الاجماع (واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه) الذي ساق الكلام لاجله (كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وكقوله تعالى الا من تاب وآمن وعمل صالحاً فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكقوله تعالى الا من آمن وعمل صالحاً وكقوله تعالى الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين وكقوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون (اذ هذا يدل على أن العمل وراء الايمان) أي غيره ودونه (لا من نفس الايمان) أي من ماهيته (والا فيكون العمل من المعاد) أي المكسر وهذا نقض مطلوبه الذي هو اثبات كون العمل من الايمان وانه لا يتم بدونه (والعجب) منه (انه ادعى الاجماع) أي اجماع الامة (في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم) ونصه أن الايمان والعمل قرينان لا ينفع أحدهما دون صاحبه ولا يصح أحدهما الا بالآخر كما لا يصح ولا يوجدان معا الا بنفي ضدهما وهو الكفر كما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يكفر أحد الا بجموده بما أقربه) ونص القوت الا بجموده ما أقربه وفي بعض نسخ الاحياء الا بعد جموده لما أقربه قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث أبي سعيد بلفظ ان يخرج أحد من الايمان الا بجموده ما دخل فيه واسناده ضعيف اه قلت وهكذا هو في الجامع الكبير للسيوطي والحد والجود يقال فيما ينكر باللسان لا بالقلب (وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكافر) ونصه وجب جميع ما شرعناه وذكرناه عن السلف الصالح يبطل قول المرجئة والكرامية والاباضية ويدحض دعواهم في أن الايمان قول أو معرفة أو عقد بلا عمل وهو رد على القائلين بالمنزلة بين المنزلتين الذين يقولون مؤمن وفاسق وكافر فلا يجعلون الفاسق مؤمناً وهو رد على الخشعية والخرمية والقطعية والحرورية أصناف من الخوارج يقولون من أتى كبيرة خرج من الايمان وان أهل الكافر كفار يحل قتالهم وقد ابتلينا بطائفتين مبتدعتين متضادتين في المقالة المرجئة والمعتزلة قالت المرجئة ان الموحدين لا يدخلون النار وان عملوا الكافر والفاسق لان ذلك لا ينقص ايمانهم وقالت المعتزلة الفاسق ليس بمؤمن وان مات على صغيرة من الصغائر من غير توبة دخل النار لا محالة ولم يخرج منها خلافاً مع الكفار ونقول ان الصواب في ذلك أن الفاسق مؤمن لا يخرج منه فسقه من الايمان وحكمه ولكن لا ندخله في المؤمنين حقاً في الصديقين والشهداء وان أهل الكافر قد استوجبوا الوعيد ودخلوا النار وجاز أن يعفو الله عنهم بكرمه ويسمع لهم بجموده الى آخر ما قاله ثم قال المصنف (والقائل بهذا) أي بما تقدم (قائل بنفس مذهب المعتزلة) ووارد على معتقدهم (اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال) من غير أن يأتي بعمل (فهل هو في الجنة) أم لا (فلا بد أن يقول) قائل هذا القول (نعم) هو في الجنة اذ وجد عنده مسمى الايمان (و) لا يخفى ان (فيه حكماً بوجود الايمان دون) وجود (العمل) فتزيد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار) الاولى لترك العمل والثانية لارتكاب الكبيرة (فان قال نعم) يخلد فيها (فهو) مراد المعتزلة وان قال لا) يخلد فيها كما هو مذهب أهل السنة (فهو) تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان (أي من ماهيته بحيث ينتفي بانتفائه) ولا شرطاً في وجوده (أي الايمان كما قاله بعض

وادعى الاجماع فيه واستدل بأدلة تشعر بنقض غرضه كقوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات اذهبا بدل على أن العمل وراء الايمان لا من نفس الايمان والا فيكون العمل في حكم المعاد والعجب انه ادعى الاجماع في هذا وهو مع ذلك ينقل قوله صلى الله عليه وسلم لا يكفر أحد الا بعد جموده ما أقربه وينكر على المعتزلة قولهم بالتخليد في النار بسبب الكافر والقائلين به ذاقائل بنفس مذهب المعتزلة اذ يقال له من صدق بقلبه وشهد بلسانه ومات في الحال فهل هو في الجنة فلا بد أن يقول نعم وفيه حكم بوجود الايمان دون العمل فتزيد ونقول لو بقي حياً حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات أو زنى ثم مات فهل يخلد في النار فان قال نعم فهو مراد المعتزلة وان قال لا فهو تصريح بان العمل ليس ركناً من نفس الايمان ولا شرطاً في وجوده

ولا في استحقاق الجنة به وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية فنقول فما ضبط تلك المدة وما عدد تلك الطاعات التي تركها يبطل الايمان وما عدد الكبار التي بارتكبها يبطل الايمان (٢١٥) وهذا الايمان التحكم بتقديره

ولم يصير اليه صائراً أصلاً
* الدرجة الرابعة أن يوجد التصديق بالقلب قبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال ومات فهل يقول مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول لتبتمام الايمان يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الحرج وفي رواية الاصيل وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الأول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحقها جلة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام (المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته) وكتبه ورسوله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ويعاونه من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبهما) أي الكامنين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لا سيما ولا اعلاناً (فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق بهما) كاستناعه عن الصلاة بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجهه أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكوت والسكوت جناس * (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم وعن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه نظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهم أنكر أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

الابتدعة (ولا في استحقاق الجنة به) كما قاله المرجئة (وان قال أردت به أن يعيش مدة طويلة ولا يصلي ولا يقدم على شيء من الاعمال الشرعية) والطاعات البدنية اذ يقال له (فما ضبط تلك المدة) التي وصفها بالطول (وما عدد تلك الطاعات التي تركها يبطل الايمان وما عدد الكبار التي بارتكبها يبطل الايمان وهذا لا يمكن التحكم بتقديره ولم يصير اليه صائراً أصلاً) أي لم يذهب اليه ذاهب مطلقاً (الدرجة الرابعة) من الدرجات الست (أن يوجد التصديق بالقلب) وهو اذعانه لما كشفه (قبل أن ينطق باللسان) اقراراً وشهادة (أو يشتغل بالاعمال) الشرعية (ومات) وفي بعض النسخ فقبل أن ينطق باللسان أو يشتغل بالاعمال مات (فهل يقول) فيه انه (مات مؤمناً بينه وبين الله تعالى) بناء على أن التصديق القلبي كاف في مفهوم الايمان (وهذا مما اختلف فيه ومن شرط القول) أي جعل الاقرار شرطاً (لتبتمام الايمان) للاحراء الاحكام (يقول هذا مات قبل الايمان وهو فاسد) لا يلتفت اليه (اذ قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) تقدم الكلام على هذا الحديث وقوله يخرج من الحرج وفي رواية الاصيل وأبى الوقت بضم الياء من الاخراج فقوله من كان في محل رفع على الوجهين فالرفع على الأول على الفاعلية وعلى الثاني على النيابة عن الفاعل ومن موصولة ولاحقها جلة صلتها والمراد بالايمان التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم (وهذا قلبه طافح) أي ملائكة (بالايمان فكيف يتخلد في النار وأيضاً) لم يشترط في حديث جبريل عليه السلام (المتقدم ذكره الذي فيه السؤال عن الايمان والاسلام والاحسان (للايمان الا التصديق) بان يؤمن بالله تعالى وملائكته) وكتبه ورسوله (واليوم الآخر) وبالبعث والحساب وبالقدر خيره وشره (كما سبق) الكلام عليه (الدرجة الخامسة) من الدرجات الست (أن يصدق بالقلب) بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (ويعاونه من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة) هما لا اله الا الله محمد رسول الله (وعلم وجوبهما) أي الكامنين (ولكنه لم ينطق بهما) بلسانه لا سيما ولا اعلاناً (فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق بهما) كاستناعه عن الصلاة بعد حلول وقتها وعلمه بوجوبها (ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار) ذلك لان (الايمان هو التصديق المحض) أي الخالص بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم (واللسان) انما هو (ترجمان الايمان) يترجم عنه (فلا بد) على هذا (أن يكون الايمان موجوداً بتمامه قبل) شهادة اللسان (حتى يترجمه اللسان) فيما بعد (وهذا هو الاظهر) في المقام (اذلا مستند الاتباع موجب الالفاظ) بفتح الجيم (ووضع اللسان) العربي أي الذي يوجهه أصل الوضع العربي (أن الايمان عبارة عن التصديق) وانما ذكر قوله (بالقلب) لان محل التصديق القلب ولم يقبده أهل اللسان الا انه معلوم لهم ذلك (وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان) قد تقدم الكلام عليه (ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب) بعد علمه بوجوبه كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب وهو العمل وبين السكوت والسكوت جناس * (تنبيه) * قد استنبط من سياق المصنف المتقدم ذكره في الدرجة الرابعة والتي تلها ثبوت ايمان فرعون وهي مسئلة شديدة الاختلاف والتصادم وعن قال بايمانه الشيخ محيي الدين بن العربي في مواضع من فتوحاته وفصوصه لا يستريب مطالعهما انه كلامه وانه غير مدسوس عليه وانما ذكر ذلك لانه قد سبق لي في شرح كتاب العلم من هذا الكتاب حمل فرعون على فرعون النفس وهو الذي حكم عليه باسلامه نظر الظاهر كلام الشيخ كريم الدين الخلوي أحد أولياء مصر ومعاصره الشيخ عبد الوهاب الشعراني رحمه الله تعالى فانهم أنكر أن يكون القول بايمان فرعون موجوداً في كتب الشيخ محيي الدين

الالفاظ ووضع اللسان أن الايمان هو عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة ولا ينعدم الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب

فاحتاجا الى التأويل المذكور ان صح وأنت خير بان كلام الشيخ في فتوحاته وفصوصه اذا جمع بحجج أكثر من عشرة أوراق ومثل هذا لا يحتمل الدس وقد ألف الناس في هذه المسئلة قديما وحديثا وهم في طرفي نقيض بل قال الامام أبو بكر الباقلاني ان قبول ايمانه هو الاقوى من حيث الاستدلال وقال الشيخ ابن حجر المكي في التحفة انه لا قطع على عدمه بل ظاهر الآتية وجوده ثم قال وبما تقرر علم خطأ من كفر القائلين باسلام فرعون لاننا وان اعتقدنا بطلان هذا القول لكنه غير ضروري وان فرض انه مجمع عليه اه وقال القائلون به انه مذهب أهل الحق ولا يلزم من الايمان والنطق بالشهادتين عدم دخول النار ولا عدم التعذيب بها وانما اللازم عدم الخلود في النار فكل من آمن بقلبه ونطق بلسانه لا يدخل في النار وان دخلها بالكبائر أو بحقوق العباد ولا يلزم من دخول النار والتعذيب بها عدم الخروج منها بل يخرج من النار كل مؤمن وكل موحد ولهم في ذلك كلام كثير ومن شنع على الشيخ بحجج الدين بذلك ابن المقرئ صاحب الارشاد والحاظ ابن حجر وتلميذه البقاعي ومن المتأخرين ملا علي القاري من الحنفية ومن ذهب الى تأييد كلامه شرح الفصوص الحندي والكازروني والقيصري والجاني وعلى المهامي والجلال الدواني وعبدالله الرومي ولاكازروني كتاب بالفارسية سماه الجانب الغربي قدرد عن الشيخ ما اعترض به على كلامه منها هذه المسئلة وقد نقله الى العربية عالم المدينة السيد محمد بن رسول البرزنجي رحمه الله تعالى وسماه الجانب الغيبي وكان ممن يصرح بايمانه واقدر حتى لي بعض من أثق به من السادة أن الامام العلامة الشيخ حسن بن أحمد باغتر الحضري حين وفد الى المدينة على ساكنها أفضل الصلاة والسلام فاوض مع المذكور في هذه المسئلة وأن عدم ايمانه مما أجمع عليه وطال بينهما الكلام الى ان انفصلا من غير مرام فلما أصبح لقيه فأول ما فاتحه به الى ان قال له السلام عليك يا أخا فرعون فتغصص السيد جدا وانحرف مزاجه على المذكور وعرف منه ذلك وشكاه عند بعض الناس فلاموه فاعتذر لهم اني ما قلت شططا هو يقول بايمان فرعون ويثبت به والمؤمنون اخوة فلم يتأذمن أخوة فرعون وهو مؤمن عنده فانه قطعوا (وقال قائلون القول) أي النطق اللساني بالشهادتين (ركن) من الايمان (اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب) أي عما في القلب (بل هو انشاء عقد وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر) أي كونه اخبارا عن القلب باعتبار أن اللسان ترجمانه ومن ذهب الى هذا القول الكرامية ومن وافقهم جعلوا القول ركنا في مفهوم الايمان فلا يثبت الايمان الا به (وقد غلغلي هذا) أي فيمن صدق بالقلب وامتنع عن النطق مع علمه بوجوبه ومساعدة الوقت له (طائفة المرجئة) من طوائف المبتدعة الذين من فضائحهم قولهم انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة (فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار) لما تقدم من زعمهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وهنا قد وجد الايمان غير انه عصي بامتناعه عن النطق (وسنبطل ذلك عليهم) قريبا (الدرجة السادسة أن يقول بلسانه) كلمتي الشهادة (لا اله الا الله محمد رسول الله) صلى الله عليه وسلم (ولكن لم يصدق) بما جاء به الرسول (بقلبه) أي لم يستقر ذلك التصديق بقلبه (فلانك في ان هذا في حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد في النار) لانه قد عدم مسمى الايمان الذي هو التصديق (ولانك في انه) أي المذكور (في حكم الدنيا التي تتعلق بالآخرة) والخلفاء والملوك (والولاة) للامر من طرف الآخرة (من) جملة (المسلمين) لانه ليس لهم الا الظواهر والتصديق محله القلب (لان قلبه) الذي هو محل التصديق (لا يطالع عليه) لانه أمر غيب عنا وما كلفنا باطلاعه وانما الحكم عليه بالامارات (وعلمنا أن نطق به) احسانا (انه ما قاله) أي القول المذكور من اداء الشهادتين (بلسانه الا وهو منطوق عليه في قلبه) وهذا ظاهر (وانما نشك في أمرنا) وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بأن يموت له في الحال الذي هو فيه (قريب مسلم) ممن يرثه (ثم يصدق) أي يأتي بالتصديق (بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي) أهل العلم

وقال قائلون القول ركن اذ ليس كلمتا الشهادة اخبارا عن القلب بل هو انشاء عقد آخر وابتداء شهادة والتزام والاول أظهر وقد غلغلي هذا طائفة المرجئة فقالوا هذا لا يدخل النار أصلا وقالوا ان المؤمن وان عصي فلا يدخل النار وسنبطل ذلك عليهم * الدرجة السادسة أن يقول بلسانه لا اله الا الله محمد رسول الله ولكن لم يصدق بقلبه فلا نشك في ان هذا في حكم الآخرة من الكفار وانه مخلد في النار ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالآخرة والولاة من المسلمين لان قلبه لا يطالع عليه وعلمنا ان نطق به انه ما قاله بلسانه الا وهو منطوق عليه في قلبه وانما نشك في أمرنا) وهو الحكم الديني فيما بينه وبين الله تعالى وذلك بان يموت له في الحال قريب مسلم ثم يصدق بعد ذلك بقلبه ثم يستفتي

و يقول كنت غير مصدق

بالقلب حالة الموت والميراث
الآن في يدي فهل يحل لي
بيني وبين الله تعالى أو نكح
مسلمة ثم صدق بقلبه هل
تلزمه إعادة النكاح هذا
محل نظر فيحتمل أن يقال
أحكام الدنيا منسوخة بالقول
الظاهر ظاهراً وباطناً
ويحتمل أن يقال تناط
بالظاهر في حق غيره لأن
باطنه غير ظاهر لغيره
وباطنه ظاهر له في نفسه
بينه وبين الله تعالى والظاهر
والعلم عند الله تعالى أنه
لا يحل له ذلك الميراث
ويلزمه إعادة النكاح ولذلك
كان حذيفة رضي الله عنه
لا يحضر جنازة من يموت
من المنافقين وعمر رضي
الله عنه كان يرعى ذلك منه
فلا يحضر إذا لم يحضر حذيفة
رضي الله عنه والصلاة فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من
العبادات والتوقي عن
الحرام أيضاً من جملة ما يجب
لله كأصالة لقوله صلى الله
عليه وسلم طلب الحلال
فريضة بعد الفريضة وليس
هذا مناقضاً لقولنا إن
الأثر حكم الإسلام وهو
الاستسلام بل الاستسلام
التمام هو ما يشمل الظاهر
والباطن وهذه مباحث
فقهاء طائفة تبني على ظواهر
الالفاظ والعمومات
والأقضية فلا ينبغي أن ينظر
القاصر في العلوم أن المطلوب

في حادثته (و يقول كنت غير مصدق بالقلب حالة الموت) أي موت ذلك القريب الذي ووثته وإنما كنت
مسلماً باللسان فقط (والميراث الآن في يدي فهل يحل لي) أخذه والتصرف فيه (بيني وبين الله) أم لا
(أو نكح مسلمة) وهو يتستر بالإسلام (ثم يصدق) أي يحل التصديق في قلبه (هل تلزمه إعادة النكاح)
أم لا (هذا محل النظر) ومثار التأمل (فيحتمل أن يقال) في الجواب (أحكام الدنيا منسوخة) أي معلقة
(بالقول الظاهر) الذي هو النطق بالشهادتين وعليه يترتب الحكم (ظاهر أو باطن) فعلى هذا أخذ
الميراث وبقاء المسلمة على النكاح الأول بالنظر إلى الدنيا والنظر إلى الآخرة (ويحتمل أن يقال) إنما
(يناط بالظاهر) إذا أفتى (في حق غيره لأن باطنه غير ظاهر لغيره) محبوب عنه (و) أن (باطنه ظاهر
له في نفسه) يدرك ما انطوت عليه (بينه وبين الله تعالى والظاهر) في المقام وإن كان الأول ظاهراً كذلك
(والعلم عند الله تعالى) أي هذه الجملة تبركاً وتبريماً من علمه إلى علم الله تعالى أي علمه محيط بكل شيء وهذا
تظهير ما يقول المفتي في آخر جوابه والله أعلم فيكمل علمه إلى علم الله تعالى ويتبرأ من أن يقول في دين الله ما ليس
مطابقاً لما هو في نفس الأمر (أنه لا يحل له) أخذ (ذلك الميراث) لأنه لم يأخذه بحق القرابة في الحقيقة
ولا توارث مع اختلاف الملل (ويلزمه إعادة النكاح) وتجديدها هذا ما اقتضاه التقوى والأول ما أجازته
الفتوى (ولذلك كان حذيفة) بن العيمان العنسي حليف بن عبد الأشهل (رضي الله عنه) من خيار
الصحابة وزهادهم ولاه عمر المدائن وله فتوحات مات سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان بأربعين يوماً
(لا يحضر) الصلاة على (جنازة من مات من المنافقين) وكان قد أعطى علمهم من رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاصة (وعمر) بن الخطاب (رضي الله عنه) مع جلالة قدره (كان يرعى ذلك فلا يحضر) جنازة
(من مات بالمدينة إذا لم يحضر حذيفة رضي الله عنه) خشية أن يكون منافقاً (والصلاة) على الجنازة (فعل
ظاهر في الدنيا وإن كان من العبادات والتوقي عن الحرام) والشهادات (أيضاً من جملة ما يجب لله كالصلاة)
أي حكمه تحكمهما فإن قيل الإسلام هو الانقياد للظاهر كما سبق والرجل المذکور قد ثبت له ذلك
فيجوز الميراث نظراً إلى الظاهر وليس هو من أحكام الإيمان فيكون مناقضاً لقول الفقهاء الأثر حكم
الإسلام والجواب ما أشار إليه المصنف بقوله (وليس هذا) الذي أورده (مناقضاً) ومخالفاً (لقولنا)
معاشر الفقهاء (أن الأثر حكم الإسلام وهو) أي الإسلام (استسلام) وانقياد للظاهر (بل الاستسلام
التمام) المعتبر عندهم (ما يشمل الظاهر) نعم (الباطن) فهذه الملاحظة إذا خالف الباطن الظاهر وعمل
بهذه المخالفة تشبهاً بالظاهر يكون مؤاخذاً عند الله تعالى (وهذه مباحث فقهية طنية) وليس في كلها
ما يجب القطع به لأنها (تبني على ظواهر الالفاظ) وما توجه به بحسب الوضع اللغوي (و) على (العمومات)
الواردة في الصبيح من الاشتراك في الصفات (و) على (الأقضية) بأواعها والقياس عند أهل الأصول الحماق
معلوم بعلوم في حكمه لمساواة الأول للثاني في علمه حكمه (فلا ينبغي أن ينظر القاصد) للتخصيص (القاصر في
العلوم) عن درجة أهل التحقيق والنظرو بين القاصد والقاصر جناس (أن المطلوب فيه القطع) والجزم
على اليقين (من حيث جرت العادة) وأطردت (بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع) لأن
الكلام فيه عن مسائل اعتقادية وهي لا تثبت إلا بالدلائل القطعية (فما أفح من نظري العادات) المألوفة
(والمراسم) الظاهرية (في العلوم) وهن مسائل مهمة ينبغي التنبيه عليها منها اتفاق القائلين بعدم
اعتبار الإقرار على أنه يلزم المصدق أن يعتقده أنه متى طوبى به أتى به فإن طوبى به ولم يقر فهو كافر عناد
وبهذا فسروا ترك العناد وقالوا هو شرط ومنها على القول بأن مسمى الإيمان التصديق بالقلب كما هو قول
الأشعري والمازني أي بالقلب واللسان كما هو مذهب الحنفية فقد ضم إليه في تحقق الإيمان أمور
الاخلال بالاحلال بالإيمان اتفاقاً كترك كل من سجد الصلوة وقتل نبي أو استخفاف به وبالمصنف
والكعبة وكذا مخالفة كل ما أجمع عليه من أمور الدين وإنكاره بعد العلم بأنه مجمع عليه وقيد الامام

فيه القطع من حيث جرت العادة بإرادته في فن الكلام الذي يطلب فيه القطع فمأفح من نظري العادات والمراسم في العلوم

النووى انكار المجمع عليه بما اذا كان فيه نص وبشرك في معرفته الخاص والعام لا كما نكار ان لبنت
الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب فانه مجمع عليه وفيه نص لكنه مما يخفى عن العوام كذا نقله
ابن حجر في التحفة وقال ابن الهمام ظاهر كلام الحنفية الاكفار بجحده فانهم لم يشروطوا فيه سوى القطع
في الثبوت ويجب حمله على ما اذا علم المنكر بثبوت قطعا لان مناط التكفير عند ذلك يكون أما اذا لم يعلم فلا
الا أن يدكره أهل العلم ذلك فيج ويتمادى اه وبما لا يعرفه الا خواص من المجمع عليه حرمة نكاح
المعتدة للغير ومالم يشبه أو منكروه تأويل غير قطعي البطالان أو بعد عن العلامة بحيث يخفى عليه ذلك قال
الاسفرايني فاذا وجد شيء من الاخلاط السابق ذكره ادلنا على ان التصديق الذي هو الايمان مفقود
من قلبه لاستحالة أن يقضى السمع بكفر من معه الايمان لانه جع للضدين قال ابن الهمام ولا يخفى ان بعض
هذه الامور التي تعدلها كفر قد وجد وصاحبها مصدق بالقلب وانما يصدر عنه لغلبة الهوى فتعريف
الايمان بتصدق القلب فقط غير مانع لصدق التعريف مع انتفاء الايمان وبالله التوفيق ومنها المقتطوع
به في تحقيق معنى الايمان أمور الاول انه وضع الهى من عقائد وأعمال أمر الله به عباده اعتقادا وعملا
ورتب على فعله لازما لا يتخلف عنه وهو ما شاء من خير بلا انقضاء وهو سعادة الابد وعلى تركه ضده وهو
شقاة الابد وهذا الضد لازم الكفر شرعا والامر الثانى ان التصديق بما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من الوحدانية وغيرها اذا كان على سبيل القطع فهو بعض من مفهومه * والامر الثالث انه قد اعترف
ترتيب لازم الفعل وجود أمور عدمها مترتب ضده كتعظيم الله تعالى وأنيبائه وكتبه وبيته وكالاته الى قبول
أو امره ونواهيته الذى هو معنى الاسلام وقد اتفق الاشاعرة والحنفية على تلازم الايمان والاسلام بمعنى انه
لا ايمان يعتبر بلا اسلام ولا اسلام يعتبر بدون ايمان فلا ينفك أحدهما عن الآخر فيمكن اعتباره هذه
الامور التصديقية والاقرار وعدم الاخلاط بما ذكر أجزاء مفهوم الايمان فيكون انتفاء ذلك اللازم الذى
هو ما شاء تعالى من خير بلا انقضاء عند انتفاءها لان انتفاء الايمان بانتفاء أجزائه وان وجد جزءه الذى هو
التصديق وغاية ما فيه انه نقل عن مفهومه اللغوى الذى هو مجرد التصديق الى مجموع أمور اعتبرت جللتها
وضع بارزها لفظ الايمان التصديق جزء منها قال ابن الهمام ولا بأس بهذا القول وان كان المختار
خلافه فانما قاطعون بأنه لم يبق على حاله الاول قد اعتبر الايمان شرعا تديقا خاصا وهو ما يكون بأمر خاصة
واعتبر فيه أيضا شرعا أن يكون بالغاحد العلم والافاق لجزم الذى لا يجوز معه ثبوت النقيض سواء كان
الموجب من حس أو عقل أو عادة وهو العلم أولا لموجب كاعتقاد المقلد وهو فى اللغة أعم من ذلك ويمكن
اعتبار هذه الامور المذكورة شروطا لاعتباره شرعا فينتفى أيضا لان انتفاءها مع وجود التصديق بمجملية
المقاب واللسان اذا الشرط يلزم من عدمه عدم الشروط ولا يمكن اعتبارها شرعا شروطا لثبوت اللازم
الشرعى فقط دون ملزومه وهو الايمان فينتفى عند انتفاءها مع قيام ملزومه وهو الايمان لان الغرض ان
عند انتفاءها يثبت ضد لازم الايمان وهو لازم الكفر فيثبت ملزومه وهو الكفر وبالله التوفيق ومنها ان
الاستدلال الذى به يكتسب التصديق القلبي ليس شرطا لهجة الايمان على المختار حتى صحوا ايمان المقلد
ومنعه المعتزلة ونقل عن أبي الحسن الاشعري وقال أبو القاسم القشيري هو افتراء عليه وقيل أن يرى مقلد
فى الايمان بالله تعالى اذ كلام العوام فى الاسواق محشو بالاستدلال بالحوادث على وجوده وصفاته والتقليد
مثلا أن يسمع الناس يقولون ان الخلق را باخلقهم وخلق كل شيء ويستحق العبادة عليهم وحده لا شريك
له فيجزم بذلك لجزمه بجهة ادراك هؤلاء تحسبنا الظن بهم ونعظمها شأنهم عن الخطا فاذا حصل عن ذلك
جزم لا يجوز معه كون الواقع النقيض فقد قام بالواجب من الايمان اذ لم يبق سوى الاستدلال على حصول
ذلك الجزم فاذا حصل ما هو المقصود منه فقد تم قيامه بالواجب ومقتضى هذا التعليل أن لا يكون عاصبا
بعدم الاستدلال لان وجوبه انما كان ليحصل ذلك الجزم فاذا حصل سقط وجوبه الذى هو وسيلة اذ

لا معنى لاستحصال المقصود بالسبيل بعد حصوله دونها غير ان بعضهم ذكر الاجماع على عصيانه وترك الاستدلال فان صح فبسبب ان التقليد عرضة لعروض التردد بعروض شبهة له بخلاف الاستدلال المحصل للجزم فان فيه حفظه ومما يدل ايضا على قيام المقلد بالواجب من الايمان ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يقبلون ايمان عوام الامصار التي فتحوها من العجم تحت السيف ولات حال استدلال أو لموافقة بعضهم بعضا بأن يسلم زعيم منهم مثلا فيوافقه غيره ونحو رجلهم اياهم على الاستدلال بعيد في بعض الاحوال التي اذا نقلت يكاد يجزم العقل بعدم الاستدلال معها والله التوفيق ومنها اختلافوا في التصديق القائم بالقلب الذي هو جزء مفهوم الايمان على قول أو نفيه على قول آخر هو من باب العلوم والمعارف أو من باب الكلام النفسي فقبل الاول وهو مدفوع أولا بالقطع بكفر كثير من أهل الكتاب مع علمهم بحقيقة رسالته صلى الله عليه وسلم وما جاء به كما أخبر عنهم سبحانه بقوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وثانيا الايمان مكلف به والتكليف انما يقع بالافعال الاختيارية والعلم مما يثبت بالاختيار كمن وقعت مشاهدته على من ادعى النبوة وأظهر المعجزة بأن يشاهد كلاما من الدعوى وظهور المعجزة فلزم نفسه عند ذلك العلم بصدقه وقال امام الحرمين في الارشاد التصديق على التحقيق كلام النفس ولكن لا يثبت الامع العلم وكلام النفس ثبت على حسب الاعتقاد واليه ذهب جماعة ونقل صاحب الغنية عن الاشعري في معناه فقال مرة هو المعرفة بوجوده والاهيته وقدمه وقال مرة هو قول في النفس غير انه يتضمن المعرفة ولا يصح دونها وارتضاه الباقلاني فان التصديق والتكذيب والصدق والكذب بالاقتوال أجدر منه بالمعارف والعلوم اه قال ابن الهمام وظاهر عبارة الاشعري في هذا السياق ان التصديق كلام للنفس مشروط بالمعرفة يلزم من عدمها عدمه ويحتمل ان الايمان هو المجموع من المعرفة والكلام النفسي فيكون كل منهما ركنا من الايمان فلا بد في تحقيق الايمان على كلا الاحتمالين من المعرفة أعني ادراك مطابقة دعوى النبي للواقع ومن أمر آخر هو الاستسلام الباطن والانقياد لقبول الاوامر والنواهي المستلزم للاجلال وعدم الاستخفاف وهذا الاستسلام الباطن هو المراد بكلام النفس وبه عبر المصنف في كلامه على الايمان والاسلام وانما قلنا انه لا بد مع المعرفة من الامر الاخر وهو الاستسلام الباطن لما تقدم من ثبوت مجرد تلك المعرفة مع قيام الكفر وبلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه ومع كونه ثبت بلا كسب واختيار فيه وبلا قصد اليه يتعلق بظاهر التكليف به بخلافه تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله والمراد اكتسبه بفعل أسبابه من القصد الى النظر في الامر على الوجه المؤدى الى المقصود حتى لو وقع العلم لانسان دفعا من غير ترتيب مقدمات احتاج الى تحصيله مرة أخرى كسبا قال السعد في شرح المقاصد اعلم أن حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب أي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما أشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب أن يكون من القسم الاول ثم قال لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى أعني كون المتكلم صادقا من غير أن يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ويقطع بأن هذا كيفية للنفس قد يحصل بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونه فاغاية الامر أن يشترط فيما يعتبر في الايمان أن يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به اه وظاهره عدم الاكتفاء بحصوله دون كسب قال ابن الهمام وفيه نظر بل اذا حصل كذلك دفعا كفي ضم ذلك الامر الاخر من الانقياد الباطن اليه وذلك التكليف الكائن لتعاطي أسباب العلم انما هو ان لم يحصل له العلم فاذا حصل هو سقط ما وجبه لاجله وبالله التوفيق ومنها ان الاظهر ان التصديق قول للنفس غير المعرفة لان المفهوم من التصديق لغة هو نسبة الصدق الى القائل وهو فعل والمعرفة ليست فعلا انما هي من قبيل الكيف المقابل

والمرجئة وما حجة بطلان قولهم - فأقول شبهتهم - ومات القصر أن أما المرجئة فقالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي لقوله عز وجل فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا ولقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون الآية ولقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء فقله كلما ألقى فيها فوج عام فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مـ كذبا وقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب ونولى وهذا حصر واثبات ونفي ولقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون فالإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى والله يحب المحسنين وقال تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا ولا حجة لهم في ذلك فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات أرى يديه الإيمان مع العمل اذ بينا أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو الموافقة بالقلب والقول والعمل ودليل هذا التأويل اخبار كثيرة في معاقبة العاصين ومقادير العقاب وقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

لمقولة الفعل فلزم خروج كل من الانقياد الذي هو الاسلام ومن المعرفة عن مفهوم التصديق لغة مع ثبوت اعتبارهما شرعا في الإيمان وثبوت اعتبارهما له - هذا الوجه على انه ما جزأ لمفهوما شرعا أو شرطان لاعتباره لاجراء أحكامه شرعا والثاني هو الاوجه اذ في الاول يلزم نقل الإيمان من المعنى اللغوي إلى المعنى آخر شرعي وهو بلا دليل يقتضي وقوعه منتف لا نه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل ولا دليل بل قد كثرت في الكتاب والسنة طلبه من العرب وأجاب من أجاب اليه دون استفسار عن معناه وإن وقع استفسار من بعضهم فانما هو عن متعلق الإيمان وعدم تحقق الإيمان بدون المعرفة والاستسلام لا يستلزم جزئية المفهومه شرعا لجواز أن يكونا شرطين للإيمان شرعا وحقيقة التصديق بالامور الخاصة بالمعنى اللغوي واذا تقررت ذلك ظهر ثبوت التصديق لغة بدونهما مع الكفر الذي هو ضد الإيمان والله أعلم ثم عاد المصنف الى ما سبق الوعده آتفا من رد شبهة المعتزلة والجهمية وقال (فان قلت فاشبهة المعتزلة والمرجئة) والفرقتان من قول المنكسرين وما لم يعرف أصل ما تعلقوا به من الكتاب والسنة لم يعرف وجه الرد عليهم وتميز الباطل من الحق ولذا قال (وما حجة بطلان قولهم) فبينوا لنا ذلك فأشار إلى الجواب بقوله (فأقول شبهتهم) وأصل الشبهة مشابهة الحق للباطل والباطل للحق من وجه اذا حق النظر فيه ذهب أي فالذي تمسكوا به (عمومات) وردت في أي من (القرآن أما المرجئة) فانهم (قالوا لا يدخل المؤمن النار وإن أتى بكل المعاصي) بناء على ان المعصية لا تضر الإيمان كما ان الكفر لا تنفع معه طاعة وجعله أصلا من أصولهم ثم بنوا عليه قواعدهم نظرا (لقوله عز وجل) في سورة الجن (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا) أي نقصا على طريق الظلم (ولارهقا) أي عسرة وكلفة (لقوله عز وجل والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون) أي الوادون لله بحسن اخلاصهم ووجه الدلالة قصر من اتصف بالإيمان على الصديقين (لقوله تعالى كلما ألقى فيها فوج) أي جماعة (سألهم خزنتها) جمع خازن والمراد الملائكة الموكلون بها (إلى قوله فكذبنا) وهو قوله تعالى ألم يأتكم نذير فاجاءنا نذير فكذبنا (وقلنا ما نزل الله من شيء) ان أنتم الا في ضلال كبير قال القاضي وفي قوله ألم يأتكم نذير توبخ وتبكي وقوله فكذبنا أي كذبنا الرسل وأفرطنا في التكذيب حتى منعنا النبوة والارسال رأسا وبالغنا في نسبتهم الى الضلال (ووجه الدلالة ان) قوله كلما ألقى عام) مستغرق لجميع من ألقى (فينبغي أن يكون كل من ألقى في النار مكذبا) كما هو ظاهر (لقوله) تعالى (لا يصلها) أي لا يجد حرها أولا يلزمها مقاسيا شدتها (الا الاشقي) الكافر فان الفاسق وإن دخلها لم يلزمها ولذلك كان أشقى ووصفه بقوله (الذي كذب ونولى وهذا) فيه (حصر) أي الذي كذب الرسل بما جاؤا به من عند الله تعالى وأعرض عنهم هو الذي يصلها لا غير (واثبات ونفي) ولو قال ونفي واثبات لصح أيضا (لقوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون) أي من خوف يوم القيامة قالوا (والإيمان رأس الحسنات ولقوله تعالى) والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس (والله يحب المحسنين وقال) الله (تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا) فهذه سبع آيات تمسك بعموماتها المرجئة (ولا حجة لهم في ذلك) كله (فانه حيث ذكر الإيمان في هذه الآيات) وهي الآية الاولى والتي بعدها جاء فيها ذكر الإيمان نصريحا وأما في الاخيرة والثاني قبلها فتلويحا فانما (أريد به الإيمان مع العمل) بالاوكان وهو شرط كماله (اذ) قد (بيننا) آتفا (أن الإيمان قد يطلق ويراد به الاسلام وهو) الاستسلام الباطن الذي هو عبارة عن (الموافقة بالقلب) تصديقا (والقول) نطقا (والعمل) أداء (ودليل هذا التأويل) الذي صرنا اليه من أن المراد بالإيمان هو الاسلام الباطن (أخبار كثيرة) صح ورودها (في معاقبة العاصين) والمذنبين (و) أخبار أخرى (في مقادير العقاب) مما يتلى في كتب أهل السنة متونا وشروحا (و) من أدلة ذلك أيضا (قوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان
ذرة من الإيمان فكيف
يخرج إذا لم يدخل ومن
القرآن قوله تعالى ان الله
لا يغفر أن يشرك به ويغفر
مادون ذلك لمن يشاء
والاستثناء المشبهة يدل على
الانقسام وقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فإن له نار
جهنم خالدين فيها وتخصيصه
بالكفر تحكم وقوله تعالى
ألا ان الظالمين في عذاب
مقيم وقال تعالى ومن جاء
بالسيئة فكبت وجوههم
في النار فهذه العمومات في
معارضة عمومهم ولا بد من
تسليط التخصيص والتأويل
على الجانبين لان الاخبار
مصرحة بان العصاة يعذبون
بل قوله تعالى وان منكم
الاواردها كالصريح في
أن ذلك لا بد منه للكل اذ
لا يخلو مؤمن عن ذنب
يرتكبه وقوله تعالى لا يصلها
الا الاشقي الذي كذب
وقول أراد به من جماعة
مخصوصين أو أراد بالاشقي
شخصا معينا أيضا وقوله
تعالى كلما ألقى فيها فوج
سألهم خزنتها أي فوج
من الكفار وتخصيص
العمومات قريب ومن هذه
الآية وقع للاشقي وطائفة
من المتكلمين انكار صيغ
العموم وان هذه الالفاظ
يتوقف فيها على ظهور
قريئة تدل على معناها أو ما
المعتزلة فسبهم قوله تعالى
واني لغفار لمن تاب وآمن

من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان) وقد تقدم الكلام عليه مرارا (فكيف يخرج إذا لم يدخل)
أي كيف يتصور الخروج من شيء إلا بعد الدخول فيه أو الإخراج إلا بعد الدخول على اختلاف
الروايتين (و) دليله من القرآن (قوله تعالى ان الله لا يغفر أن يشرك به) أي يكفر به ولو بتكذيب
نبيه لان من يجد نبوة الرسول عليه السلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها آخر والمغفرة منتفية
عنه بالاختلاف (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) فصيروا مادون الشرك تحت امكان المغفرة فمن مات على
التوحيد غير مخلد في النار وان ارتكب من الكبائر غير الشرك ما عساه أن يرتكب (والاستثناء بالمشبهة
يدل على الانقسام) الى كبيرة وصغيرة ففيه تجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة
أم لا لقوله تعالى لا يغفر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والجزاء (و) مثله
في تجوز العقاب على الصغيرة (قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدا
وتخصيصه بالكفر تحكم) بلا دليل (و) مثله (قوله تعالى الا ان الظالمين في عذاب مقيم وقال تعالى
ومن جاء بالسيئة فكبت وجوههم في النار) والمراد بالسيئة في مقابلة الحسننة أعم من أن تكون
صغيرة أو كبيرة (فهذه العمومات) الواردة في الآي السابقة (في معارضة) أي مقابلة (عموماتهم) التي
تمسكوا بها (ولا بد من تسليط التخصيص) في تلك العمومات فانه ما من عام الا وقد خص (و) لا بد
من (التأويل على الجانبين لان الاخبار) الصحيحة (مصرحة بأن العصاة يعذبون) على قدر ذنوبهم
منها ما أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أنس رفعه ليعصين أقواما سفع بذنوب أصابوها ويأتي
للمصنف ذكر عدة أحاديث في تعذيب العصاة في آخر الكتاب عند ذكر الموت تتكلم عليها ان شاء
الله تعالى (بل قوله تعالى وان منكم الا واردها) كان على ريبك حتما مقضيا (كالتصريح في ان ذلك)
أي الورد (لا بد منه للكل اذ لا يخلو مؤمن عن ذنب يرتكبه) وقد تقدم أن ورود الصراط هو ورود
النار لكل أحد وبهذا فسر الآية ابن مسعود والحسن وقتادة ثم قال تعالى ثم نجني الذين اتقوا وانذر
الظالمين فيها جثيا وبعضهم فسر الورد بالدخول كما في حديث جابر رفعه وزاد لا يبق بر ولا فاجر الا
دخلها فتكون على المؤمنين بردا وسلاما كما كانت على ابراهيم حتى ان النار لنجينا من ردهم ثم نجني
الذين اتقوا الآية رواه أحمد وابن أبي شيبة وعبد بن حميد وأبو يعلى والنسائي في الكبرى والبيهقي
 وغيرهم وهو حسن (و) أمما تمسكوا به من (قوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى) فأنما
(أراد به) أي بالاشقي (من جماعة مخصوصين) فانه صيغة أفعال التفضيل (اذ أراد بالاشقي شخصا
معينا أيضا) هو أمية بن خلف كما يفهم من سياق البغوى (و) أمما تقدم من الاستدلال (من قوله
تعالى كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها) فان المراد منه (أي فوج من الكفار) وفي تفسير القاضي
جماعة من الكفرة (وتخصيص العمومات قريب) لا ينكر (ومن هذه الآية) أي التي ذكرت (وقع
للاشقي) الامام أبي الحسن (وطائفة من المتكلمين انكار صيغ العموم) مطلقا (وان هذه
الالفاظ) التي وردت بالعموم (يتوقف فيها الى أن ترد قريئة تدل على معناها) قال صاحب المصباح
اللفظ العام خلا من الخاص وهو لفظ واحد دل على اثنين فصاعدا من جهة واحدة مطلقا ومعنى العموم
اذا اقتضاه اللفظ ترك التفصيل الى الاجال ويختلف العموم بحسب المقامات وما يضاف اليها من قرائن
الاحوال قال القطب الشيرازي فما أمكن استيعابه يستعمل فيه متى ومالم يمكن استيعابه يراد ما عليه
فيقال متى مالان زيادتها تؤدي بتغيير المعنى وانتقاله من المعنى الاعم الى معنى عام كما ينقل المعنى وبغيره
اذا دخلت على ان وأخواتها ولما فرغ المصنف من ذكر شبه المرجئة ومن على رأيهم والجواب عنها
شرع في ذكر شبه المعتزلة والجواب عنها فقال (وأما المعتزلة فسبهم) التي وقعوا فيها في تأسيس
أصلهم الذي عليه بنوا مذهبهم وتمسكوا بآي من القرآن منها (قوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن

وعمل صالحا ثم اهتدى) كذا (قوله تعالى والعصران الانسان لني خسر الا الذين وعملوا الصالحات
 و) كذا (قوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فان له نار جهنم و) كذا (كل آية ذكرا لله عز وجل
 العمل الصالح مقرونا فيها بالايمن) فانها متمسكهم في جعلهم الاعمال شرطا في صحة الايمان كما ان
 قوله ومن بعض الله (وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم) متمسكهم في تخليد صاحب
 الكبيرة في النار (وهذه العمومات أيضا مخصوصة بدليل قوله تعالى وبغفر ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة ماسوي الشرك) قال ملا على في شرح الفقه الاكبر ذهب بعض المعسرة الى
 انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لاجبى بمتنع عقلا بل معنى انه لا يجوز أن يقع لقيام الأدلة السمعية
 على انه لا يقع كقوله تعالى ان تحتنبوا كباثر ماتهنون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وأجيب بان الكبيرة
 المطابقة هي الكفر لانه الكامل وجع الاسم بالنظر الى أنواع الكفر وان كان الكل ملة واحدة في
 الحكم أو الى أفراد القائمة من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاتحاد بالاتحاد كقولنا
 ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم كذا في شرح العقائد فيكون التقدير على التقدير الاول ان تحتنبوا
 أنواع الكفر وفيه انه يلزم حينئذ أن لا يجوز العقاب على ما عدا الكفر صغيرة كانت أو كبيرة اللهم
 الا ان يقال المعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكسبة قبل اجتناب الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقبل
 يقدر فيه استثناء المشيئة أى نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا ثم نقل عن شيخنا العلامة عبد الله السعدي
 انه كان يقول في هذا المقام ان تقدير الاستثناء ينفي عن حل الكبائر على الكفر اه فأت ما قدر الاستثناء
 الا لتصح حل الكبائر على الكفر دفعا للزوم المتقدم اذ لو حلت الكبائر على عمومها لما صح الاستثناء
 للزوم انحصار الصغيرة تحت المشيئة وخروج الكبيرة هو خلاف نص ان الله لا يغفر أن يشرك به
 الآية وأيضا يلزم كون الصغيرة تحت المشيئة بشرط اجتناب الكبائر وليس كذلك بل قد تكفر الصغيرة
 بكفر أو بعفو الله تعالى ولو كان صاحبها يرتكب كبيرة وقال العلامة عصام انها في معنى الآية أن
 المعلق عليه تكفير السيئات هو الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضا ولا خلاف
 أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لا بد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا
 مطلقا والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة
 على مطلوبهم ولا يفتي أن حل كباثر ماتهنون على الكفر من الوجهين المذكورين في غاية البعد اذ
 البلاغة تقتضى ان تحتنبوا الكفر لوجازته وموافقة لعرف اليمان فالحق مدلول الآية تكفير الصغار
 لمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعلق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بماعدا ما اجتنب معه
 من الكبائر اه ولا يخفى أن هذا مذهب ثالث يخالف للمذهبين المسمى بالمعلق فكيف يحكم بكونه
 الحق على الوجه المطلق ثم الاظهر أن الخطاب في الآية للمؤمنين وان الكبائر على معناها المتعارف
 ما عدا كفر الكافرين كما يشير اليه قوله كباثر ماتهنون عنه والمعنى ان تحتنبوا كباثر المنهيات نكفر
 عنكم سيئاتكم بالطاعة كما يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وسائر الاحاديث الواردة
 في المكفرات والله أعلم (وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
 ذرة من الايمان) تقدم الكلام عليه مرارا فهذا يدل على أن المؤمن الموحد لا يتخذ في النار (وقوله
 تعالى انا لانضيع أجر من أحسن عملا) فاذا كان الايمان عملا بالوجه الذي قررناه (فكيف يضيع)
 سبحانه (أجر أهل الايمان وجميع الطاعات بمعية واحدة) كما يزعمون (و) أما (قوله تعالى ومن يقتل
 مؤمنا متعمدا) فالمراد منه (أى) يقتل مؤمنا (لا يمانه وقد ورد على) خصوص (مثل هذا السبب)
 فلم يبق لهم تعلق بظواهر الآية وكشف لك وجه التأويل فيها وجلها على مقتضى ما ذهب اليه أهل
 السنة * (تنبيه) * في بيان حكم أهل الاهواء في الاجماع والاختلاف وبيان انه لا طاعة لهم ولا نصيح

وعمل صالحا ثم اهتدى
 وقوله تعالى والعصران
 الانسان لني خسر الا الذين
 آمنوا وعملوا الصالحات
 وقوله تعالى وان منكم الا
 واردها كان على ربك حتما
 مقضيا ثم قال ثم نجى الذين
 اتقوا وقوله تعالى ومن بعض
 الله ورسوله فان له نار جهنم
 وكل آية ذكرا لله عز وجل
 العمل الصالح فيها مقرونا
 بالايمن وقوله تعالى ومن
 يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
 جهنم خالدافيا وهذه
 العمومات أيضا مخصوصة
 بدليل قوله تعالى وبغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء فينبغي
 أن تبقى له مشيئة في مغفرة
 ماسوي الشرك وكذلك
 قوله عليه السلام يخرج
 من النار من كان في قلبه
 مثقال ذرة من ايمان وقوله
 تعالى انا لانضيع أجر من
 أحسن عملا وقوله تعالى ان
 الله لا يضيع أجر المحسنين
 فكيف يضيع أجر أصل
 الايمان وجميع الطاعات
 بمعية واحدة وقوله تعالى
 ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 أى لا يمانه وقد ورد على
 مثل هذا السبب

منهم عبادة قال الشيخ أبو منصور عبد القاهر البغدادي في كتاب الاسماء والصفات أجمع أصحابنا
 على أن المعتزلة والنجارية والجهمية والغلاة من الروافض والخوارج والمجعة لا اعتبار بخلافهم في
 مسائل الفقه وإن اعتبر خلافهم في مسائل الكلام فذا قول الشافعي رضي الله عنه في أهل الأهواء
 وكذلك رواه أشهب عن مالك والعباس بن الوليد عن الأوزاعي ومحمد بن جرير الطبري بإسناد عن سفيان
 وحكاه ابن جرير أيضا بإسناد عن أبي سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وجماعة من أصحاب
 أبي حنيفة وحكاه أبو ثور في أصوله عن جميع الأئمة من التابعين وهم الفقهاء السبعة من أهل المدينة وعمر
 ابن عبد العزيز والشعبي والنخعي ومسروق وعلقمة والاسود ومحمد بن سيرين وشريح القاضي
 والزهرى وأقرانهم واختلف فقهاء الأئمة في قبول شهادة أهل الأهواء فقال مالك بإبطال شهادات المعتزلة
 وسائر أهل الأهواء وقال الشافعي وأبو حنيفة بقبول شهادات أهل الأهواء إلا النظامية فإنهم يرون
 الشهادة بالزور وأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادات المعتزلة وهذا هو الأصح على قياس
 مذهبه وأما الكلام على طاعات المعتزلة وسائر أهل الأهواء فإن أهل السنة والجماعة مجمعون على أن
 أهل الأهواء المؤدية إلى الكفر لا تصح منهم طاعة لله تعالى مما يفعله من صلاة وصوم وزكاة وحج
 لأن الله تعالى أمر عباده بإيقاع هذه العبادة على شرط باعتقاد صحيح بالعدل والتوحيد وبشرط أن
 يرى بها التقرب إلى الله تعالى مع اعتقاد صفة الإله على ما هو عليه ولا يجوز أن يقصد بالطاعة من
 لا يعرفه والمعتزلة وسائر أهل البدع غير عارفين بالله تعالى لا اعتقادهم فيه خلاف ما هو عليه في عدله
 وحكمته وليس شيء من الطاعة يصح وقوعه طاعة لله عز وجل من غير قصد منه إلى التقرب به
 إلى طاعة واحدة وهي النظر والاستدلال الواقع من المكاف عند توجه التكليف عليه فإنه قبل نظره
 واستدلالة لا يكون عارفاً بالله تعالى فلا يصح منه التقرب إلى الله عز وجل لأنه أمر بها وما بعدها من
 العبادات فلا يكون طاعة لله عز وجل إلا من عرفه سبحانه وقصد بفعله التقرب إليه وأهل البدع
 خارجون عن معرفة الله وطاعته فخرجوا من أجل ذلك عن الإيمان وعن غمار أهل الإسلام والجد لله
 على العصمة من البدعة وقال أيضاً في الكتاب المذكور اعلم أن أصحابنا وإن أجمعوا على تكفير المعتزلة
 والغلاة والخوارج والنجارية والجهمية والمشبهة فقد أجازوا لعامة المسلمين معاملتهم في عقود البياعات
 والأجارات والرهون وسائر المعاوضات دون الأنكحة وموارثهم والصلاة وأكل ذبائحهم فلا يحمل شيء
 من ذلك إلا الموارثة فمنها خلاف بين أصحابنا فمنهم من قال مالهم لأقربائهم من المسلمين لأن قطع الميراث
 بين المسلم والكافر إنما هو في الكافر الذي لا يعد في الأمة ولأن خلاف القدرى والجهمي والنجاري
 والمجسم لأهل السنة والجماعة أعظم من خلاف النصارى لليهود والمجوس وقد أجمع الشافعي وأبو حنيفة
 على وقوع التوارث مع أهل الذمة مع اختلاف أديانهم وكذلك التوارث بين المسلمين والكافرين من
 أهل الأهواء دون الكافر الخارج عن الأمة بجمعه بالله عز وجل أو رسوله أو بكاتبه ومنهم من قال إن
 حكم أهل الأهواء حكم المرتدين لا يورثون ولا يورثون وحكى عن محمد بن الحنفية وجماعة من التابعين
 أنهم قالوا بتوريث المسلم من أهل الأهواء ولا عكس وكذلك قالوا في المسلم الكافر وإلى هذا ذهب إسحق
 ابن راهويه ورواه بإسناد عن معاذ بن جبل وروى غيره مثل ذلك عن مسروق وسعيد بن المسيب
 وأنهم قالوا الإسلام يزيد ولا ينقص وقال قوم من التابعين لا يرث من أهل الأهواء ولا يرث بعضهم من
 بعض وكل أهل مذهب يكفر أهل مذهب آخر فلا توارث بينهما وكذلك كل صنف من أهل الكفر يكفر
 صنفاً آخر منهم فهما ملتان لا توارث بينهما وبه قال الزهرى وربيعة والنخعي والحسن بن حنبل وأحمد
 ابن حنبل وقال قوم أموال أهل الأهواء لأهل بدعتهم فلا يرث وكذلك قالوا في مال المرتد إذا مات أنه
 لأهل الدين الذين ارتد إليهم دون المسلمين وبه قال قتادة وبعض أهل الظاهر واختلف أهل

الحق في الطفل اذا ولد بين أبوين من أهل القدر أو التشبيه أو نحوهما من أهل البدع فأت أحد
 الأبوين ففهم من قال حكمه في الميراث حكم المسلم منهما في الميراث وفي سائر الأحكام وإلى هذا ذهب
 شريح والحسن والنخعي وعمر بن عبد العزيز والشافعي وأبو حنيفة وقال مالك الاعتبار في هذا الباب
 بموت الأب دون الأم وكذلك حكم الطفل بين الكافرين إذا أسلم أحدهما كان الاعتبار فيه بالأب
 وكان العاقل في دينه وفي سائر أحكامه لأن النسب معتبر به دون الأم وقال آخرون باعتبار حكم الطفل
 بإسلام الأم وقوتها عن البدعة دون الأب فيكون حكمه تابعاً لحكمها كما يعتبر حكمه بحكمها في الزق
 والحربة وبأنه التوفيق (فان قلت فقد مال الاختيار) والرجح بما ذكرنا (إلى أن الإيمان
 حاصل) بذاته (دون العمل) حيث جعلت مفهومه التصديق بالقلب أو به وباللسان (وقد اشتهر
 عن السلف) الصالحين (قولهم) أي صح عنهم أنهم قالوا (الإيمان عقد وقول وعمل فمأمعناه) بينوا
 لنا ما تحقيق معتقد السلف في الإيمان فقد ذكر عبد القاهر البغدادي أن الذين قالوا أن الإيمان
 بالقلب واللسان وسائر الأركان فهم خمس فرق أحداها أصحاب الحديث والثانية الزيدية والثالثة
 الإمامية والرابعة المعتزلة والخامسة الجوارح فاما أصحاب الحديث قد اختلفت عباراتهم في حقيقة
 الإيمان وحده ثم سرد عباراتهم وأقوالهم إلى أن قال ومنهم من قسم الإيمان على أنواع فاعلى الإيمان
 معرفة بالقلب وقرار باللسان وعمل بالأركان يزيد بالطاعة وينقص بالعصيان هذا قول عامة أصحاب
 الحديث وفقهائهم مثل مالك والشافعي والأوزاعي وأهل المدينة وأهل الظاهر وأجدوا سحق وسائر أئمة
 الحديث وبه قال من متكلميهم الحارث بن أسد المحاسبي وأبو العباس القلانسي وأبو علي الثقف وأبو
 الحسن الكبير الطبري اه قلت وإلى هذا ميل صاحب القوت وعبارته دالة عليه وقال وقد روي ذلك
 مفصلاً في حديث علي رضي الله عنه الإيمان قول باللسان وعقد بالقلب وعمل بالأركان ثم قال فادخل أعمال
 الجوارح في عقود الإيمان وقد ظهر من السياقين نسبة هذا القول إلى السلف وصح قول المصنف واشتهر
 عن السلف وأشار إلى الجواب بقوله (قلنا لا يبعد أن يعد العمل من الإيمان لأنه مكمل له ومتمم)
 التكميل يستعمل في الذوات والصفات وكل الشيء تمت أجزاؤه وكله وأكملته والتتميم تكميل الأجزاء
 (كما يقال الرأس واليدان من الإنسان) أي من جملة أجزائه الإنسان (ومعلوم) بالبدئية (أنه
 يخرج عن كونه إنساناً بعدم الرأس) لأنه اذا ذهب الرأس ذهب الإنسان (ولا يخرج عنه) أي عن
 كونه إنساناً (بكونه مقطوع اليد) أو اليدين أو من أصل خلقته (ولذلك يقال التسبيحات) التي
 يؤتى بها في الركوع والسجود (والتكبيرات) التي يؤتى بها عند الافتتاح وعند كل رفع وخفض (من
 الصلاة) أي من نفسها (وان كانت) الصلاة (لا تبطل بفقدها) اتفاقاً (فالتصديق بالقلب) نسبته
 (من الإيمان كالقلب من وجود الإنسان) أشار بذلك إلى أنه جزء من مفهومه (اذ ينعدم) الإيمان
 (بعد مه) كما ينعدم الإنسان بعدم القلب (وبقية الطاعات) الحاصلة (كالطاعات) من الإنسان
 حيث لا ينعدم الإنسان بعدمها (وبعضها) أي الطاعات (أعلى من بعض) كما أن بعض الأطراف من
 الإنسان أشرف من بعض ومثل التصديق والعمل أيضاً كمثل فسطاط قائم بالأرض ظاهره متجاف
 وله أطناب وله عمود في باطنه فالفسطاط مثل الإيمان له أركان من أعمال العلانية فأعمال الجوارح هي
 الأطناب التي تمشك أرباء الفسطاط والعمود الذي في باطن الفسطاط مثله كالتصديق لأقوام الفسطاط
 الأبه فقد احتاج الفسطاط إلى جميعها اذا استعانة له ولا قوة إلا بهما جميعاً (وقد قال صلى الله عليه وسلم
 لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة قلت وفيه زيادة
 عندهما وهي ولا يشر بالجر حين يشر به وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب
 نهبه ذات شرف يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن وهكذا رواه أحمد والترمذي وابن

فان قلت فقد مال الاختيار
 إلى أن الإيمان حاصل دون
 العمل وقد اشتهر عن
 السلف قولهم الإيمان
 عقد وقول وعمل فمأمعناه
 قلنا لا يبعد أن يعد العمل
 من الإيمان لأنه مكمل له
 ومتمم كما يقال الرأس
 واليدان من الإنسان
 ومعلوم أنه يخرج عن
 كونه إنساناً بعدم الرأس
 ولا يخرج عنه بكونه
 مقطوع اليد وكذلك يقال
 التسبيحات والتكبيرات
 من الصلاة وان كانت
 لا تبطل بفقدها فالتصديق
 بالقلب من الإيمان كالرأس
 من وجود الإنسان اذ
 ينعدم بعدمه وبقيّة
 الطاعات كالأطراف
 بعضها أعلى من بعض وقد
 قال صلى الله عليه وسلم
 لا يزني الزاني حين يزني وهو
 مؤمن

ماجه وزاد عبد الرزاق وأحمد ومسلم في روايتهم ولا يغفل أحدكم حين يغفل وهو مؤمن فأياكم وأياكم
وأخرجه عبد الرزاق وعبد بن جريد والطبراني في الكبير والحكيم الترمذي والبيهقي عن عبد الله بن أبي
داود والطبراني أيضا في الكبير عن عبد الله بن مغفل وفي الاوسط عن علي وقال ابن عدي في الكامل
رواه علي بن عاصم بن علي الواسطي عن شعبة عن قتادة عن كثير بن كثير عن ابن عباس عن أبي هريرة
وعلي ليس بشئ وهذا لأعلم أحدا برويه عن شعبة بهذا الاسناد غير علي بن عاصم وأورده في ترجمة
بقية بن الوليد عن شعبة وورقاء بن عمر عن أبي الزناد عن الاعرج عن أبي هريرة قال الاعرج سمعت
من أبي سلمة بن عبد الرحمن أن أباه مرة كان يقول مع ذلك ولا ينتهب منهبة الحديث وهذا من حديث
شعبة عن أبي الزناد لم يروه عن شعبة غير بقية وذلك لانه لا يحفظ لشعبة عن أبي الزناد شيء ويقال ان في
أصل بقية هذا الحديث نا شعبة عن أبي الزناد فقيس كان في كتابه نا بعد عن أبي الزناد فصحفوا
عنه فقالوا شعبة عن أبي الزناد اه وأخرجه أبو نعيم في الحلية عن أبي هريرة وزاد بعد قوله وهو مؤمن
ينزع منه الايمان ولا يعود اليه حتى يتوب فاذا تاب عاد اليه وأخرجه البراء والطبراني في الكبير والخطيب
في التاريخ من طريق عكرمة عن ابن عباس وأبي هريرة وابن عمر وعندهم بعد قوله وهو مؤمن فاذا تاب تاب
الله عليه وعند الطبراني في الاوسط عن أبي سعيد بل فقط فاذا تاب رجع اليه وأخرجه عبد الرزاق ومسلم
وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة وبعده قوله وهو مؤمن والتوبة معروضة بعد وأخرجه عبد بن جريد
والحكيم الترمذي وسهويه وابن الضريس عن أبي سعيد والحكيم الترمذي عن عائشة وذكريان عدي
في الكامل في ترجمة اسمعيل بن يحيى بن عبد الله التميمي عن شعبة عن الحكم عن ابراهيم عن علقمة قال
خطبنا على بالكوفة فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث وأورده في ترجمة يحيى بن هاشم نا أظنه
شعبة عن الحكم عن ابراهيم بهذا الاسناد وأورده في ترجمة الحكم بن ظهير عن عاصم عن زر عن عبد الله
ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله (والصحابه ما اعتقدوا) رضى الله عنهم (مذهب المعتزلة)
بل ولاذهب فهمهم (في الخروج عن الايمان بالزنا) وشرب الخمر والسرقه والانتهاك والغفل وان وجد في
بعض رواياته لفظ الخروج والنزع فهو على المبالغة والتشديد (ولكن معناه غير مؤمن حقا) وصدقا وغير
مؤمن (ايمانا تاما) بشرطه (كاملا) بالورع والخافة وهذا (كما يقال للعاجز المقطوع الاطراف)
كاليدن والرجلين والانف والاذن (هذا ليس بانسان) وهو صحيح (أى ليس له الكمال الذى وراء حقيقة
الانسانية) وأورد صاحب القوت هذا الحديث وقال معناه كمال الايمان ومؤمن حقا لان حقيقة الايمان
كمال الخوف والورع اذ الامة مجمعة ان أهل الكبرياء ليسوا بكافرين واذا فسق بالزنا وشرب الخمر خرج من
حقيقة الايمان وهو الخوف والورع ولم يخرج من اسمه وهو التصديق والتزام الشريعة وفيه معنى
لطيف كأنه يرتفع عنه ايمان الحياء لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الحياء من الايمان والمستحي
لا يكشف عورته على حرام ويبقى ايمان الاسلام والتوحيد وإيجاب الاحكام * (تنبيه) * قال الفخر
الرازي الاعمال خارجة عن معنى الايمان والقائلون بانهم ادخله تحت اسم الايمان اختلفوا فقال الشافعي
رحم الله النسق لا يخرج عن الايمان وهذا في غاية الصعوبة لانه اذا كان اسم المجموع الامور فعند فوات
بعضها يفوت ذلك المجموع اذا المجموع ينتفى بانتفاء جزئه فوجب أن ينتفى الايمان وأما المعتزلة والخوارج
فأصلهم مطرد لنا ان الاعمال عطف على الايمان في غير موضع من كتاب الله عز وجل والمعطوف غير
المعطوف عليه ولانه شرط لصحة الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن والشرط
غير المشروط وقال الله تعالى وأصلحو اذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين ولو لم يكن الايمان
معرفة عندهم لكان ذلك شرطا غير مفيد وقد خاطب باسم الايمان ثم أوجب الاعمال فقال يا أيها الذين
آمنوا كتب عليكم الصيام وهذا دليل التباير وقصر اسم الايمان على التصديق ولهذا فرغ أعداء الله تعالى

والصحابه رضى الله عنهم
ما اعتقدوا مذهب المعتزلة
في الخروج عن الايمان
بالزنا ولكن معناه غير
مؤمن حقا ايمانا تاما كاملا
كما يقال للعاجز المقطوع
الاطراف هذا ليس بانسان
أى ليس له الكمال الذى
هو وراء حقيقة الانسانية

عند معاينة العذاب والبأس الى التصديق دون غيره من الاعمال نحو قول فرعون لما أدركه الغرق آمنت
 انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل وقول قوم نوح عليه السلام آمنت بالله وحده وكفرت بما كُتبه
 مشركين وتشبههم بقوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم عند بيت المقدس لا يتم لان المراد
 بهذا الايمان التصديق أيضا غير ان المراد به تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجه الى بيت المقدس
 ويحتفل أن يراد به نفس الصلاة الا أنها سميت إيمانا مجازا اما لانها لا تصح بدون الايمان فكان الايمان
 شرط جوازها وسبب قبولها أو لدلالة التها على الايمان على ان الاسم محمول على المجاز بالأجتماع فانهم ما جعلوا
 الايمان اسما لكل فرد من أفراد العبادات حتى لا يكون الخارج عن الصلاة خارجا عن الايمان ولا مفسد
 الصلاة مفسدا للايمان وكذا هذا في الصوم والحج ثم اطلاق اسم الجملة على كل فرد من أفراد الجملة مجاز
 واذا كان الاسم مجازا كان حله على ما ذكرنا أحق لمافي من مراعاة معنى اللغة والله أعلم * (مسألة) *
 نانية من المسائل الثلاث في بيان زيادة الايمان ونقصانه واختلاف الاقوال فيه (فان قلت فقد اتفق
 السلف) رحمه الله تعالى (على ان الايمان يزيد وينقص) وفسروه بأنه (يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
 فان كان التصديق هو الايمان) والايمان هو التصديق ولا يتزايد في نفسه (فلا يتصور فيه زيادة ولا
 نقصان) أي لا يزيد بانضمام الطاعات اليه ولا ينقص بارتكاب المعاصي اذ التصديق في الخالين على
 ما بهما وهذا يخالف ما ذهب اليه السلف فكيف التطبيق بين القولين ثم ان المراد بالسلف هنا القائلين
 بزيادته ونقصه جماعة من الصحابة عمر بن الخطاب وعلي وابن مسعود ومعاذ وأبو الدرداء وابن عباس
 وابن عمر وعمار وأبو هريرة وحذيفة وعائشة رضي الله عنهم ومن التابعين ككعب الاحبار وعروة
 وطاوس وعمر بن عبد العزيز ومن الأئمة الشافعي وأحمد واسحق كلواه اللالكائي في كتاب السنة واليه
 ذهب البخاري فقال في أول كتاب الايمان وهو قول وعمل يزيد وينقص بل روى عنه بسند صحيح انه قال
 لقيت أكثر من ألف رجل من العلماء بالامصار فمأيت أحد يختلف فيه وبه قال عامة الاشاعرة ومن
 المتكلمين أهل النظر والفقهاء والصوفية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يزيد الايمان ولا ينقص واختاره أبو
 منصور الماتريدي ومن الاشاعرة امام الحرمين وجمع كثير وتوقف مالك عن القول بنقصانه هذا هو
 المشهور من مذهبه على انه اختلف قوله كافي رواية العتبية على الاحتمالات الثلاث ورأيت في الاسماء
 والصفات لابي منصور البغدادي نقل عن الاشعري في مقالاته عن أبي حنيفة مانصه وقال ان الايمان
 لا يتبعض ولا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه وحكى غسان وجماعة من أصحاب أبي حنيفة عنه انه
 يزيد ولا ينقص اه نص مقالات الاشعري وهذا الذي حكاه غسان وجماعة عنه هو بعينه قول مالك
 ولكن لم يشتهر في المذهب وقد شرع المصنف في تحقيق هذه المسألة حيث قال (فأقول السلف)
 الصالحون (هم الشهود العدول) لاخبار وردت في ذلك منها خير القرون قرني ثم الذين يلونهم وقد أثبت
 عليهم الله سبحانه في مواضع من كتابه العزيز منها قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه ومنها ما تبعوههم باحسان
 (وما لاحد) ممن بعدهم (عن قولهم) الذي قالوه ورأهم الذي رأوه (عدول) أصلا وبين العدول
 والعدول جناس تام (فما ذكره) وذهبوا اليه (حق) ثابت لا تنكسر (وانما الشأن في فهمه) أي
 فهم ما قالوه وحله على أحسن محامله ولذا قال الفخر الرازي الخلاف مبني على أخذ الطاعات في مفهوم
 الايمان وعدمه فعلى الأول ان كان على وجه الركنية كما نقل عن الخوارج أو على وجه التكميل كما
 نقل عن المحدثين يزيد بزيادته وينقص بنقصانه وعلى الثاني لانه اسم للتصديق الجازم مع الاذعان وهذا
 لا يتغير بضم الطاعات ولا المعاصي وسيأتي البحث فيه (وفيه دليل على ان العمل) بالجوارح (ليس من
 أجزاء الايمان) التي تتركب منها ماهيته (و) لامن (اركان) وجوده بحيث لا يوجد ولا يتحقق
 الا به كالمهوشان الركنية (بل هو مزيد عليه ويزيده) اذا وجد معه وينقص اذا انعدم (والزائد

* (مسألة) * فان قلت
 فقد اتفق السلف على ان
 الايمان يزيد وينقص
 يزيد بالطاعات وينقص
 بالمعصية فاذا كان التصديق
 هو الايمان فلا يتصور فيه
 زيادة ولا نقصان فاقول
 السلف هم الشهود العدول
 وما لاحد عن قولهم عدول
 فما ذكره حقيق وانما
 الشأن في فهمه وفيه دليل
 على ان العمل ليس من
 أجزاء الايمان وأركان
 وجوده بل هو مزيد عليه
 بزيادته والزائد

موجود والنقص موجود والشي لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان يزيد برأسه بل (٢٥٧) يقال يزيد بلحيته وسنمه ولا يجوز أن

يقال الصلاة تزيد بالركوع
والسجود بل تزيد بالآداب
والسنن فهذا تصريح بان
الايمان له وجود ثم بعد
الوجود يختلف حاله
بالزيادة والنقصان فان
قلت فالاشكال قائم في ان
التصديق كيف يزيد
وينقص وهو خصلة
واحدة فاقول اذا تر كذا
المداينة ولم نكثرت بتشعيب
من تشعب وكشفنا الغطاء
ارتفع الاشكال فنقول
الايمان اسم مشترك يطلق
من ثلاثة أوجه (الاول)
أنه يطلق للتصديق بالقلب
على سبيل الاعتقاد ولتقليد
من غير كشف وانسراح
صدر وهو ايمان العوام
بل ايمان الخلق كلهم الا
الخواص وهذا الاعتقاد
عقدة على القلب تارة
تشتد وتقوى وتارة تضعف
وتسترخى كالعقدة على
الخيوط مثلاً ولا تستبعد هذا
واعتبره باليهودي وصلابته
في عقيدته التي لا يمكن
نزوعه عنها بخوف
وتحذرو ولا تخييل ووعظ
ولا تحقيق وبرهان وكذلك
النصراني والمبتدعة وفيهم
من يمكن تشكيكه بآدنى
كلام ويمكن استنزاه عن
اعتقاده بآدنى استمالة أو
تخويف مع انه غير شاك في
عقده كالاول ولكنهما
متفاوتان في شدة التصميم
وهذا موجود في الاعتقاد
الحق أيضاً والعمل يؤثر في

موجود والنقص موجود) وهو العمل (و) لا يخفى (ان الشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز أن يقال الانسان
يزيد برأسه) لانه جزؤه الذي تتم به انسانيته (بل يقال يزيد بلحيته) بكسر اللام الشعر النازل على الذقن
والجمع على مثل سدره وسدر (وسنمه) وهو السكنينة والوقار (ولا يجوز أن يقال الصلاة تزيد
بالركوع والسجود) فانهما من صلب الصلاة كما يعرف من حدها الشرعي ذات ركوع وسجود (بل تزيد
بالآداب والسنن) الواردة في السنة وقال المصنف في المنقذ من الضلال وكذا في الادوية أصولها هي
أركانها وزوايد هي مهامها الشكل واحد منها خصوص تأثير في أعمال أصولها كذلك السنن والنوافل
لتكميلات آثار أركان العبادات (فهذا تصريح بان الايمان له وجود) في حدوداته (ثم بعد الوجود
يختلف حاله بالزيادة والنقصان) ويفهم منه ان الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي غير نفس الذات
والحقيقية لا يعنون ذلك والى هذا أشار المصنف فقال (فان قلت فالاشكال) باق لم يندفع و (قائم في ان
التصديق) الذي هو مفهوم الايمان (كيف يزيد وينقص) ويتبع بعض ويتجزأ (وهو خصلة واحدة)
والخصلة بالضم الحالة والخصلة يشير الى أنه بسيط وبساطته تقتضي عدم قبوله الزيادة والنقص (فأقول
اذا تر كذا المداينة) أى المسألة والمصالحة (ولم نكثرت) أى لم نبال (بتشعيب من تشعب) أصل
الشعب) تهيج الشر يقال شعب القوم وعليهم وبهم شعباً من باب نفع (وكشفنا الغطاء) أى السر عن
وجه المراد (ارتفع الاشكال) القائم في المسألة (فنقول الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه) الوجه
(الاول انه يطلق للتصديق) الجازم (بالقلب) وهو مفهوم لغوي كما تقدم (على سبيل الاعتقاد) أى بعقد
القلب عليه وهو معنى الجازم (و) على سبيل (التقليد) للغير عن يعتد صلاحه (من غير) حصول
(كشف) له في سر من أسرار بل (و) من غير (انسراح صدر) لما يليق اليه من الامور المتعلقة به
(وهو ايمان العوام) جمع عامة وهم ضد الخواص ولما كان ربما يظن من ذكر العوام ان المراد بهم
السوقة خاصة فاضرب على ذلك وقال (بل الخلق كلهم) فدخل فيهم المشتغلون بالعلوم الفاضلة من لم
يكشف لهم من أسرار الحق شيء فهم كذلك بمنزلة العوام وايمانهم كما يمانهم بل ربما ان بعض السوقه اذا
ألقى اليه شيء من خواص الايمان يتلقاه بالاقبال عليه وهؤلاء يعمزل عنه لما نشأ في طباعهم من تحصيل
علومهم المحب والحسد والكبر وسائر المذام فلا يستقر في قلبه ما يلقى اليه حسبما ألفه من طبعه من مناقضة
ومنع وردوا بطلان كما تقدمت اليه الاشارة في أول الكتاب (الان خواص) من الناس المستننون من
هؤلاء وهم الذين أفاض الله على قلوبهم بأنوار المعارف وحلاهم بحلمة الوقار والسكينة وأقم عليهم بأنواع
اللطائف وهذا السباق من المصنف يؤيد القائلين بصحة ايمان المقلد لوجود أصل التصديق عنده وقد
تقدم الكلام على هذه المسئلة قريباً (وهذا الاعتقاد عقدة) أى بمنزلة عقدة (على القلب تارة تشتد
وتقوى وتارة تضعف وتسترخى) ثم ضرب له مثلاً في الشاهد فقال (كالعقدة على الخيوط مثلاً) فانه
مشاهد فيه ذلك (ولا تستبعد) أيها السامع (هذا) الذي ذكرته لك (واعتبر باليهودي وصلابته) أى
شدته (في عقيدته) السخيفة (التي لا يمكن نزوعها) واخراجها (منه بخويف) وتهديد (وتحذرو) من
الشكاليه (ولا تخييل) وتصوير للعقائد الحققة له (و) لا يزجرو (وعظ) ونصيحة باللين والاستمالة (ولا
بتحقيق وبرهان) على تلك المسائل التي تلقى عليه (وكذلك) حال (النصراني والمبتدعة) من المعتزلة
والخوارج والرافضة وهذا مشاهدان حادثهم في العقائد الدينية (وفيهم من يمكن تشكيكه) أى ادخال
الشك عليه (بآدنى كلام) وأقرب ايهام (ويمكن استنزاه عن) عصم (اعتقاده بآدنى استمالة) وتخييل
(أو) أدنى (تخويف) وتهديد (مع انه غير شاك في عقده) أى فيما عقده بقلبه (كالاول) أى
كالمتصلب في عقيدته (ولكنهما متفاوتان في شدة التصميم وزيادته) والتصميم في الامر المفضى فيه (كما
يؤثر سقى الماء في غماء الاشجار ولذلك قال) الله (تعالى) في سورة براءة فأما الذين آمنوا (فزادتهم ايماناً)

(٣٣) - (اتخاف السادة المتقين) - ثانياً) غماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر سقى الماء في غماء الاشجار ولذلك قال تعالى فزادتهم ايماناً

أى السورة زيادة العلم الحاصل من تدبرها وبانضمام الايمان بها وبما فيها الى إيمانهم (وقال تعالى) في سورة الفتح (ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم) وفي المدثر وزداد الذين آمنوا إيماناً وفي آل عمران فآخسوهم فزادهم إيماناً وفي الأحزاب ومازادهم الايماناً وتسليماً (وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى) عنه (في بعض الاخبار الايمان يزيد وينقص) قال العراقي أخرجه ابن عدي في الكامل وأبو الشيخ في كتاب الثواب من حديث أبي هريرة وقال ابن عدي باطل فيه محمد بن أحمد بن حرب المحمى يتعمد الكذب وهو عند ابن ماجه موقوف على أبي هريرة وابن عباس وأبي الدرداء اه قلت ونص القوت وروينا في حديث واثله بن الاسقع الايمان يزيد وينقص وروى ذلك عن جماعة من الصحابة لا تحصى كثرتهم اه وأخرجه ابن عدي في الكامل في ترجمة معروف بن عبد الله الخياط الدمشقي قال حدثنا واثله بلفظ الايمان قول وعمل يزيد وينقص ولا يكون قولاً بلا عمل ثم قال هو منكبر والجل فيه على معروف اه وأخرجه أبو نعيم في ترجمة الشافعي في الحلية وهو عند الخاكم بلفظ ابن عدي الذي سقناه فالذي تحصل لنا من هذا انه رواه أربعة من الصحابة وظاهر سياق القوت يقتضى انه موقوف على واثله رضى الله عنهم وروى أبو اسحق الثعالبي في تفسيره من رواية علي بن عبد العزيز عن حبيب بن عيسى ابن فروخ عن اسمعيل بن عبد الرحمن عن مالك عن نافع عن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار (وذلك بتأثير الطاعات في القلب) ونقصه بعدم تأثيرها فيه بل بتأثير اصدادها وهي المعاصي (وهذا) المقام (لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه) أى تأمل فيها بالمراقبة (في أوقات المراقبة) أى الملائمة (على) أنواع (العبادة) من صلاة وصوم وتلاوة وغيرها (و) ذلك حصوله (في التجرد) أى الانفراد (لها) أى للعبادة (بحضور القلب) وانسراح الصدر (مع أوقات الفتور) أى الكسل والبطالة (وأدرك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاوقات) فتضح له حقائق الاحوال وتحل عنه عقد الاشكال (حتى يزيد عقده) القلبى (استعصاء) استفعال من العصيان (على من يريد حله) وتزدعه (بالتشكيك) أى بادخال الشك عليه (بل من يعتقده في البيت) وهو فاقد الاب (معنى الرجة) أى رقة القلب (اذاعمل بموجب اعتقاده) بفتح الجيم (فمسح رأسه) من ورائه الى قدام كما ورد به حديث (وتلطف به أدرك من باطنه) وأحسن (تأكيده الرجة) وجد في نفسه (تضاعفها بسبب) ذلك (العمل وكذلك معتقد اذاعمل بموجب) بفتح الجيم (عملاً) مقبلاً على غيره (أوساجد الغيرة) أى خاضعاً على هيئة الساجد (أحسن) أى أدرك في الحين (من قلبه بالتواضع عند اقدمه على الخدمة وهكذا) حال (جميع صفات القلب) الحميدة والذميمة (تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها في كدها وزيدها) وينمى كما تنمو الشجرة بسقي المياه (وسياً في هذا) البحث (في ربيع النجيات والمهلكات) لشدة تعلقها بها (عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر) وجه تعلق (الأعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق) عالم (الملك) بضم الميم (بالملكوت) وأعني بالملك عالم الشهادة (من المحسوسات الطبيعية) المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب (المختص) المدرك بنور البصيرة والقلب) وما ينبعث منه (من عالم الملكوت) لانه مما يدرك بنور البصيرة (والاعضاء وأعمالها) الصادرة عنها (من عالم الملك) لانه مما يدرك بالحواس (وللطف الارتباط ورقته بين العالمين) الملك والمملكوت (انتهى) الحال (الى حد بعض الناس) من الذين يدعون المعرفة (اتحاداً أحدهما بالآخر وظن آخرون انه) لأصل لعالم الملكوت وقالوا (لأعالم الاعمال الشهادة) وهو هذه الاجسام المحسوسة) ولم يتعدوا عن طور جهلهم لعدم نور البصيرة (ومن أدرك الامرين) ووفى ذلك (أدرك تعددهما) وانه كل منهما عالم مستقل بذاته (ثم) أدرك (ارتباطهما) مع

وذلك بتأثير الطاعات في القلب وهذا لا يدركه الا من راقب أحوال نفسه في اوقات المراقبة على العبادة والتجرد لها بحضور القلب مع أوقات الفتور وأدراك التفاوت في السكون الى عقائد الايمان في هذه الاحوال حتى يزيد عقده استعصاء على من يريد حله بالتشكيك بل من يعتقده في البيت معنى الرجة اذاعمل بموجب اعتقاده فمسح رأسه وتلطف به أدرك من باطنه تأكيده الرجة وتضاعفها بسبب العمل وكذلك معتقد التواضع اذاعمل بموجبه عملاً مقبلاً أو ساجداً لغيره أحسن من قلبه بالتواضع عند اقدمه على الخدمة وهكذا جميع صفات القلب تصدر منها أعمال الجوارح ثم يعود أثر الأعمال عليها في كدها وزيدها وسياً في هذا ربيع النجيات والمهلكات عند بيان وجه تعلق الباطن بالظاهر والاعمال بالعقائد والقلوب فان ذلك من جنس تعلق الملك بالملكوت وأعني بالملك عالم الشهادة المدرك بالحواس وبالملكوت عالم الغيب المدرك بنور البصيرة والقلب من عالم الملكوت والاعضاء

وأعمالها من عالم الملك ولطف الارتباط ورقته بين العالمين انتهى الى حد ظن بعض الناس اتحاداً أحدهما بالآخر وظن آخرون انه لا عالم الاعمال الشهادة وهو هذه الاجسام المحسوسة ومن أدرك الامرين وأدرك تعددهما ثم ارتباطهما

البعض (عبر عنه) بلسان المقال (وقال

رق الزجاج ورق الخمر * وتشابه وتشا كل الامر

فكأنما خمر ولا قدح * وكأنما قدح ولا خمر

وقال المصنف في القسم الرابع من أواخر كتابه المقصد الاسنى وهو خاتمة الكتاب استطرد فيها ذكر بعض كلمات الصوفية وما ورد عليها ويجاب عنها فقال ومنها الاتحاد ثم ذكر كلاما طويلا في آخره وهذه منزلة قدم فان من ليس له قدم راسخ في المعتقدات ربما يميزه أحدهما عن الآخر فينظر الى كل ذاته وقد تزين بماتلا لأفئدة من حلية الحق فينظر انه هو فيقول أنا الحق وهو غلط غلط النصارى حيث رأوا ذلك في ذات عيسى عليه السلام فقالوا هو الاله بل غلط من ينظر في مرآة انطبعت فيها صورة متلونة فيظن ان تلك الصورة صورة المرآة وان ذلك اللون لون المرآة وهيئات بل المرآة في ذاتها لالون لها وشأنها قبول صور الالوان على اوجسه يتخيل الى الناظرين الى ظاهرها الامور ان ذلك هو صورة المرآة حقا حتى ان الصبي اذا رأى انسانا في المرآة ظن ان الانسان في المرآة فكذلك القلب خال عن الصور في نفسه وعن الهيئات وانما هياته قبول معاني الهيئات والصور والحقائق فيما يحل به يكون كالتحديده لانه تحقيقا ومن لا يعرف الزجاج والخمر اذا رأى زجاجة فيها خمر لم يدرك تمايزها ففارة لا خمر ونارة يقول لازجاجة كما عبر عنه الشاعر حيث قال وساق البيتين المذكورين وقال في مشكاة الانوار مانعه ولا يبعدان بفجأ الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرآة فقط فيظن ان الصورة التي ترى في المرآة هي صورة المرآة متحدة بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج فاذا صار ذلك عنده مألوا فاورس فيه قدمه واستغرقه فقال وساق البيتين المذكورين ثم قال وفرق بين ان يقول الخمر قدح وبين ان يقول كأنه القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فناء بل فناء الفناء اه (ولترجع الى المقصود فان هذا) الذي ذكرناه (اعتراض) أى كلام معترض بين كلامين (خارج عن علم المعاملة) الذي نحن بصددده (ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط) كما بين العلمين (فلذلك ترى علوم المكاشفة) لسطوعها (تتسلق) أى تتطلع بتحقية (كل ساعة الى علوم المعاملة الى ان يكف) أى يحبس (عنها بالتكلف) الشديد (فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق) بفتح الجيم (ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو ليعمل ليعمل العبد الصالحات ثم فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو ونكتة سوداء فاذا انتهك الحرمان ثم فزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك الختم وتلا بلا بل ران على قلوبهم الآية) هكذا أورد صاحب القوت في باب الاستثناء في الايمان الا انه قال ان الايمان يبدو وان النفاق يبدو من غير لام فيها وقال فاذا انتهك المحارم العبد وفيه فذلك هو الختم ثم قرأ كلا بلا ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون و يروي بوجه آخر قال ان الايمان يبدو ولمطة بيضاء في القلب فكما ازداد الايمان عظما ازداد ذلك البياض فاذا استكمل الايمان ابيض القلب كله وان النفاق يبدو ولمطة سوداء فكما ازداد النفاق عظما ازداد ذلك السواد فاذا استكمل النفاق اسود القلب كله وأيم الله لو شقتم عن قلب مؤمن لوجدتموه أبيض ولو شقتم عن قلب منافق لوجدتموه اسود قال السيوطي في الجامع الكبير هكذا أخرجه ابن المبارك في الزهد وابن أبي شيبة في المصنف وأبو عبيد في الغريب ورسته في الايمان والبيهقي واللالسكاني في السنة والاصهباني في الحجة قلت ومن طريق أبي عبيد أخرجه اللالسكاني في كتاب السنة مختصرا وساق سنده من طريق دعلج بن أجد حدثنا على بن عبد العزيز قال قال أبو عبيد فذكره وقال الاصمعي مثل النكتة أو نحوها وفي كتاب الحلية في ترجمة حذيفة بمعنى ما ورد عن علي رضي الله عنهما (الاطلاق الثاني ان يراد به) أى الايمان (التصديق) الجازم (والعمل جميعا) فالاول مفهوم الايمان والثاني مفهوم الاسلام وهذا التعاير في المفهومين لا يورث انفكاك

عبر عنه فقال ريق الزجاج ورق الخمر وتشابه وتشا كل الامر فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر ولترجع الى المقصود فان هذا العالم خارج عن علم المعاملة ولكن بين العلمين أيضا اتصال وارتباط فلذلك ترى علوم المكاشفة تتسلق كل ساعة على علوم المعاملة الى ان تنكشف عنها بالتكليف فهذا وجه زيادة الايمان بالطاعة بموجب هذا الاطلاق ولهذا قال على كرم الله وجهه ان الايمان ليبدو لمعة بيضاء فاذا عمل العبد الصالحات ثم فزادت حتى يبيض القلب كله وان النفاق ليبدو ونكتة سوداء فاذا انتهك الحرمان ثم فزادت حتى يسود القلب كله فيطبع عليه فذلك هو الختم وتلا قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم الآية * (الاطلاق الثاني) * أن يراد به التصديق والعمل جميعا

في اقرار المشكك شدة كسدة البياض الكائن في الثلج بالنسبة الى البياض الكائن في العاج مأخوذ من ماهية البياض بالنسبة الى خصوص محل لا يسلون ان ماهية اليقين منه اعدم دليل يوجهه ولوسلوا ان ماهية اليقين تتفاوت لا يسلون انه يتفاوت بمقدمات الماهية بل بغيرها من الامور الخارجية عنها العارضة لها وقد اجابوا عن الظواهر الدالة على قبول الزيادة ان الايمان يتفاوت باسراق نوره في القلب وزيادة ثمراته فان كان زياذة اشراق نوره هو زيادة القوة والشدة فيه فلا خلاف في المعنى بين القائلين والناسخين اذ يرجع النزاع الى ان الشدة والقوة التي اتفقوا على ثبوت التفاوت به ازيدة ونقصانها هل هي داخلية في مقدمات حقيقة اليقين أو خارجة عنها فقد حصل الاتفاق من الفريقين على ثبوت التفاوت فيه بأمر معين والخلاف في خصوص نسبته الى تلك الماهية وان كان زيادة اشراقه غير زيادة فالخلاف ثابت من الامور الخارجية عن الماهية التي ثبت بها والى هذا اشار الامام في الارشاد حيث قال في جواب سؤال نبي من الانبياء عليهم السلام يفضل من عداه في الايمان باستمرار تصديقه لاستمرار مشاهدته الموجب للتصديق والجلال والكمال بعين البصيرة بخلاف غيره حيث يعرب عنه ويحضر فيثبت للنبي وأكابر المؤمنين أعداد من الايمان لا يثبت لغيرهم الا بعضها فاستمرار حضور الجزم قد يتخال زيادة قوة في ذاته وليس اياه أو اياه وليس داخلها اه (وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق) صحيح (وكيف لا يكون ذلك) وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان (تقدم الكلام عليه) وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار (مكان مثقال ذرة قال العراقي متفق عليه من حديث أبي سعيد اه) فأي معنى لاختلاف مقدار برهما ان كان مافي القلب لا يتفاوت) قد وقع في البخاري مثقال حبة من خردل كما تقدم وفي بعض الروايات وزنة وفي أخرى مقدار شعيرة فاختلفت المقادير وهو على التمثيل ليكون عيارا في المعرفة لافي الوزن حقيقة لان الخير أو الايمان ليس يحسب فيحصيه الوزن والكيل لكن ما يشك من المعقول قد برد الى عيار محسوس ليفهم ويشبهه ليعلم فيه أقوال اخذ كرها تشرح الصحيح * (تنبيه) * وجدت بخط بعض المحصلين ما نصه قال الامام البحث في زيادة الايمان ونقصانه لفظي لانه ان كان المراد بالايمان التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات يقبلهما فالطاعات مكملة للتصديق فكما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى أصل الايمان الذي هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل وقال بعضهم يقبلهما سواء كان عبارة عن التصديق مع الاعمال وهو ظاهر أو بمعنى التصديق وحده لان التصديق بالقلب هو الاعتقاد الجازم وهو قابل للقوة والضعف اه وقال شارح الحاجية الايمان قد يطلق على ما هو الاساس في النجاة وعلى الكامل المنجي بل خلاف اه وبخط بعض المحصلين قال العلامة الشمس محمد البكري حيث أطلق أصحابنا ان الايمان لا يزيد ولا ينقص فإرادهم القدر الذي هو الاصل في النجاة ومن قال يزيد وينقص أراد به الكامل اه قلت وهو حسن ولكن ما أعجبني تسمية القسم الاخير بالكامل فانه يستدعي ان يكون مقابله ناقصا وهو وان كان صحيحا في نفس الامر لكن التعبير غير حسن والاولى ان يعبر عنه بالايمان الشرعي كما وقع في عبارات بعض المحققين وكونه يزيد وينقص قوة وضعفا جلالا وتفصيلا وتعدد بحسب تعدد المؤمن به هو قول المحققين من الاشاعرة وارتضاء النووي وعزاء السعد في شرح العقائد لبعض المحققين وقال في المواقف انه الحق ولكن قد سبق جواب الحنفية وانهم لم يرتضوا ذلك وسبق الكلام في القوة والضعف فراجع اه * استطراد * ومن أجوبة الحنفية عن الآيات الدالة على الزيادة ونحوها انها محمولة على انهم كانوا آمنوا في الجملة ثم يأتي فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص فكان يزيد زيادة الموقن به وهو لا يتصور في غير عصره صلى الله عليه وسلم وهذا الجواب مروى عن أبي حنيفة وهو بعينه مروى عن ابن عباس ففي الكشف عنه ان أول ما تأهم به

وقد ظهر في جميع الاطلاقات ان ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق وكيف لا وفي الاخبار انه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان وفي بعض المواضع في خبر آخر مثقال دينار فاي معنى لاختلاف مقاديره ان كان مافي القلب لا يتفاوت

النبي صلى الله عليه وسلم التوحيد فلما آمنوا بالله وحده أنزل الصلاة والزكاة ثم الجهاد ثم الحج فازدادوا
 إيماناً على إيمانهم اهـ ووجد في أكثر نسخ الكشاف تقديم الحج على الجهاد وهو سبق قلم إذا الجهاد
 فرض قبل الحج بخلاف قال ملا على وحاصل كلام الامام ان الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان
 به وهذا مما لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله عليه وسلم اهـ وشرح لذلك قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية فان هذه الآية نزلت بعد نزول أحكام الحلال والحرام والاكمال اتمام الشيء الذي بعضه
 متبعض من بعض لا يقال لما كان له بعد ولا لما كان به نقص وانما يقال كمل لما كان بعضه قبل بعض
 فاذا وجد جميعه قبل كمل وتم وهذا هو حقيقة هذه السكامة ولما كان إيمانهم بتوحيد الله تعالى قد سبق
 وأنزل الله الفرائض شيئاً بعد شيء وكان الاكمال من الدين دل على أن بعضه متعلق ببعض الى يوم أكمله
 فصارت زيادة الايمان من هذا الوجه وبه تعلم اندفاع ما قيل في الرد عليهم بان الاطلاع على تفاصيل
 الفرائض يمكن في غير عصره صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجالا فيما علم اجالا وتفصيلا فيما علم
 تفصيلا ولاخفاء في أن التفصيلي أزيد بل أكمل وحاصل الدفع أن تلك التفاصيل لما كان الايمان بها
 بمرتها اجالا فبالاطلاع عليها لم ينقلب الايمان من النقصان الى الزيادة بل من الاجال الى التفصيل فقط
 بخلاف ما في عصره عليه السلام فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق لكل ما جاء به النبي من عند
 الله فكما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق به لاحالة وأما قوله ولاخفاء في أن التفصيلي أزيد
 بل أكمل فكونه أزيد ممنوع وأما كونه أكمل فسلم الا انه غير مفيد فتأمل * تكميل * ومما استدل
 به على قبول التصديق اليقيني الزيادة قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي
 ووجه الدلالة أن عين اليقين فيه طمأنينة ليست في علم اليقين وروى عن سعيد بن جبير في معناه أي
 يزداد يقيني وعن مجاهد لا يزداد إيمانا الى إيماني فان قيل ان سيدنا ابراهيم عليه السلام من أعلى الخلق
 مرتبة في الايمان فكيف طلب ما يطمئن به قلبه قلنا الآية مؤولة والمراد به زيادة الاطمئنان أو انه
 عليه السلام طلب حصول القطع بالاحياء بطريق آخر وهو البدهي الذي بداهته سبب وقوع
 الاحساس به وحاصله انه لما قطع بالقدرة على الاحياء اشتاق الى مشاهدة كيفية هذا الامر العجيب
 الذي حزم بشبوته ومثله ابن الهمام بن قطع بوجود دمشق وما فيها من بساتين وأنها فرنازعة نفسه
 في رؤيتها والابتهاج بمشاهدتها فانها لا تسكن وتطمئن حتى يحصل منها وكذا شأنها في كل مطلوب مع
 العلم بوجود دمشق اذ الفرض القطع بشبوته قال ابن أبي شريف بشير هذا التأويل الى أن المطلوب
 من ذلك القول هو سكون قلبه عن المنازعة الى رؤية الكيفية المطلوب رؤيتها وهو الذي اقتصر
 عليه العزيز بن عبد السلام في جواب السؤال أو المطلوب سكونه بحصول متمناه من المشاهدة المحصلة
 للعالم البدهي بعد العلم النظري والله سبحانه أعلم * (غريبة) * روى الفقيه أبو الليث السمرقندي في
 تفسيره عند قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا فقال حدثنا محمد بن
 الفضل حدثنا فارس بن مردويه حدثنا محمد بن الفضل حدثنا يحيى بن عيسى حدثنا أبو مطيع عن
 جاد بن سلمة عن أبي المخرم عن أبي هريرة رضي الله عنه جاء وفد ثقيف الى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فقالوا يا رسول الله الايمان يزيد وينقص فقال لا الايمان مكمل في القلب زيادته ونقصانه كفر
 فقال شارح الطحاوية سئل شيخنا العماد بن كثير عن هذا الحديث فأجاب بان الاسناد من أبي الليث
 الى أبي مطيع مجهولون لا يعرفون في شيء من كتب التواريخ المشهورة وأما أبو مطيع فهو الحكمي بن
 عبد الله بن مسلمة البلخي ضعفه أحمد ويحيى والفلاس البخاري وأبو داود والنسائي وأبو حاتم الرازي
 وأبو حاتم البستي والعقيلي وابن عدي والدارقطني وغيرهم وأما أبو مخرم الرازي عن أبي هريرة اسمه
 يزيد بن سفيان فقد ضعفه غير واحد وتركه شعبة بن الحجاج وقال النسائي متروك وقد اتهمه شعبة

* (مسئلة) *

فان قلت ما وجه قول السالف
 أنا مؤمن ان شاء الله
 والاستثناء شك والشك في
 الايمان كفر وقد كانوا
 كلهم يمتنعون عن جزم
 الجواب بالايمان ويحترزون
 عنه فقال سفيان الثوري
 رحمه الله من قال أنا مؤمن
 عند الله فهو من الكذابين
 ومن قال أنا مؤمن حقا
 فهو بدعة فكيف يكون
 كاذبا وهو يعلم انه مؤمن
 في نفسه ومن كان مؤمنا
 في نفسه كان مؤمنا عند
 الله كما ان من كان طويلا
 وسخيا في نفسه وعلم ذلك
 كان كذلك عند الله وكذا
 من كان مسرورا أو خريفا
 أو سميعا أو بصيرا ولو قيل
 للانسان هل أنت حيوان
 لم يحسن أن يقول أنا
 حيوان ان شاء الله ولما
 قال سفيان ذلك قيل له فما
 ذنوبك قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل البنا وأى
 فرق بين أن يقول آمنا بالله
 وما أنزل البنا وبين ان
 يقول أنا مؤمن وقيل
 للحسن أمؤمن أنت فقال
 ان شاء الله فقيل له لم تستثنى
 يا أبا سعيد في الايمان فقال
 أخاف أن أقول نعم فيقول
 الله سبحانه كذبت يا حسن
 فتحق على السكامة

بالوضع حيث قال لو أعطوه فليسوا لحدثهم سبعين حديثا هـ (مسئلة) وهى آخر المسائل الثلاث (فان
 قلت ما وجه قول السالف) رحمه الله تعالى (أنا مؤمن ان شاء الله) والمراد بالسلف من الصحابة والتابعين
 ومن بعدهم والشافعية والمالكية والحنابلة ومن المتكلمين الأشعرية والكلابية وهو قول سفيان
 الثوري وكان صاحبه محمد بن يوسف القريابي مقيما بعسقلان فشهر ذلك في الشام عنه وأخذ عنه
 عثمان بن مرزوق فزاد أصحابه المشهورون اليوم بالمرازة في الديار المصرية الاستثناء في كل شيء
 وهو بدعة وضلال أعنى ما زاده وأما الأصل وهو أنا مؤمن ان شاء الله فهو صحيح كذا ذكره التقي
 السبكي في رسالة له مستقلة في هذه المسئلة ورأيت بخط المذكور في آخر تلك الرسالة مانصه وبمن قال
 بالاستثناء عبد الله بن مسعود واختلف في رجوعه عنه وعمر بن الخطاب في بعض روايته وعائشة قالت
 أنتم المؤمنون ان شاء الله تعالى ومن بعدهم الحسن وابن سيرين وطاوس وابراهيم النخعي وأبو وائل
 ومنصور ومغيرة وابن مقسم والاعمش وليث بن أبي أسلم وعطاء بن السائب وعجالة بن القعقاع والعلاء
 ابن المسيب واسماعيل بن أبي خالد وابن شبرمة وسفيان الثوري وحزرة الزيات وعلقمة واسحق بن
 راهويه وابن عيينة وحامد بن زيد والنضر بن شميل وزيد بن زريع والشافعي وأحمد بن حنبل
 ويحيى بن سعيد القطان وأبو يحيى صاحب الحسن والأشجى وأبو البختري سعيد بن فيروز والضحك
 وزيد بن أبي زياد ومحمد بن خليفة ومعمّر وجري بن عبد الجيد وابن المبارك ومالك والأوزاعي وسعيد
 ابن عبد العزيز وزاين مهدي وأبو نوري وأبو سعيد بن الأعرابي رحمه الله تعالى هكذا رأيت بخطه إلا
 أني رتبهم كما ترى على ترتيب الطبقات في الغالب وقد وجدت جماعة أخرى من أضراب هؤلاء في كتاب
 السنة للإلكائي فن الصحابة على بن أبي طالب ومن المخالفين لهم ابن أبي مليكة وسليمان بن بريرة وعطاء
 ابن يسار وعبد الرحمن والد العللاء وبكير الطائي وميسرة وغيرهم (و) لا يخفى ان (الاستثناء) في الايمان
 (شك) لان وضع الاستثناء في اللغة دخوله على المحتمل الذي يقال انه الشك فيتبادر الى الأذهان هذا
 الشك في أصل التصديق الواجب عليه (والشك في الايمان كفر) بالاتفاق (وقد كانوا كلهم يمتنعون
 عن جزم الجواب بالايمان ويحترزون عنه فقال سفيان) بن سعيد (الثوري) تقدمت ترجمته (من
 قال أنا مؤمن عند الله فهو من الكذابين ومن قال أنا مؤمن حقا فهو بدعة) هكذا أورده صاحب
 القوت إلا انه قال ومن قال أنا مؤمن فهو مبتدع وبعده زيادة يذكرها المصنف بعد قريبا (فكيف
 يكون كاذبا وهو يعلم انه مؤمن في نفسه ومن كان مؤمنا في نفسه كان مؤمنا عند الله) لا محالة (كما أن
 من كان طويلا) في قامته (أو سخيا) جوادا كل ذلك (في نفسه وعلم ذلك) من نفسه (كان كذلك عند
 الله وكذا من كان مسرورا أو خريفا أو سميعا أو بصيرا) أو موصوفا بأي صفة كانت (ولو قيل للانسان
 هل أنت حيوان لم يحسن منه) (أن يقول) في الجواب (أنا حيوان ان شاء الله) فانه لا معنى للاستثناء
 في هذا (ولما قال سفيان) (الثوري) (ذلك) أي القول الذي تقدم (قيل له فإذا نقول قال قولوا آمنا
 بالله وما أنزل البنا) وما أنزل الى ابراهيم الآية هكذا أورده صاحب القوت متصلا بكلامه الذي مضى
 آنفا وأخرج اللالكائي في كتاب السنة من طريق حماد بن زيد عن يحيى بن عتيق عن محمد بن سيرين
 اذا قيل لك أمؤمن أنت فقل آمنا بالله وما أنزل البنا وما أنزل الى ابراهيم واسماعيل واسحق (وأى
 فرق بين أن يقول آمنا وبين أن يقول أنا مؤمن) فان في الظاهر لافرق بينهما (وقيل للحسن) بن سعيد
 البصري سيد التابعين تقدمت ترجمته (أمؤمن أنت فقال) في جوابه (ان شاء الله فقيل تستثنى يا أبا
 سعيد في الايمان) مع جلاله قدرك وسعة علمك (فقال أخاف أن أقول نعم فيقول الله سبحانه كذبت
 فتحق على الكلمة) أي كلمة العذاب هكذا أورده صاحب القوت إلا انه قال فيقول ربى كذبت
 وأخرج اللالكائي في السنة من طريق حماد بن زيد سمعت هشاما يقول كان الحسن ومحمد يقولان مسلم

وبما بان مؤمن اه (وكان) الحسن (يقول ما يؤمنني أن يكون الله سبحانه قد اطلع على بعض ما يكره
 ففقتي وقال اذهب لا قبلت لك عملاً فأننا أعمل في غير معمل) هكذا أورده صاحب القوت متصلاً بما
 سبق والمقت أشد الغضب والمعمل موضع العمل (وقال ابراهيم) بن يزيد النخعي فقيه الكوفة وليس
 هو باین أدهم كما ظنه بعض من لا خبره له بمراجعة الاصول (إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل لا اله الا
 الله) محمد رسول الله هكذا أورده صاحب القوت قال وروى عن الثوري عن الحسن بن عبد الله
 عن ابراهيم النخعي فذكره (وقال) سفيان (مرة) في الجواب (قل) أنا لا أشك في الايمان وسؤالك اباي
 بدعة) هكذا أورده صاحب القوت وزاد بعده فقال وقال بعضهم إذا قيل لك أمؤمن أنت فقل أمنت
 بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الاخر قلت وهذا القول أخرجه اللالكائي في السنن من
 طريق أحمد بن حنبل حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن محمل قال قال لي ابراهيم إذا قيل لك أمؤمن
 فقل آمنا بالله وملائكته وكتبه ورسوله فظهر أن المراد بالبعض في قول صاحب القوت هو ابراهيم وقد
 رواه أيضاً بهذا الاسناد عن سفيان عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه مثله وقال صاحب القوت وكان
 جماعة من أهل العلم يرون السؤال عن قولهم أمؤمن أنت بدعة قلت والمراد به أحمد بن حنبل كما صرح
 به اللالكائي (وقيل لعقمة) بن قيس فقيه الكوفة (أمؤمن أنت فقال أرجوان شاء الله) أخرجه
 صاحب القوت من طريق منصور عن ابراهيم قال سئل لعقمة فذكره الا انه قال أرجو ذلك ان شاء
 الله (وقال) سفيان (الثوري نحن مؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسوله وما ندرى ما نحن عند الله
 تعالى) هكذا أورده صاحب القوت بلفظ وكان الثوري يقول وأخرج اللالكائي في السنة من طريق
 أبي سعيد الأشج حدثنا أبو أسامة قال قال لي الثوري وأنا وهو في بيته ما لنا ثالث نحن مؤمنون والناس
 عندنا مؤمنون ولم يكن هذا أفعال من مضى وأخرج من طريق عبد الرزاق قال قال سفيان نحن
 مؤمنون عند أنفسنا فاما عند الله فما ندرى ما حالنا وفي القوت وقال بعض العلماء أنا مؤمن بالايمان غير
 شاك فيه ولا أدري أنا من قال الله تعالى فيهم أولئك هم المؤمنون حقا أم لا وقال منصور بن راذان كان
 الرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا سئل أمؤمن أنت قال أنا مؤمن ان شاء الله وقال
 أبو وائل قال رجل لابن مسعود لقيت ربك فقالوا نحن المؤمنون حقا فقال ألا قالوا نحن من أهل الجنة
 قلت وهذا أخرجه اللالكائي من طريق عن الاعمش عن أبي وائل ومن طريق يحيى بن سعيد عن
 شعبة عن سلمة بن كهيل عن ابراهيم عن عقمة قال قال رجل عند ابن مسعود اني مؤمن قال قل اني
 في الجنة ولكن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله ومن طريق معاوية عن أبي اسحق قال سألت
 الوراقي قلت أترى أن يشهد الرجل على نفسه انه مؤمن قال ومن يقول هذا قلت كيف يقول قال
 يقول أرجو ولكنهم المسلمون ولكن ما ندرى ما يصنع الله بهم (فما معنى هذه الاستثناءات) في كلام
 السلف (فالجواب أن هذا الاستثناء صحيح وله) في تعجيده (أربعة أوجه وجهان مستندان الى الشك
 لافي أصل الايمان) أي للشك في ثبوت التصديق الجازم في القلب بحال الكمال والا لكان الايمان
 منفيًا لان الشك في ثبوته في الحال كفر (ولكن في خاتمة) أي في ابقائه الى الوفاة عليه (وكاله وجهان)
 منها (لا يستندان الى الشك الوجه الاول لا يستند الى معارضة الشك) وهو (الاحتراز من الجزم) به
 (خيفة ما فيه من تركية النفس) لاعلى وجه الشك والارتباب في اليقين ولا معنى للشك في التصديق
 فن قال أنا مؤمن حقا فقد تركى نفسه وعصى ربه عز وجل لانه (قال الله تعالى فلا تركوا أنفسكم)
 هو أعلم بمن اتقى فقد نهى فيه عن تركية النفس وعرض المتركى نفسه للكذب (وقال) تعالى (ألم
 تر الى الذين يزكون أنفسهم ثم قال انظر كيف يفترون على الله الكذب) أشار الى أن المتركى نفسه
 بعرضها للكذب فأشار بالآية الاولى الى التركية وبالثانية الى ما بعرض من التركية (و) من هنا

وكان يقول ما يؤمنني أن
 يكون الله سبحانه قد اطلع
 على في بعض ما يكره ففقتي
 وقال اذهب لا قبلت لك عملاً
 فأننا أعمل في غير معمل وقال
 ابراهيم بن أدهم إذا قيل لك
 أمؤمن أنت فقل لا اله الا
 الله وقال مرة قل أنا لا أشك
 في الايمان وسؤالك اباي
 بدعة وقيل لعقمة أمؤمن
 أنت قال أرجوان شاء الله
 وقال الثوري نحن مؤمنون
 بالله وملائكته وكتبه
 ورسوله وما ندرى ما نحن
 عند الله تعالى فامعنى هذه
 الاستثناءات فالجواب أن
 هذا الاستثناء صحيح وله
 أربعة أوجه وجهان
 مستندان الى الشك لافي
 أصل الايمان ولكن في
 خاتمة أو كاله وجهان
 لا يستندان الى الشك
 * الوجه الاول الذي
 لا يستند الى معارضة الشك
 الاحتراز من الجزم خيفة
 ما فيه من تركية النفس
 قال الله تعالى فلا تركوا
 أنفسكم وقال ألم تر الى
 الذين يزكون أنفسهم وقال
 تعالى انظر كيف يفترون
 على الله الكذب

وقيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء (على نفسه) وهو التزكية
 فقال ثناء المرء على نفسه
 والامانة من أعلى صفات
 المجد والجزم به تزكية
 مطلقة وصيغة الاستثناء
 كأنها نقل من عرف
 التزكية كما يقال للانسان
 أنت طيب أو فقيه أو
 مفسر فيقول نعم ان شاء الله
 لافي معرض التشكيك
 ولكن لاجراجه نفسه عن
 تزكية نفسه فالصيغة صيغة
 التردد والتضعيف لنفس
 الخبر ومعناه التضعيف
 اللازم من لوازم الخبر وهو
 التزكية وبهذا التاويل
 لو سئل عن وصف ذم لم
 يحسن الاستثناء * الوجه
 الثاني التأديب بذكر الله
 تعالى في كل حال وحالة
 الامور كلها الى مشيئة الله
 سبحانه فقد أدب الله سبحانه
 نبيه صلى الله عليه وسلم
 فقال تعالى ولا تقولن لشيئ
 اني فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله ثم لم يقتصر على
 ذلك فيما لا يشك فيه بل
 قال تعالى لتدخلن المسجد
 الحرام ان شاء الله آمنين
 محلقين رؤسكم ومقصرين
 وكان الله سبحانه عالما بانهم
 يدخلون لاجل حاله وانه شاء
 ولكن المقصود تعليمهم ذلك
 فتأديب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم في كل ما كان يخبر
 عنه مع ما كان أو
 مشكوكا حتى قال

(قيل لحكيم ما الصدق القبيح فقال ثناء المرء) وفي بعض النسخ الانسان (على نفسه) وهو التزكية
 ولقائل أن يقول وأي تزكية للنفس في قوله انا مؤمن حقا فأشار المصنف الى جوابه فقال (والايمان
 من أعلى صفات المجد) وأنقر ما يتخلى به (والجزم به) لنفسه بالحقيقة (تزكية مطلقة) لانه نسب الى
 نفسه أعلى صفات المجد (وصيغة الاستثناء) وهي ان شاء الله (كأنها نقل من عرف التزكية) هكذا
 في النسخ وهو المعتمد وهذا (كما يقال للانسان أنت طيب أو فقيه أو مفسر) أو يحدث أو صوفي أو
 غير ذلك من هذا الضرب (فيقول نعم ان شاء الله) فقوله هذا (لا في معرض التشكيك) بالشدة
 والضعف بان يكرر بعض ما ذكر أكثر وأشد من بعض (ولكن لاجراجه نفسه عن تزكية نفسه)
 الثناء عليها (فالصيغة صيغة التردد) اذ موضوع ان في اللغة دخولها على المحتمل الذي هو الشك في
 قول (و) هو يلزم منه (التضعيف لنفس الخبر ومعناه التضعيف اللازم من لوازم الخبر وهو التزكية
 وبهذا التاويل) الذي حققناه (لو سئل) رجل (عن وصف ذم) كان يقول له أنت جاهل أو أحمق
 أو بليد (لم يحسن الاستثناء) في الجواب وحاصل هذا الوجه أن الاستثناء يراد به التبري عن تزكية
 النفس والاعجاب بالحال وقد دفعه الحنفية بان الاولى تركه لما انه يوهم الشك على ما ذكره شارح
 العقائد وحكموا بطلان هذا القول وقالوا ذلك لا يصح كالأصح قول القائل أنا حي ان شاء الله وأنا
 رجل ان شاء الله وقال صاحب التعديل هو صريح في الشك في الحال وهو لا يستعمل في المحقق في الحال
 حيث لا يقال أنا شاب ان شاء الله ولعلنا الحنفية في هذا البحث كلام طويل تركته لما في أكثره
 من نسبة التكفير والتضليل والتحريم الى قائله فلم أستحسن ابراده اذ قد أطبق السلف على التكلم به
 فكيف ينسبون الى شيء مما ذكرهم وسائطنا الى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ومن غلوهم
 وتشديداتهم سموهم مستثنية شكية وبنوا على ذلك انه لا يصلي خلف شاك في ايمانه وأرادوا به ذلك
 هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخريهم اذ حقق البحث معه رجوع الى أمر لفظي
 وما أراد به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه بن يقول هذه المقالة وهو يرى مما أراه به
 والائمة المتقدمون من أصحابنا لم يبلغنا عنهم ذلك وامامنا الاعظم رضى الله عنه وان كان قد نقل عنه
 الانكار في هذه القولة لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه ولئن سلمنا قولهم من التكفير
 والتضليل فكيف يفعلون في عبد الله بن مسعود رضى الله عنه وابراهيم النخعي وعلقمة وهؤلاء اصول
 المذهب وقد ذهبوا الى ما ذهب اليه غيرهم من السلف فالاولى كف الكلام في ذلك الاعند الضرورة
 مع كمال مراعاة الادب والاحترام للمشايخ القائلين بهذه القولة وعدم نسبتهم الى شيء من الضلال
 والابتداع فضلا عن الكفر فهذا الخلاف لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من
 ذلك وبالله التوفيق (الوجه الثاني) في جواز الاستثناء المخرج على غير وجه الشك وهو التبرك
 (التأديب بذكر الله) تعالى (في كل حال) ليكون هذه الجملة مشتملة على ذكر اسم الذات (وحالة
 الامور كلها الى مشيئة الله سبحانه) فهو تعالى ما شاء فعل ولا يستل عما يفعل (فقد أدب الله سبحانه
 نبيه صلى الله عليه وسلم فقال) مخاطبا له (ولا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله) واذكر
 ربك اذا نسيت أي الاستثناء والمعنى فاستثن اذا ذكرت فتأديب صلى الله عليه وسلم بذلك أحسن الادب
 وكان يستثنى في الشيء يقع لاحالة كذا في القوت (ثم لم يقتصر على ذلك فيما يشك فيه بل قال) وهو
 أصدق القائلين معلما لعباده الاستثناء (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم
 ومقصرين) لانتخافون (وكان الله سبحانه عالما) بعلمه القديم الازلي (بانهم يدخلون) مكة كما وصف
 (لاحالة وانه شاء) كذا (ولكن المقصود تعليمه ذلك) لتعلم أئمة منه (فتأديب رسول الله صلى الله
 عليه وسلم) أحسن الادب فكان يستثنى (في كل ما كان يخبر عنه معلوما كان أو مشكوكا حتى قال

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر أي مقبرة المدينة وانما جمعها باعتبار ما حولها (السلام عليكم أهل دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون) ونص القوت تذكير السلام وقال العراقي أخرجه مسلم عن أبي هريرة أنه قال روى لك من حديث أبي هريرة وعائشة وأنس وبريدة بن الحصيب رضي الله عنه أما حديث أبي هريرة فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق مالك واللالكاثي وحده من طريق اسمعيل بن علية كلاهما عن روح بن القاسم عن العلاء عن أبيه عنه بلفظ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المقبرة فسلم على أهلها فقال سلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون ولفظ الحديث لابن علية وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق شريك بن عبد الله بن أبي نمر عن عطاء بن يسار عنهما بلفظ إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخرج إلى البقيع فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا أياكم غدا موصول وإن شاء الله بكم لاحقون اللهم اغفر لاهل بقيع الغرقد وأما حديث أنس فأخرجه اللالكاثي من طريق ابن أحمد الزبيدي عن كثير بن زيد عنه بلفظ إن النبي صلى الله عليه وسلم أتى البقيع فقال السلام عليكم وأنا بكم لاحقون إن شاء الله أسأل الله ربّي أن لا يحرمنا أجركم ولا يفتنا بعدكم وأما حديث بريرة بن الحصيب فأخرجه مسلم واللالكاثي من طريق سفيان واللالكاثي وحده من طريق شعبة كلاهما عن علقمة بن مرثد عن سليمان بن بريدة عن أبيه إن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى على المقابر وفي حديث سفيان كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرجنا إلى المقابر يقول السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين زاد محمد بن بشار عن جرير بن عمار عن سفيان أنهم لتأسلف ثم اتفقوا وأنا إن شاء الله بكم لاحقون نسأل الله لنا ولكم العافية وفي حديث ابن بشار سألت الله (واللحوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب) الإلهي (ذكر الله تعالى) على كل حال خصوصاً عند رؤية المقابر والتفكير في أحوال المرنى والموت فانه أكد (وربط الأمور به) تعالى إشارة إلى تعليقه بالشيئة (وهذه الصيغة دالة عليه) أي على التبرك والتأدب لكنه كاه مستعمل وربط المستعمل بالشرط لا يستنكر (حتى صار يعرف الاستعمال) على السنة الناس (عبارة عن اظهار الرغبة والتبني فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا) أو يقع سريعا (فقول) في عقبه (ان شاء الله فيفهم منه رغبته) في موته أو وقوعه في الهلاك (لا تشكك) كذلك (اذا قيل لك مثله فلان يزول مرضه ويصح) بدنه (فتقول ان شاء الله) فهو (بمعنى الرغبة) والتبني (فقد صارت الكاه معدولة) أي مصروفة (عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة فكذلك العدول إلى معنى التأدب الذي ذكر الله تعالى) والتبرك به (كيف كان الامر) وحاصل هذا الوجه انهم خرجوا ان شاء الله ههنا إلى معنى آخر غير الشك وهو التبرك والتأدب واستدل عليه بالآيتين وحديث المقابر ومن أحسن ما يستشهد به هنا أخرجه البخاري عن أبي اليمان عن شعيب عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم قال قال سليمان عليه السلام لا طوفن الليلة على سبعين امرأة كأنهن تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله فقال له صاحبه قل ان شاء الله فلم يقل ان شاء الله فطاف عليهن جميعا فلم تحمّل منهن امرأة واحدة جاءت بشق رجل والذي نفس محمد بيده لو قال ان شاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرسانا أجمعون وأخرجه مسلم كذلك من طريق أخرى نحوه ومنها ما أخرجه مسلم من طريق غندر عن شعبة عن محمد بن زياد سمعت أبا هريرة يحدث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان لكل نبي دعوة دعاه في أمته فاستجيب له وإنّي أريد ان شاء الله أن أدخلكم في شفاعة لأمّي يوم القيامة ومنها ما أخرجه اللالكاثي من طريق سعد بن اسحق بن كعب بن عجرة عن أبيه عن جده ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا صحابة ما تقولون في رجل قتل في سبيل الله قالوا الجنة قال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلا ذوا عدل فتالنا نعم الاخير قالوا الله ورسوله أعلم فقال الجنة ان شاء الله قال فما تقولون في رجل مات فقام رجلا ذوا

فقالا

صلى الله عليه وسلم لما دخل المقابر السلام عليكم دار قوم مؤمنين وأنا إن شاء الله بكم لاحقون واللعوق بهم غير مشكوك فيه ولكن مقتضى الأدب ذكر الله تعالى وربط الأمور به وهذه الصيغة دالة عليه حتى صار يعرف الاستعمال عبارة عن اظهار الرغبة والتبني فاذا قيل لك ان فلان مات سريعا فتقول ان شاء الله فيفهم منه رغبته لا تشكك اذا قيل لك فلان سيزول مرضه ويصح فنقول ان شاء الله بمعنى الرغبة فقد صارت الكاه معدولة عن معنى التشكك إلى معنى الرغبة وكذلك العدول إلى معنى التأدب لذكر الله تعالى كيف كان الامر

فقالا لانعلم الاشرا فقالوا النار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد مذنب ورب غفور وفي القوت وقيل من قال افعل كذا ولم يقل ان شاء الله سأل الله عز وجل عن هذا القول يوم القيامة فان شاء عذبه وان شاء غفرله فكل ما ذكر مستقبلا وربط المستقبلي بالشرط غير مستنكر وانما يستكره بط الحال بالشرط ووضع الحنفية قولهم للتبرك مع ظهوره في التشكيك والترديد وفي شرح المقاصد انه للتأديب بأحوال الامور الى مشيئة الله تعالى وهذا ليس فيه معنى الشك أصلا وانما هو كقوله لتدخلن المسجد الحرام الاية وكقوله عليه السلام تعلما اذا دخل المقابر قال السلام عليكم الحديث اه فمع المناقضة بين كلاميه تطبيق بين الاحوال المختلفة فان الاستثناء في الاية لا يصح أن يكون من قبيل احوال الامور الى المشيئة بل قيل انه للتبرك بذكر اسمه سبحانه أو للمبالغة في الاستثناء في الاخبار حتى في متحقق الوقوع على انه قد يقال التقيد بتدخلن جميعكم ان شاء الله لتأخر بعض المخاطبين من أهل الحديبية حياء أو ميتاعن فتح مكة أو معنى ان شاء الله اذا شاء الله وهو تأويل لطيف بردهما فيه من اشكال ضعيف أو الاستثناء عائد الى الامن لا الى الدخول أو هو تعليم للعباد وكذا الاستثناء في الحديث لا يصح أن يكون من باب احوال الامور الى المشيئة فان الحقوق بالاموات محقق بلا شبهة بل هو محمول على تعميم الامة لاحتمال تغيرهم في المسائل أو على ان المراد بقوله بكم خصوص أهل البقيع مثلا في البلاد وبه يظهر ان كلام المصنف يتأمل تام * (تنبيه) * ما أجاب به الزمخشري عن قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله من أن يكون الملك قد قاله فأنبته قرأنا أن الرسول قاله فكلاهما باطل لانه جعل من القرآن ما هو غير كلام الله فيدخل في وعيد من قال ان هذا الاقول البشر والله أعلم (الوجه الثالث) في صحة الاستثناء (ومستنده الشك ومعناه أنا مؤمن حقا ان شاء الله) وهذا قد أشار اليه أبو منصور البغدادي في الاسماء والصفات فقال بعد ان نقل مذهب الاشعري ما نصه وقد اعتبر بعض أصحاب الحديث فيه تفصيلا حسنا قال في وصف الايمان ايماني حق بلا استثناء واذ وصف نفسه فقال أنا مؤمن ان شاء الله واعتبر بعضهم فيه تفصيلا أحسن منه فقال ما الفرق بين مؤمن بالله ومؤمن عند الله فقال أنا مؤمن بالله حقا من غير استثناء والحق الاستثناء بالمؤمن عند الله فقال أنا مؤمن عند الله ان شاء الله لان المؤمن عند الله هو الذي وعده الله سبحانه الجنة والثواب اه وقال صاحب القوت الاستثناء في الايمان سنة ماضية وفعل الائمة الراضية (اذ) الايمان مقامات والمؤمنون فيه درجات ولذلك (قال الله تعالى لقوم مخصوصين) كذا في النسخ كلها ونص القوت موصوفين (بأعيانهم أولئك هم المؤمنون حقا) فهذا وصفهم بالكمال ومدحهم بخاص الاعمال ففيه دليل خطابه ان هناك مؤمنين غير حق الى هئنا نص القوت زاد المصنف فقال (فانقسموا الى قسمين) قسم يطلق عليهم انهم مؤمنون حقا وقسم لا يطلق عليهم ذلك (و يرجع هذا الى الشك في كمال الايمان لافي أصله) أي لفظ الايمان يشمل الجميع (وكل انسان شاك في كمال ايمانه) أي عييل اليه (وذلك ليس بكفر) كما زعموا ان الشك في الايمان كفر وانما الموسوم بالكفر هو الشك في أصله وثبوته للحال بالاتفاق (والشك في كمال الايمان حق) صحيح (من حيث ان النفاق) الذي هو اضمار القلب على خلاف في ظاهره (يزيل كمال الايمان) وكلاهما محلها القلب ولا يزيل أصل الايمان (وهو) أي النفاق (خفي) لان محله القلب ولهذا (لا يتحقق البراءة منه) في الظاهر الابالامارات (والثاني انه) أي الايمان (يكمل) بكمال الطاعات) وهذا اذا جعلت الاعمال داخلية في معنى الايمان (ولا يدري وجودها على) وجه (الكمال) أي ان المؤمن غير جازم بكمال الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم انما أثبتوا ذلك وفيه بحث سابق في تقرير كلام السبكي ثم سرد المصنف الايات القرآنية الدالة على ما قدم ذكره من انقسام المؤمنين الى قسمين فقال تبع صاحب القوت (قال الله تعالى) وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك في الحق بعدما تبين كأنما يساقون الى الموت وهم ينظرون وقال تعالى في وصف

* الوجه الثالث مستند
الشك ومعناه أنا مؤمن
حقا ان شاء الله اذ قال
الله تعالى لقوم مخصوصين
بأعيانهم أولئك هم
المؤمنون حقا فانقسموا
الى قسمين ورجع هذا
الى الشك في كمال الايمان
لا في أصله وكل انسان شاك
في كمال ايمانه وذلك ليس
بكفر والشك في كمال
الايمان حق من وجهين
أحدهما من حيث ان
النفاق يزيل كمال الايمان
وهو خفي لا يتحقق البراءة
منه والثاني انه يكمل باعمال
الطاعات ولا يدري وجودها
على الكمال اما العمل قال
الله تعالى

(وأما ارتباطه بالبراءة من النفاق والشرك الخفي فقولته صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي متفق عليه من حديث عبد الله بن عمرو (وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر) ونص القوت وفي غير بعض هذا الحديث وإذا عاهد غدر فصارت خمسة فان كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا ائتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال إن المراد بالنفاق العملي لا الاعناني أو العرفي لا الشرعي لأن الخلوص ههنا المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرك الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والأدب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به قاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لأن الوعد نوع من التحديث وإفراده لزيادة فحبه ولازم الوعد الاختلاف ولازم التحديث الكذب ههنا متغايران فأخبر بأن يكون المزومان متغايرين وفي بعض روايات الطبراني إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف وهذا يدل على أنه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فبها على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الأوصاف والأوزام ووجه الحصر فهان أظهر خلاف ما في الباطن أما في المآليات وههنا إذا ائتمن وأما في غيرها وههنا ما في حالة الكدورة فهو إذا خاصم وأما في حالة الصفاء فهو أمانة كدب اليمين فهو إذا عاهد أو لا فهو بالنظر إلى المستقبل فهو إذا وعد وأما بالنظر إلى الحال فهو إذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلى الثلاث لأن الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الأمانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الأنماري رضى الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج زهر) والآخر هو المجرد عن الظلمات وزهر أي بضئ وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو التكثير ولا يحتاج إليه كما لا يخفى (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القعج والصديد فأى المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر بما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه ليث بن أبي سليم يختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن جريد حدثنا جرير عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجعتر عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قعج ودم فاهم ما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت إلى غيره إلا

وأما ارتباطه بالبراءة عن النفاق والشرك الخفي فقولته صلى الله عليه وسلم أربع من كن فيه فهو منافق خالص وإن صام وصلى وزعم أنه مؤمن من إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر وفي بعض الروايات وإذا عاهد غدر وإذا عاهد غدر فصارت خمسة فان كانت فيه واحدة منهن ففيه شعبة من النفاق حتى يدعها قلت أخرجه البخاري ومسلم في الإيمان وأعاده البخاري في الجزية وأخرجه أصحاب السنن كلهم من طريق الأعمش عن عبد الله بن مرة عن عبد الله بن عمرو رفعه أربع من كن فيه كان منافقا خالصا ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها إذا ائتمن خان وإذا حدث كذب وإذا عاهد غدر وإذا خاصم فجر أي أربع خصال من وجدت فيه كان منافقا في هذه الخصال لا في غيرها أو شديد الشبه بالمنافقين ووصفه بالخلوص يؤيد من قال إن المراد بالنفاق العملي لا الاعناني أو العرفي لا الشرعي لأن الخلوص ههنا المعنيين لا يستلزم الكفر الملقى في الدرك الأسفل من النار وأخرج البخاري في الإيمان والوصايا والشهادات والأدب ومسلم في الإيمان والترمذي والنسائي من طريق نافع بن مالك عن أبيه عن أبي هريرة رفعه آية المنافق ثلاث إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان ومعنى كذب أي أخبر بخلاف ما هو به قاصدا للكذب وإذا وعد بالخير في المستقبل أخلف فلم يف وهو من عطف الخاص على العام لأن الوعد نوع من التحديث وإفراده لزيادة فحبه ولازم الوعد الاختلاف ولازم التحديث الكذب ههنا متغايران فأخبر بأن يكون المزومان متغايرين وفي بعض روايات الطبراني إذا وعد وهو يحدث نفسه أنه يخلف وهذا يدل على أنه لو كان عازما على الوفاء ثم عرض له عارض أو بدله رأى فلا يتصف بالنفاق وأما الخيانة في الأمانة فبأن يتصدق فيها على خلاف الشرع ووجه الحصر في هذه الثلاث لأن أصل الديانة منحصر في ثلاث القول والفعل والنية فبها على فساد القول بالكذب وعلى فساد الفعل بالخيانة وعلى فساد النية بالخلف وقد تحصل من الحديثين خمس خصال الثلاثة المذكورة والغدر في المعاهدة والفجور في الخصومة فهى متغايرة باعتبار تغاير الأوصاف والأوزام ووجه الحصر فهان أظهر خلاف ما في الباطن أما في المآليات وههنا إذا ائتمن وأما في غيرها وههنا ما في حالة الكدورة فهو إذا خاصم وأما في حالة الصفاء فهو أمانة كدب اليمين فهو إذا عاهد أو لا فهو بالنظر إلى المستقبل فهو إذا وعد وأما بالنظر إلى الحال فهو إذا حدث لكن هذه الخمسة في الحقيقة ترجع إلى الثلاث لأن الغدر في العهد منطوق تحت الخيانة في الأمانة والفجور في الخصومة داخل تحت الكذب في الحديث ثم قال صاحب القوت (وفي حديث أبي سعيد الخدري) وأبي كبشة الأنماري رضى الله عنهما قال (القلوب أربعة قلب أجرد وفيه سراج زهر) والآخر هو المجرد عن الظلمات وزهر أي بضئ وليس الواو قبل فيه في القوت (فذلك قلب المؤمن وقلب مصفح فيه إيمان ونفاق فمثل الإيمان فيه كمثل البقلة) ونص القوت كالبقلة (عدها الماء العذب) وليس في القوت (الغزير) وهو التكثير ولا يحتاج إليه كما لا يخفى (ومثل النفاق فيه كمثل القرحة عدها القعج والصديد فأى المادتين) ونص القوت فأى المادتين (غلب) عليه (حكم له بها وفي لفظ آخر ذهب به) ونص القوت وفي لفظ آخر بما غلب عليه ذهب وقال العراقي أخرجه أحمد من حديث أبي سعيد وفيه ليث بن أبي سليم يختلف فيه أه قلت وقال أبو نعيم في الحلية حدثنا محمد بن عبد الرحمن حدثنا الحسن بن محمد حدثنا محمد بن جريد حدثنا جرير عن الأعمش عن عمرو بن مرة عن أبي الجعتر عن حذيفة رضى الله عنه قال القلوب أربعة قلب أغلف فذلك قلب الكافر وقلب مصفح فذلك قلب المنافق وقلب أجرد وفيه سراج زهر فذلك قلب المؤمن وقلب فيه نفاق وإيمان فمثل الإيمان كشجرة عدها ماء طيب ومثل النفاق كمثل القرحة عدها قعج ودم فاهم ما غلب عليه غلب قلت وبه يظهر تقسيم الأربعة والمصنف تابع سياق القوت ولا يلتفت إلى غيره إلا

قليلاً فهذا غدره ثم قال صاحب القوت في تبعض أنحلاق الإيمان ووجود دقائق الشرك وشعب
 النفاق ما يوجب الاستثناء في كمال الإيمان لجواز اجتماع الإيمان والنفاق في القلب ولو وجود شعب النفاق
 وعدم بعض شعب الإيمان في القلوب كيف (و) قد (قال صلى الله عليه وسلم) أكثر منافق هذه الأمة
 قراؤها) ونص القوت منافي أمتي قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني من حديث عقبة بن عامر وفيه ابن
 لهيعة وسيأتي في آداب تلاوة القرآن اهـ ووجدت بخط الشيخ شمس الدين الداودي له طريق من غير
 رواية ابن لهيعة ورويناه في صفة المنافقين للغيراني اهـ وقرأت في ذخيرة الخطاط للحافظ أبي الفضل بن
 ناصر الذي رتب فيه الكامل لابن عدي والكتاب عندى بخطه ما نصه واهـ عبد الله بن لهيعة عن منشرح
 ابن هاعان عن عقبة بن عامر وابن لهيعة ليس بحجة ورواه الفضل بن المختار عن عبيد الله بن موهب
 عن عصة بن خالد الخطمي ولا يتابع عليه اهـ ووجدت بأزائه بخط الحافظ ابن حجر لم ينفرد به ابن
 لهيعة بل تابعه الوليد بن المغيرة مصرى صدوق وقال السيوطي في الجامع الصغير أخرجه أحمد
 والطبراني والبيهقي عن ابن عمر وأحمد والطبراني عن عقبة بن عامر عن عصة بن مالك اهـ والمراد
 بالقراء الفقهاء أى يضعون العلم في غير مواضعه يتعلمون العلم نفية للتمجدهم ومعتقدون خلافه وكان
 المنافقون في عصر النبي صلى الله عليه وسلم بهذه الصفة (وفي حديث) آخر (الشرك أخفى في أمتي من
 ديب النمل على الصفا) هكذا أورده صاحب القوت وقال العراقي أخرجه أبو يعلى وابن عدي وابن
 حبان في الضعفاء من حديث أبي بكر ولاجد والطبراني نحوه من حديث أبي موسى وسيأتي في ذم
 الجاه والرياء اهـ قلت قال ابن عدي رواه يحيى بن كثير النضري عن الثوري عن اسمعيل بن أبي خالد
 عن قيس عن أبي بكر الصديق رضى الله عنه وهذا عن الثوري ليس برويه عنه غير يحيى بن كثير
 هذا اهـ وله في الجامع الصغير بقية وسأذكر على شئ إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره الحديث
 وسيأتي ذكره قريباً أخرجه الحكيم الترمذي عن أبي بكر قال المناوي وظاهر ضيعه انه لم يره يخرجاً
 لأحد من المشاهير والامام بعد النجعة وهو ذهل فقد أخرجه الامام أحمد وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية
 عن أبي بكر وأحمد والطبراني عن أبي موسى قلت هذا ليس بذهول من الحافظ وإنما مراده بالاختصار
 على تخريج الحكيم الترمذي إشارة الى انه انفرد باخراجه هكذا على التمام وأما من ذكرهم بعد
 كأحمد والطبراني وأبي يعلى فانهم اقتصروا على الجلة الاولى الى قوله على الصفا وفي الجامع الصغير
 أيضاً الشرك أخفى في أمتي من ديب النمل على الصفا في اللبلة الظلماء وأدناه أن تحب على شئ من الجور
 أو تبغض على شئ من العدل وهل الدين الا الحب في الله والبغض في الله الحديث قال أخرجه الحكيم
 الترمذي في النوادر والحاكم في التفسير وأبو نعيم في الحلية كلهم عن عائشة قال المناوي قال الحاكم صحيح
 وتعبه الذهبي بان فيه عبد الاعلى بن أعين قال الدارقطني غير ثقة وقال في الميزان عن العقيلي جاء باحاديث
 منكورة وساق هذا منها وقال ابن حبان لا يجوز الاحتجاج به والله أعلم * (فائدة) * قال ابن القيم الشرك
 شركان شرك يتعلق بذات المعبود وأسمائه وصفاته وأفعاله وشرك في عبادته ومعاملته لافي ذاته وصفاته
 والاوّل نوعان شرك تعطيل وهو أقبح أنواع الشرك كتعطيل المصنوع عن صانعه وتعطيل معاملته عما
 يجب على العبد من حقيقة التوحيد والثاني شرك من جعل معه الهاء آخر ولم يعطل والثاني وهو
 الشرك في عبادته أخف وأسهل فانه يعنقد التوحيد لكنه لا يخلص في معاملته وعبوديته بل يعمل
 لحظ نفسه تارة ولطلب الدنيا والرفعة والجاه أخرى فله من عمله نصيب ولنفسه وهو نصيب وللشيطان
 نصيب وهذا حال أكثر الناس وهو الذي أراده النبي صلى الله عليه وسلم هنا والله أعلم (وقال حذيفة
 رضى الله عنه كان الرجل يتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصير بها منافقاً الى أن
 يموت وانى لا سمعها من أحدكم في اليوم عشر مرات) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه

وقال عليه السلام أكثر
 منافق هذه الأمة قراؤها
 وفي حديث الشرك أخفى
 في أمتي من ديب النمل على
 الصفا وقال حذيفة رضى
 الله عنه كان الرجل يتكلم
 بالكلمة على عهد رسول
 الله صلى الله عليه وسلم يصير
 بها منافقاً الى أن يموت وانى
 لا سمعها من أحدكم في اليوم
 عشر مرات

وقال بعض العلماء أقرب

الناس من النفاق من يرى أنه يرى من النفاق وقال حذيفة المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا ذكروا يخفونه وهم اليوم يظهرونه وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكما أنه وهو خفي وأبعد الناس منه من يخوفه وأقربهم منه من يرى أنه يرى من النفاق فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق اليوم فقال يا أخي لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق وقال هو وغيره لو نبئت للنفاقين أذنان ما قدرنا أن نطأ على الأرض بأقدامنا سمع ابن عمر رضي الله عنه رجلا يتعرض للحجاج فقال أ رأيت لو كان حاضرا يسمع كنت تتكلم فيه فقال لا فقال كما نعد هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله في الآخرة وهو لسانين في الآخرة وقال أيضا صلى الله عليه وسلم لم سره الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه ويأتي هؤلاء بوجه وقيل للحسن أن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أني يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب والسر والعناية والمدخل والمخرج

أحمد بإسناد فيه جهالة اه قلت قال أبو نعيم في الحلية حدثنا أبو بكير بن مالك حدثنا عبد الله بن أحمد حدثني أبي حدثنا عبد الله بن عمر حدثني الجهني حدثنا أبو الزناد وقال خرجت مع مولاي وأنا غلام فدفعني إلى حذيفة وهو يقول إن كان الرجل ليتكلم بالكلمة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيصير به منافقا وإني لاسمعها من أحدكم في المقعد الواحد أربع مرات لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتخضن على الخير أو لستحسبنكم الله بعذاب أولي مؤثرات عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم (وقال بعض العلماء أقرب النفاق من يرى أنه يرى من النفاق) هكذا أورده صاحب القوت زاد وقال مرة أخرى آمنهم منه (وقال حذيفة) رضي الله عنه (المنافقون اليوم أكثر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا إذا ذكروا يخفونه وهم الآن يظهرونه) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه كانوا إذا ذكروا وقال العراقي أخرجه البخاري إلا أنه قال فيه شر بدل أكثر اه قلت وأخرجه أبو داود الطيالسي ومن طريقة أبي نعيم في الحلية عن شعبة عن الأعمش عن أبي وائل قال قال حذيفة المنافقون اليوم شر منهم على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رأيت يومئذ يكتمونه وهم الآن يظهرونه (وهذا النفاق يضاد صدق الإيمان وكما أنه أراد به النفاق العملي فإنه الذي يطفئ نور الإيمان وكما أنه لا أصله (وهو خفي) المدرك (وأبعد الناس منه من يخوفه) من الوقوع (وأقرب الناس منه من يرى أنه يرى من النفاق) كما تقدم النذل قريبا عن بعض العلماء (فقد قيل للحسن البصري يقولون إن لالنفاق فقال لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق) أورده صاحب القوت بلفظ وقيل للحسن أن قوما يقولون لالنفاق اليوم فقال يا ابن أخي لو هلك المنافقون لاستوحشت في الطريق (قال هو وغيره لو نبئت للنفاقين أذنان ما قدرنا أن نطأ على الأرض) هكذا في القوت إلا أنه قال وعنه وعن غيره أروى هذا الكلام عنه وعن غيره لأنه روى هذا الكلام عن الحسن وعن غيره وأراد بقوله ما قدرنا أي لكثرهم ثم قال صاحب القوت (وسمع ابن عمر) هو عبد الله بن عمر (رجلا يتعرض للحجاج) أي يسوع وعبارة القوت يطعن على الحجاج (فقال) له (أ رأيت لو كان) الحجاج (حاضرا) بين يديك (أ كنت تتكلم فيه) بما تكلمت به الآن (قال لا قال كان هذا نفاقا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال العراقي أخرجه أحمد والطبراني بنحوه وليس فيه الحجاج اه وو جدت بخط من وجد بخط المأظفة ابن حجر مائنه هو في الغيلانيات من رواية يحيى البكاء عن ابن عمر وفيه ذكر الحجاج اه وقول المصنف (وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا جعله الله في الآخرة) وهو من تمة كلام ابن عمر وليس حديثا مستقلا كما هو ظاهر من سياق القوت حيث قال بعد قوله كأن تعد هذا نفاقا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين في الدنيا كان له في الآخرة لسان من نار ثم قال بعد ذلك وفي الخبر شر الناس ذو الوجهين الحديث فدل ذلك أن الذي قبله من كلام ابن عمر لا من كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فتأمل (وقال أيضا صلى الله عليه وسلم شر الناس ذو الوجهين الذي يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه) هكذا أورده صاحب القوت ولم يتعرض له العراقي في المغني وهو في المتنق عليه من حديث أبي هريرة بلفظ تجدون من شر الناس ذو الوجهين يأتي هؤلاء بوجه وهؤلاء بوجه كذا في المقاصد للسخاوي وأخرج الطبراني في الأوسط عن سعد بلفظ ذو الوجهين في الدنيا يأتي يوم القيامة وله وجهان من نار (وقيل للحسن) أي البصري (أن قوما يقولون إن الانخاف النفاق فقال والله لأن أكون أعلم أني يرى من النفاق أحب إلى من تلأع الأرض ذهباً) هكذا أورده صاحب القوت إلا أنه قال من ملأ الأرض ذهباً وطلأ الأرض بالكسر ملأها (وقال الحسن إن من النفاق اختلاف اللسان والقلب و) اختلاف (السر والعناية و) اختلاف (المدخل والمخرج) هكذا أورده صاحب القوت وهو يشير إلى النفاق العملي الذي يطفئ نور الإيمان كما تقدم البيان وإلى هذا

أشار حذيفة رضي الله عنه فيما أخرجه أبو نعيم في الحليسة من طريق الاعمش وسفيان عن ثابت بن هرثم عن أبي يحيى قال قيل لحذيفة من المنافق قال الذي يصف الاسلام ولا يعمل به (وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن النفاق) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال ما خفت أن تكون منافقا (وقال ابن مليكة) هو عبد الله بن عبد الله بن أبي مليك القرشي التميمي المكي الاحول المؤذن القاضي لابن الزبير المنوفي سنة ١١٧ (أدركت ثلاثين ومائة وفي أخرى خمسمائة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) هكذا هو في القوت أو خمسمائة ويوجد في بعض النسخ خمسين ومائة والذي في صحيح البخاري أدركت ثلاثين قال القسطلاني أجلبهم عائشة وأختها أسماء وأم سلمة والعبادلة الاربعة وعقبة بن الحرث والمسور بن مخرمة رضي الله عنهم (بخافون النفاق) وعبارة القوت كلهم يخاف النفاق على نفسه وهكذا هو في صحيح البخاري وهو النفاق في الاعمال لانه قد يعرض للمؤمن في عمله ما يشوبه مما يخالف الاخلاص ولا يلزم من خوفهم ذلك وقوعه منهم وانما ذلك على سبيل المبالغة فهم في الورع والتقوى أوفوا ذلك لسكون أعماهم طالت حتى رأوا من التغيير ما لم يعمدوه مع عجزهم عن انكاره فخافوا أن يكونوا داهنوا بالسكون هكذا أوردته البخاري في الصحيح معلقا وأخرج اللالكائي في السنة من طريق المعافى بن عمران عن الصلت بن دينار عن ابن أبي مليكة قال لقد أتني على برهة من الدهر وما أراني أدرك قوما يقول أحدهم اني مؤمن مستكمل الايمان ولقد أدركت كذا وكذا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مامات رجل منهم الا وهو يخشى على نفسه النفاق (وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم) وفي القوت وفي الخبر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم (كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه) وفي القوت فذكروا رجلا فذكروه وحسنوا الثناء عليه (فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم وجهه يقطر ماء من أثر الوضوء) وفي القوت يقطر وجهه ماء من أثر الوضوء (قد علق نعله بيده) وفي القوت وقد علق نعله بيده (وبين عينيه أثر السجود) وهو المسمى على السنة الناس زبيبة الصلاح (وقالوا يا رسول الله هذا الرجل الذي وصفناه لك) فقال رسول الله (وفي القوت فلما نظر اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم) قال (أرى في) وفي القوت على (وجهه سفعة من الشيطان) يعني ظلمة (خفاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم) وفي القوت حتى جلس مع القوم بعد أن سلم (فقال) له رسول الله (صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله) وفي القوت نشدتك الله أي أقسمت عليك بالله عز وجل (حين أشرفت على القوم هل حدثتك نفسك انه ليس فيهم خير منك) وفي القوت هل حدثتك نفسك حين أشرفت علينا انه ليس فيهم خير منك (قال اللهم نعم) قال العراقي أخرجه أحمد والبخاري والدارقطني من حديث أنس اه قلت وفيه صدق ما تفرس به النبي صلى الله عليه وسلم في الرجل المذكور وبيان المعجزة حيث أخبر عن شيء لم يصل اليه علم القوم فأطلع الله حبيبه صلى الله عليه وسلم على أحواله وان باطنه يخالف لظاهره فانه قد خطر في ضميره انه أفضل القوم وهذا فيه خطر عظيم ومثله كان بعد منافقا اللهم سلنا منه يارب العالمين (وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقبل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء) هكذا أوردته صاحب القوت الا انه قال وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره وقال العراقي أخرجه مسلم من حديث عائشة اللهم اني أعوذ بك من شر ما علمت ومن شر ما لم أعلم ولا يكرين الضحالك في السمائل من حديث مرسل وشر ما لم أعلم وأخر الحديث عند مسلم من حديث عبد الله بن عمر اه قالت وأخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه عن عائشة كسياق مسلم اللهم اني أعوذ بك من شر ما علمت وشر ما لم أعلم وفي القوت وعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا بكر رضي الله عنه دعاء قال

وقال رجل لحذيفة رضي الله عنه اني أخاف أن أكون منافقا فقال لو كنت منافقا ما خفت النفاق ان المنافق قد آمن من النفاق وقال ابن أبي مليكة أدركت ثلاثين ومائة وفي رواية خمسين ومائة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخافون النفاق وروي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان جالسا في جماعة من أصحابه فذكروا رجلا وأكثروا الثناء عليه فبينما هم كذلك اذ طلع عليهم الرجل وجهه يقطر ماء من أثر الوضوء وقد علق نعله بيده وبين عينيه أثر السجود فقالوا يا رسول الله هو هذا الرجل الذي وصفناه فقال صلى الله عليه وسلم أرى على وجهه سفعة من الشيطان خفاء الرجل حتى سلم وجلس مع القوم فقال صلى الله عليه وسلم نشدتك بالله هل حدثت نفسك حين أشرفت على القوم انه ليس فيهم خير منك فقال اللهم نعم فقال صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اني أستغفرك لما علمت وما لم أعلم فقبل له أتخاف يا رسول الله فقال وما يؤمنني والقلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء

وقد قال سبحانه وبدلهم

من الله ما لم يكونوا يحسبون
قبل في التفسير عملوا أعمالا
ظنوا أنهم أحسنات فكانت
في كفة السيئات وقال
سرى السقطى لو أن أنسانا
دخل بستانا فيه من جميع
الأشجار عليها من جميع
الطيور فخطب به كل طير
منها بلغته فقال السلام
عليك يا ولي الله فسكنت
نفسه إلى ذلك كان أسيرا
في يديها فهذه الأخبار
والآثار تعرفك خطر
الامر بسبب دقائق النفاق
والشرك الخفي وأنه لا يؤمن
منه حتى كان عمر بن
الخطاب رضى الله عنه
يسأل حذيفة عن نفسه
وأنه هل ذكر في المنافقين
وقال أبو سليمان الداراني
سمعت من بعض الأمراء
شيئا فاردت أن أنكره
نفت أن يامر بقتلى ولم
أخف من الموت ولكن
خشيت أن يعرض لقلبي
الترين للخلق عند خروج
روحي فكففت وهذا من
النفاق الذي يضاد حقيقة
الإيمان وصدقه وكأله
وصفاءه لا أصله فالنفاق
نفاقان أحدهما يخرج
من الدين ويلحق بالكافرين
ويسلك في زمرة المخلدين
في النار والثاني يقضى
بصاحبه إلى النار مدة أو
ينقص من درجات عليين
ويحط عن رتبة الصديقين

قل فيه اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك لما لا أعلم قلت وأخرج أحد وأبو يعلى
والحكيم الترمذى وأبو نعيم في الحلية عن أبي بكر الشريك فيكم أخفى من ديب النمل وسألك على شيء
إذا فعلته أذهب عنك صغار الشرك وكباره تقول اللهم اني أعوذ بك أن أشرك بك وأنا أعلم وأستغفرك
لما لا أعلم تقولها ثلاث مرات (وقال) الله (تعالى وبدلهم من الله ما لم يكونوا يحسبون) قال صاحب
القوت (قبل عملوا أعمالا فظنوا) ونص القوت ظنوا (أنها حسنات فكانت في كفة السيئات) ونص
القوت فلما كان عند الحساب والميزان وجدوها سيئات والكفة بكسر الكاف وفحتها (وقال) أبو
الحسن (السرى) كفى هو ابن الفلاس (السقطى) بالتحريك نسبة إلى يسع سقط المتاع وهو من كبار
العارفين خال أبي القاسم الجنيد توفي سنة ٢٥١ أخذ عن معروف الكرخي وعنه ابن أخته الجنيد
ويوجد هنا في النسخ وقال سرى بلالام وهكذا هو أيضا في القوت (لو أن رجلا دخل بستانا) ونص
القوت إلى بستان (فيه من جميع الأشجار عليه من) ونص القوت على تلك الأشجار (جميع الطيور
نخطب به) أي الداخل (كل طير منها بلغته) المعلوم له (فقال السلام عليك يا ولي الله) بأن عرفه الله
تعالى لغاتهم على اختلافها (فسكنت نفسه إلى ذلك) وأطمأنت وحديثه بالحب (كان أسيرا في
يديها) موثقا لديها وذلك لأن الوقوف عند النعمة يحجب وسكون النفس إلى شيء يدل على نقص في المقام
عند الاعلام وفي القوت قال بشر بن الحرث سكون القلب إلى قبول المدح أضرم عليه من المعاصي وكان
سهل يقول غفلة العالم السكون إلى الشيء وغفلة الجاهل الافتخار بالشيء والسكون عندهم من الدعوى
والدعوى من المعاصي (وهذه الأخبار) التي تلونها لك (والآثار) التي عرفناك بها (تعرفك) أي
تنبهك على معرفة (خطر) هذا (الامر) وعظمه (بسبب دقائق النفاق) المهلكة (و) نوابغ (الشرك
الخفي) من الرياء والتصنع والتزين ومخالفة الظاهر الباطن (وأنه لا يؤمن منه) أي لا سبيل إلى الامن
منه والحفظ عنه (حتى كان عمر بن الخطاب رضى الله عنه) مع جلالة قدره وشهرة فضله وأنه أحد
المشهود لهم بالجنة (يسأل حذيفة) بن اليمان رضى الله عنه (عن نفسه وأنه هل ذكر في المنافقين)
وذلك لأن حذيفة كان اختصه رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلم المنافقين وتقدم ان عمر ما كان يصلى
على جنازة حتى يحضرها حذيفة فإذا ما حضرها قال صلوا على صاحبكم وفي كتاب السنة للإسكافي أخبرنا
الحسن بن عثمان أخبرنا أحمد حدثنا بشر بن موسى حدثنا معاوية حدثنا أبو اسحق قال سألت
الأوزاعي عن أشياء فأجاب عنها قال الأوزاعي وقد خاف عمر بن الخطاب على نفسه النفاق قلت انهم
يقولون لم يخف أن يكون يومئذ منافقا حين سأل حذيفة ولكن خاف أن يبتلى بذلك قبل أن يموت قال
هذا قول أهل البدع (وقال أبو سليمان الداراني) تقدمت ترجمته في كتاب العلم (سمعت من بعض
الأمراء شيئا) ونص القوت سمعت قائلا يقول يعنى بعض الأمراء يتكلم على المنبر بما لا ينبغي (فاردت
أن أنكر) عليه (نفت) ونص القوت نخشيت (أن يأمر بقتلى ولم أخف من الموت) ونص القوت
فلم يكن لي خيفة الموت (ولكن خشيت أن يعرض لقلبي التزين للخلق عند خروج روعي فكففت)
عن ذلك (وهذا) الذي ذكرناه (من النفاق الذي يضاد حقيقة الإيمان وصدقه وكأله وصفته) ويعافئ
نوره ويحرم مزیده ويحبط الاعمال ويوجب المقت والاعراض وهو الرياء والمداينة والتصنع للخلق
(لا أصله) الذي هو التصديق الجازم بالقلب (فالنفاق) إذا (نفاقان أحدهما) الذي (يخرج عن
الدين ويلحق بالكافرين ويسلك في زمرة المخلدين في النار) وهو الشك في دين الله عز وجل والرد
لشرع رسول الله صلى الله عليه وسلم (والثاني) الذي (يقضى بصاحبه إلى النار إلى مدة) معلومة (أو
ينقص) وفي بعض النسخ أو ينقص (من درجات عليين ويحط عن رتبة الصديقين) وهو اختلاف القلوب
واتلاف اللسان ومخالفة ما ينهى عنه وزيادة الظواهر على السرائر وكان سهيل يقول المرائي حقا هو

الذي يحسن ظاهره حتى لا تنكر العامة عليه ولا العلماء من ظاهره شيئاً وباطنه خراب وقال عمر مولى
 غفرة أقرب الناس الى النفاق من اذاركي بما ليس فيه ارتاح لذلك قلبه وأبعد الناس منه من يخوف ان
 لا ينجمه مما هو فيه وهذا المعنى من النفاق هو الذي خافه السلف وكانوا منه على اشفاق (وذلك مشكوك
 فيه) بالقله والكثرة (فلذلك حسن الاستثناء) ثم قال (وأصل النفاق) من النفق محرقة سرب في الارض
 يكون له مخرج من موضع آخر وناقى البر بوع اذا أتى النافقاء ومنه قيل ناقى الرجل اذا أظهر الاسلام
 لاهله واهله غير الاسلام وأناه مع أهله أيضاً فقد خرج منه بذلك ثم استعمل في معنى (تفاوت بين السر
 والعلانية) كتنقل ذلك عن الحسن البصري ومنهم من عبره بتفاوت بين القول والعمل وهو قريب (د)
 قال بعضهم هو (الامن من مكر الله تعالى) وحقيقة المكر معنيان أحدهما ان يظهر شيئاً ويخفي ضده
 والثاني ان يكشف ما كان ستره ويفشي ما كان أسره بعد الطمانينة والغرة وقد قال سيدنا ابراهيم عليه
 السلام في أحد الوجهين من تفسير قوله ولا أخاف ما تشركون به الا ان يشاء ربى شيئاً ومثله قال شعيب عليه
 السلام وما يكون لئسا ن تعود فيها الا ان يشاء الله ثم علل جميعاً بسعة العلم وسبقه لقصور علمهما عن علمه بعد
 خوف المشيئة فلم يأمنان بكون في سعة علم الله تعالى وفي خفي مشيئته ضد ما ظهر لهما من حكمته
 فيدركهما ما سبق في علمه وانه لا مشيئة لهما في مشيئته وهذا هو خوف المكر فالانبياء عليهم السلام مع
 فضلمهم ومكانتهم يستثنون في الكفر خيفة المكر ولا يستثنى الضعيف الجاهل في الايمان (و) قيل أصل
 النفاق (العجب) وهو تصور استحقاق الشخص رتبة لا يكون مستحقاً لها (وأمر آخر) هي دقائق لا يعرفها
 الا العارفون (ولا يخلو عنها الا الصديقون) ومن شاء الله من أبواب الكمال من الواصلين حرمنا الله في
 زمهرتهم بمنه وكرمه * (تنبيه) قد بقي على المصنف في هذا الوجه ما يحسن ابراده فمن ذلك ما أورده البخاري
 معلقاً في كتاب الايمان فقال وقال ابراهيم التميمي ما عرضت قولي على عملي الا خشيت ان أكون مكذباً وقد
 وصله البخاري نفسه في تاريخه عن أبي نعيم وأحمد في الزهد عن ابن مهدي كلاهما عن سفيان الثوري عن
 أبي حيان التميمي عنه قال البخاري أيضاً ويذكر عن الحسن قال ما خافه الا مؤمن ولا آمنه الا منافق وقال
 الفرابي حدثنا قتيبة حدثنا جعفر بن سليمان عن المعلى بن زياد قال سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد
 بالله الذي لا اله الا هو ماضى مؤمن قط ولا بقى الا وهو من النفاق مشفق ولا مضى منافق قط ولا بقى الا وهو
 من النفاق آمن وأخرجه أحمد بإفظ والله ماضى مؤمن ولا بقى الا وهو يخاف النفاق ولا آمنه الا منافق وقيل
 لا جد بن حنبل مامعنى الاستثناء في الايمان قال أليس الايمان قول وعمل قيل نعم قال فالصدق بالقول
 والاستثناء في العمل ونقض بعض أولاد التابعين على خاتمه فلان لا يشرك بالله شيئاً فقال أبوه هذا أقبح
 من الشرك والله أعلم * (الوجه الرابع) * وهو آخر الوجوه (وهو مستند أيضاً الى الشك و) ليس
 (ذلك) الشك في حقيقة الايمان وانما ذلك (من خوف الخاتمة) أي الخاتمة التي يختم عليها العبد (فانه
 لا يدري ايسلم الايمان عند الموت) بثباته عليه (أم لا فان ختم بالكفر) عباداً بالله (حبط الايمان
 السابق) يقال حبط العمل من باب تعب حبوطاً فسد وهدر ومن باب ضرب لغة فيه كما في المصباح وأراد
 به حبوط أصل الايمان (لانه موقوف على سلامة الاسخرة) ولذا قالوا الخاتمة تضل على الاعمال وحاصل
 ما أشار اليه انه يصح ان يقول أنا مؤمن ان شاء الله بناء على العبارة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة
 بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر
 الشقي من مات على الكفر وان كان طول عمره على التصديق والشكر وبدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم
 ان أحدكم لم يعمل بعمل أهل الجنة حتى لا يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل عمل
 أهل النار فيدخلها وان أحدكم لم يعمل عمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
 فيعمل عمل أهل الجنة فيدخلها وانما الاعمال بالحواليم (ولو سئل الصائم بخوة النهار) أي عند ارتفاعه

وذلك مشكوك فيه ولذلك
 حسن الاستثناء فيه وأصل
 هذا النفاق تفاوت بين
 السر والعلانية والامن من
 مكر الله والعجب وأمر آخر
 لا يخلو عنها الا الصديقون
 * (الوجه الرابع) * وهو
 أيضاً مستند الى الشك
 وذلك من خوف الخاتمة فانه
 لا يدري ايسلم له الايمان
 عند الموت أم لا فان ختم له
 بالكفر حبط عمله السابق
 لانه موقوف على سلامة
 الاسخرة ولو سئل الصائم
 بخوة النهار

عن صحة صومه فقال أما

صائم قطعاً فلو أفطر في أثناء
نهاره بعد ذلك لتبين
كذبه إذ كانت الصحة
موقوفة على التمام إلى
غروب الشمس من آخر
النهار وكان النهار ميقات
تمام الصوم فالعمر ميقات
تمام صحة الأيمان ووصفه
بالصحة قبل آخر بناء على
الاستصحاب وهو مشكوك
فيه والعاقبة مخوفة
ولاجلها كان بكاء أكثر
الخائفين لاجل أنها غرة
القضية السابقة والمشيئة
الازلية التي لا تظهر إلا
بظهور المقضي به ولا مطلع
عليه لاحد من البشر
نخوف الخاتمة تخوف
السابقة وربما يظهر في
الحال ما سبقت الكلمة
بنقيضه فن الذي يدري أنه
من الذين سبقت لهم من
الله الحسن وقيل في معنى
قوله تعالى وجاءت سكرة
الموت بالحق أي بالسابقة
يعني أظهرتها وقال بعض
السلف إنما يوزن من
الاعمال خواتمها وكان
أبو الدرداء رضي الله عنه
يخلف بالله مامن أحد يامن
أن يسلب إيمانه الأسلبة
وقيل من الذنوب ذنوب
عقوبتها سوء الخاتمة فعوذ
بالله من ذلك وقيل هي
عقوبات دعوى الولاية
والكرامة بالافتراء وقال
بعض العارفين لو عرضت

(عن صحة صومه فقال) في الجواب (أنا صائم قطعاً فلو) اتفق أنه (أفطر بعد ذلك) في نهاره تبين كذبه إذ
كانت الصحة موقوفة على التمام (إلى غروب الشمس) فلما لم يتم إلى غروب الشمس لم يصح صومه (وكما
إن النهار) وهو من لدن طلوع الشمس إلى غروبها واليوم من لدن طلوع الفجر إلى غروب الشفق وقد
يطلق أحدهما على الآخر توسعاً (ميقات تمام الصوم) والميقات الوقت المضروب للشيء (فالعمر)
هو بقاء الإنسان من لدن ولادته إلى موته (ميقات تمام الأيمان) فوصفه بالصحة أي أنه حق صحيح (قبل
آخر بناء على الاستصحاب) أي التمسك بما كان سابقاً بقاء لما كان على ما كان (وهو مشكوك
فيه) لعدم تسادى صدقه على أفرادها (والعاقبة مخوفة) وعاقبة كل شيء آخر ومخوفة أي يخاف منها
(ولاجلها كان بكاء أكثر الخائفين) لله تعالى كما يعرف من سبر طبقات المشايخ وأحوال الأولياء ويأتي
شيء من ذلك للمصنف في ربيع المهلكات (لا جل) (إنها) أي العاقبة وهي الخاتمة أي حسنها (غرة
القضية السابقة) أي نتيجتها (و) ثمرة (المشيئة الازلية) وهي العناية السابقة لايجاد المعدوم أو اعدام
الموجود (التي لا تظهر إلا بظهور المقضي به ولا يطاع عليه بشر) وفي بعض النسخ أحسن البشر (نخوف
الخاتمة لخوف السابقة وربما يظهر في الحال ما سبقت الكلمة) أي قوله أنا مؤمن (بنقيضه) وضده
(فن الذي يدري أنه من الذين سبقت لهم من الله الحسن) وفي بعض النسخ من الذي سبقت له والاولى
موافق للائحة في الجلالة إن الذين سبقت لهم منا الحسن أولئك عنها مبعدون والحسنى تأنيث الاحسن
فسرت بالجنة فظهر أن المعنى هو إيمان الموافاة الواصل إلى آخر الحياة قال أبو منصور البغدادي الإيمان
مرتبط أوله بآخره وتعود أحوال المكلفين في النهايات إلى ما سبق لهم في البدايات فلا بد من مراعاة
العواقب في الأمور الدينية وهذا وجه الاستثناء ثم شرع المصنف في ذكر آيات وآثار تدل على ذلك فقال
(وقيل في معنى قوله تعالى) ونص القوت وقال بعض العلماء في معنى قوله عز وجل (وجاءت سكرة
الموت بالحق) ذلك ما كنت منه تحيد (أي بالسابقة) زاد المصنف (أي أظهرتها) وأصل السكرة من
السكر بالضم وهي حالة تعرض بين المرء وعقله (وقال بعض السلف إنما يوزن من الاعمال خواتمها)
هكذا أورده صاحب القوت والبحث في وزن الاعمال قد تقدم (وكان أبو الدرداء) عويمر بن عامر الانصاري
رضي الله عنه تقدمت ترجمته في كتاب العلم (يخلف بالله) عز وجل (ما من أحد آمن أن يسلب إيمانه
الأسلبة) هكذا أورده صاحب القوت ولفظه ما أخذ وقوله سلبه بالبناء للمجهول والضمير عائذ إلى
الإيمان وإلى هذا أشار سيدنا القطب الجليلي أن الله قد أعطاني سبعين موثقاً أني لا أمكر بك يا عبد
القادر وفي كل مرة ازداد خوفاً فهذا مقام العارفين الخائفين (ويقال من الذنوب ذنوب عقوبتها سوء
الخاتمة فعوذ بالله من ذلك) ونص القوت ويقال من الذنوب ذنوب لا عقوبة لها الا وقت الخاتمة وهذا أخوف
ما خاف العاملون مع قوله عز وجل ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون وقيل من الذنوب ذنوب تؤخر
عقوبتها إلى وقت الخاتمة لا عقوبة لها الا التوحيد في آخر نفس (وقيل هي عقوبة دعوى الولاية والكرامة)
ونص القوت وقيل هذا يكون عقوبة للدعوى للولاية والكرامة (بالافتراء) على الله عز وجل ولقد
سمعت شيخنا السيد عبد الرحمن بن مصطفى العيدروسي رحمه الله تعالى يقول سمعت شيخنا الشيخ مشيخ
ابن جعفر العلوي يقول الدعوى فضيحة ولو كانت صحيحة بشير إلى دعوى الولاية ودعوى الكرامة يعني
ولو أثبت ما أراد إثباته باظهار شيء من خوارق العادات فإنه غير معتبر عند أهل الكمال هذا إذا كان صحيحاً
في نفس الامر فأما إذا كان بالافتراء والاختلاق فهو أشبه بالسحر والتخديم وهذا يورث سوء الخاتمة
كما صرح به العلماء (وقال بعض العارفين) بالله تعالى (لو عرضت على الشهادة) في سبيل الله عند باب
الدار (و) عرض على (الموت على التوحيد) الخالص (عند باب الحجر) التي داخل الدار (لاخترت
الموت على التوحيد) إذ كل الصيد في خوف الغرائيل له ولم قال (لاني ما) ونص القوت لاني لا أدري

على الشهادة عند باب الدار والموت على التوحيد عند باب الحجر لاخترت الموت على التوحيد عند باب الحجر لاني لا أدري

ما يعرض لقائي من التغيير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل هكذا هو في القوت وقال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط الشطر الاخير منه من حديث ابن عمر وفيه ليث بن أبي سليم والشطر الاول روى من قول يحيى بن أبي كثير روى الطبراني في الصغير بلفظ من قال أنا في الجنة فهو في النار وسنده ضعيف ورواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث البراء باسناد ضعيف جدا ورواه في مسند الحرث ابن أبي اسامة من روايه قتادة عن عمر بن الخطاب مرفوعا وهو منقطع اه قلت هكذا نقله الحافظ السخاوي بتمامه في المقاصد الا انه قال في روايه الديلمي عن جابر بدل البراء فلا أدري هو تصحيف في نسخة المقاصد أو تغيير منه قصد لغير اجمع (وقيل في قوله) تعالى وفي القوت كانت هذه الآية مبكاة للعابدين في معنى قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) قيل (صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك) كقوله تعالى ان الذين حققت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم (وقد) قال تعالى ولهم أعمال من دون ذلك هم اهلها عاملون وقال تعالى أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب وقال تعالى وانما لو فهم نصيبهم غير متقوص و (قال الله تعالى والله عاقبة الامور) وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله (ومهما كان الشك في الايمان بهذه المثابة (كان الاستثناء) فيه (واجبا) أي لازما (لان الايمان عبارة عما يفيد) صاحبه (الجنة كما ان الصوم عبارة عما يبرئ الذمة) أي ذمة الرب عن عتق العبد و (من المعلوم ان (مافسد) بالافطار (قبل الغروب لا يبرئ الذمة) فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان اذا انتقض قبل الوفاة خرج عن كونه ايمانا وسببنا في هذا بحث من كلام السبكي (بل لا يبعد) كذا في النسخ وفي أخرى بل ينقدح (ان يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه) وفي نسخة عن الصوم الماضي لا يشك فيه (بعد الفراغ منه فيقال) له (أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله) فربط الشرط بالماضي وهو صحيح (اذا الصوم الحقيقي) أي المعتد به عند الله تعالى (هو المقبول) عنده (والمقبول غائب) وفي نسخة مغيب (عنه لا يطلع عليه) لانه من أمور الآخرة ولكن يظهر في بعض الاحيان بالامارات الدالة عليه (في هذا) السبب (يحسن الاستثناء في جميع أعمال البر) أي الخير (ويكون ذلك شكافي القبول) وفي تقييد الاعمال بالبرردة على الطائفة المشهورة بالارزقة بالديار المصرية وغيرهم ممن غلوا غاية الغلو وتجاوزوا عن الحدود حتى صار الرجل منهم يستثنى في كل شيء فيقول أحدهم هذا ثوب ان شاء الله هذا جبل ان شاء الله فاذا قيل لهم هذا الاشك فيه يقولون لكن اذا شاء الله ان يغيره ثم قال المصنف (اذ تمتنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الارب الار باب فيحسن الشك فيه) بهذا الاعتبار (فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان) وحاصل ما في الوجه الاخير ان الايمان الذي يتعقبه الكفر فيموت صاحبه كافر ليس بايمان كالصلاة التي أفسدها قبل السكال والصيام الذي يفسد صاحبه قبل الغروب وهذا ما أخذ كثير من أهل الكلام من أهل السنة وغيرهم وعند هؤلاء ان الله يحب في الازل من كان كافرا اذا علم منه انه يموت مؤمنا فالصحابة ما زالوا محبوبين قبل اسلامهم وبليس ومن ارتد عن دينه ما زال الله يبغضه وان كان لم يكفر بعد وقد دفعه الحنفية بان الايمان اذا تحقق بشروطه كيف يكون كالصلاة التي أفسدها قبل كمالها والصيام الذي يفسد صاحبه قبل الغروب قال القفوي في شرح عقيدة الطحاوي لا كلام في الاستثناء للغة وهو واجب عندنا وانما الكلام في الايمان وان كفر بعد ذلك أي بعد الايمان لا يتبين انه لم يكن مؤمنا

ما يعرض لقائي من التغيير عن التوحيد الى باب الدار وقال بعضهم لو عرفت واحدا بالتوحيد خمسين سنة ثم حال بيني وبينه سارية ومات لم أحكم أنه مات على التوحيد وفي الحديث من قال أنا مؤمن فهو كافر ومن قال أنا عالم فهو جاهل وقيل في قوله تعالى (وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا) صدقا لمن مات على الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وعلى الايمان وعدلا لمن مات على الشرك وقد قال تعالى والله عاقبة الامور فهم ما كان الشك في هذه المثابة كان الاستثناء واجبا لان الايمان عبارة عما يفيد الجنة كما أن الصوم عبارة عما يبرئ الذمة وما فسد قبل الغروب لا يبرئ الذمة فيخرج عن كونه صوما فكذلك الايمان بل لا يبعد أن يسأل عن الصوم الماضي الذي لا يشك فيه بعد الفراغ منه فيقال أصمت بالامس فيقول نعم ان شاء الله تعالى اذا الصوم الحقيقي هو المقبول والمقبول غائب عنه لا يطلع عليه الا الله تعالى فن هذا حسن الاستثناء في جميع أعمال البر ويكون ذلك شكافي القبول اذ تمتنع من القبول بعد جريان ظاهر شروط الصحة أسباب خفية لا يطلع عليها الارب الار باب جلالة فيحسن الشك فيه فهذه وجوه حسن الاستثناء في الجواب عن الايمان

مؤمناً قبل الكفر كإبليس فالسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد وعند الأشعرى العبرة للغيث ولا عبرة للإيمان من وجد منه التكذيب للحال فإن كان في علم الله تعالى أن هذا الشخص يختم له بالإيمان فهو للحال مؤمن وإن كان يكفر بالله ورسوله فإن كان في علم الله تعالى أنه يختم له بكفر يكون للحال كافراً وإن كان مصداقاً بالله ورسوله وقالوا أن إبليس حين كان معلماً للملائكة كان كافراً واستدلوا بقوله تعالى وكان من الكافرين أي كان في علم الله وأوجب عن الآية بأن معناه وصار من الكافرين قال شارح العقائد والحق أنه لا خلاف في المعنى يعني بل الخلاف في المبني فإذا أراد بالإيمان والسعادة مجرد حصول المعنى أي الأذعان وقبول العبادة فهو حاصل في الحال وإن أراد ما يترتب عليه النجاة والبركات في المآل فهو في مشيئة الله تعالى لا قطع بحصوله في الحال فنقطع بالحصول أراد الأول ومن فوّض إلى المشيئة أراد الثاني اهـ وفهم منه أن الخلاف بين الفريقين لفظي وأشار إليه السبكي في عقيدته التي تقدم ذكرها في أول الكتاب وهو قوله واقتديوا بخلافهما ما إلى لفظ كالاستثناء في الإيمان وذكر فيها أن أبا منصور الماتريدي مع الأشعرية في هذه المسألة والله أعلم (وهي) أي تلك الوجوه (آخر ما نختم بها كتاب قواعد العقائد إن شاء الله تعالى) وفيه بطء الحال بالشرط (والله أعلم) أي في التآديب بتفويض العلم إلى الله تعالى وللتبرك ولوجوده في بعض النسخ زيادة وصلى الله على سيدنا محمد وعلى كل عبد مصطفي من أهل الأرض والسماء وهي زيادة حسنة تشبه أن تكون من كلام المصنف الأني ما وجدتها في نسخة ونختم هذا الكتاب بفصول منها ما له تعلق بمسئلة الاستثناء ومنها ما له تعلق بمسئلة الإيمان ومنها ما هو متمم للكتاب فصارت الفصول على ثلاثة أنواع * النوع الأول من الفصول الثلاثة ما يتعلق بمسئلة الاستثناء خاصة قال الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف لا خلاف بين القائلين بدخول الاستثناء والمباعدين في أنه لا يقال أنا مؤمن أن شاء الله للشك في ثبوت الإيمان حال التسليم بالاستثناء المذكور والا كان الإيمان منفيًا لأن الشك في ثبوته في الحال كفر بل ثبوته في الحال مجزوم به دون شك غير أن بقاءه إلى الوفاة عليه وهو المسمى بإيمان الموافاة الذي يوافي العبد عليه متصفاً به آخر حياته غير معلوم له ولما كان ذلك هو المعتبر في النجاة كان هو المحفوظ عند التسليم في ربه بطله بالمشيئة وهو أمر مستقبل فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا إن يشاء الله فلا وجه لجواب تركه إلا أنه لما كان ظاهر التركيب أمراً من الأخبار بقيام الإيمان به في الحال وإن الاستثناء يناقض الأخبار بقيام الإيمان به في الحال كان تركه أبعد عن التهمة بعدم الجزم بالإيمان في الحال الذي هو كفر فكان تركه واجباً لذلك وأما من علم قصده بأنه إنما استثنى تبركاً خوفاً من سوء الخاتمة فربما تعتاد النفس التردد في الإيمان في الحال لكثرة أشعارها وترددها في ثبوت الإيمان واستمراره وهذه مفسدة أذ قد تجر إلى وجود التردد آخر الحياة للاعتياد به خصوصاً والشيطان مجرد نفسه في هلاك ابن آدم لا شغل له سواه فيجب حينئذ تركه اهـ وفيه شبهة أن الأول قوله فالاستثناء فيه اتباعاً لقوله تعالى الخ لا يخفى أن ما نحن فيه ليس داخلياً في عموم مفهوم الآية لانها في الأمر المستقبل وجود الابقاء والكلام في الاستثناء الموجود حالاً على احتمال أنه ربما يعرض له حال يوجب له زوالاً ولهذا مثل مشايخنا هذا الاستثناء بنحو قوله أنا شاب إن شاء الله تعالى حيث يحتمل أنه يصير شيخاً وهو ليس تحته طائل وادخاله تحت قوله تعالى ولا تقولن لشيء الآية لا يقول به قائل وهذا البحث أبداه ملا علي القاري من أصحابنا والثاني أن أشعار اللفظ في نفسه إنما هو باعتبار التعليق وهو خلاف المفروض إذا افترض قصد التبرك لأجل إيمان الموافاة خوفاً من سوء الخاتمة وهذا البحث أبداه الكمال بن أبي شريف وحاصل القول مع قطع النظر عما رد عليه أن المستثنى إذا أراد الشك في أصل إيمانه منع من الاستثناء وهذا لا خلاف فيه وأما إذا أراد أنه مؤمن كامل أو بمن يموت على الإيمان فالاستثناء حينئذ جائز ألا أن الأولى تركه باللسان وملاحظته بالجنان وبالله التوفيق * (تنبيه) * قول من قال إن من شهد

وهي آخر ما نختم به كتاب
قواعد العقائد تم الكتاب
بحمد الله تعالى وصلى الله
على سيدنا محمد وعلى كل
عبد مصطفي

لنفسه بهذه الشهادة فليشهد لنفسه بالجنة فيه انه لا محذور في هذا المقال فانه ليس من قبيل قول القائل أنا طويل ان شاء الله تعالى بل ينظر قولك أنا زاهد أنا متق أنا تائب ان شاء الله اما قاصدا هضم النفس والتواضع وهذا انما يتصور في حق الاكابر أو قاصدا جهله بحقيقة وجود شر وطه وهذه الاشياء في الحال أو نظرا الى مشيئة الله تعالى من احتمال تغير الحال في الاستقبال والذات المسائل أبو يزيد البسطامي هل لحيتك أفضل أم ذنب الكلب فقال ان مت على الاسلام فليحتي خيرا والا فذنبه أحسن وبهذا يتبين أن من يقول أنا مؤمن حقا لو قيل له أنت من أهل الجنة حقا لم يقدر أن يقول نعم فانه من الامر المبهم والله أعلم * استطرد * اختلف قول أصحابنا في مثل قولك أنا مؤمن أنا راشد أنا متق ان شاء الله تعالى أي في كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويرجى البقاء عليه في العاقبة والمسأل ويحصل به تركية النفس والاعجاب قال الكسستاني وهما فرق دقيق يحصل به الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو أن لرشاد أعني الاهتمام بعمل الصالحات والتقوى أي الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل تمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال أو في حين من الاحيان وكذلك التقى ليس من اجتناب المحرم في حين من احيان كونه مكافئ للالحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر وتنجع عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتزول وتثبت والمعتبر ما هو في القوة والثبات بحيث يكسر الشهوات ويقهر النفس الامارة ويبقى مدة العمر واني للانسان ذلك وكيف لا يشك في حصوله وأما الايمان فهو ٧ الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بتمامه وأما ثباته فأمر خارج عن مدلول قوله أنا مؤمن فلا وجه للشك والاستثناء فتأمل

٧ هكذا يابض بالاصل

* (فصل) * قد ألف قاضي القضاة تقي الدين السبكي رسالة صغيرة في هذه المسئلة وذلك بسؤال والده له اما هو الشيخ تاج الدين عبد الوهاب أو غيره وقد يحيلون المشايخ كثيرا على هذه الرسالة وقد سبقت الى محمد الله تعالى بخط المصنف مع جملة تأليفه وهي المسودة الاصلية فأجبت ابراد خلاصتها هذا تكميلا للقوائد فانها غريبة في بابها وربما لا توجد عند كل أحد وهأنا أسوق لك مع اسقاط بعض ما لا يحتاج اليه وهو يسير قال رحمه الله تعالى مخاطبا ولده بعد الجدلة والصلاة ما نصه وبعد فقد علمت ما ذكرته وفقك الله من أن جماعة من الحنفية في هذا الزمان تكلموا في مسئلة أنا مؤمن ان شاء الله تعالى وقالوا ان الشافعية يكفرون بذلك وسأني ذلك فان هاتين الطائفتين وغيرهما من الفقهاء لا ينبغي أن يكون بينهما من الخلاف ما يفضي الى تكفير ولا تبديع وانما هو خلاف في الفروع فانهم جميعهم من أهل السنة انما يجري في مسئلة فرعية أو مسئلة أصولية يرجع الخلاف فيها الى أمر لفظي أو معنوي لا يترتب عليه كفر ولا بدعة نعوذ بالله من ذلك فلما بلغني ما فات تأملت لذلك واستحييت قول قائله وعذرت به بعض العذر لاني أعلم ان في كتبهم بانه لا يصح لي خلف شاك في ايمانه وأرادوا بذلك هذا الكلام والله يغفر لقائله انما صدر من متأخري منهم اذا حقق البحث معه رجع الى أمر لفظي وما أرادوه به من هذه المسئلة يرجع الى ما اعتقدوه بمن يقول هذه المقالة وهو يرى بما أرادوه به وأتمتهم المتقدمون لم يبلغنا عنهم ذلك وأبو حنيفة رضي الله عنه وان كان قد نقل عنه انكار قول المؤمن أنا مؤمن ان شاء الله لم ينقل عنه مثل ما قاله هؤلاء المتأخرون من أصحابه وكيف يقول ذلك وعبد الله بن مسعود الذي هو أصل مذهبه وشيخ شيخ شيخه قد اشتهر عنه ذلك بل هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ثم سرد أسماءهم التي سردناها في أول هذا البحث ثم قال وهذا القول صحيح والناس فيه على ثلاثة مذاهب منهم من يوجبها ويمنع القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يمنعه ويوجب القطع بقوله أنا مؤمن ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح والكلام في

هذه المسئلة طویل يحتاج الى مواد كثيرة وقواعد منتشرة وقلب سليم وفكر مستقيم ومخاطبة من يفهم عنك ماتقول ويعاني مثل ماتعابه في المنقول والمعقول وارتياض في العلوم واعتدال في المنطوق والفهوم وطبيعة وقادة وترجمة منقادة وتجرد في علم الطريق والسلوك وتقوى وتذكر اذا عرض له من الشيطان فتبصر ماتنزاح به عنه الشكوك وقد يأتي في مباحث هذه المسئلة ما أخفى عن كل أحد لعزلة من يفهمه أو بسلم في المعتقد لكني أرجو من الله أن يوفقك لفهمه ويعصمك وأنت على كل حال ولد صالح وهذه المسئلة تستمد من مسائل * احداها تحقيق معنى الإيمان وقد صنفت فيه مجلدات ويكفي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وذكر الأغويون قولين في معنى أن تؤمن ومعنى الإيمان أحدهما وهو المشهور أن تصدق والباء للتعدية فالإيمان التصديق بهذه الأمور الخمسة والثاني أن تؤمن نفسك من العذاب والباء للاستعانة أو السببية فالإيمان جعل النفس آمنة بسبب اعتقاد هذه الأمور الخمسة وعلى هذا القول يظهر جواز الاستثناء لأن الأمن من عذاب الله مشروط بمشينة الله بلا اشكال وتخريج الاستثناء على هذا القول لم أجده منقولاً وإنما ذكرته وهذا القول لم يذكره الاكثرون ولكن الواحدى ذكره في أول تفسيره ونهايك به ففكرت أنا عليه هذا الجواب * المسئلة الثانية هل الاعمال داخلية في معنى الإيمان أو خارجة عنه ظاهر الحديث المذكور انها خارجة عنه وقد اشتهر على ألسنة السلف أن الإيمان قول وعمل وجاء في القرآن والسنة مواضع كثيرة أطلق فيها الإيمان على الاعمال وههنا احتمالات أربعة أحدها أن تجعل الاعمال من معنى الإيمان داخلية في مفهومه لكن يلزم من عدمها عدمه وهذا مذهب المعتزلة والثاني أن تجعل أجزاء داخلية في مفهومه لكن لا يلزم من عدمها عدمه فان الأجزاء على قسمين منها ما يلزم من عدمه عدم الذات كالشعر واليد والرجل للانسان وكالأغصان للشجرة فاسم الشجرة صادق على الأصل وحده وعليه مع الأغصان ولا يزول بزوال الأغصان وهذا هو الذي يدل له كلام السلف وقولهم الإيمان قول وعمل يزيد وينقص فان مجتمع هذان الكلامان الأعلى هذا المعنى ومن هنا قال الناس شعب الإيمان الثالث أن تجعل الآثارا أثارا خارجة عن الإيمان لكنها منه وبسببه وإذا أطلق عليها فبانحياز من باب اطلاق اسم السبب على المسبب الرابع أن يقال انها خارجة بالكيفية لا بباطق عليها حقيقة ولا مجازاً وهذا باطل والمختار القول الثاني وتحقيقه أن اسم الإيمان موضوع شرعاً للمعنى الكلى المشترك بين الاعتقاد والقول والعمل والاعتقاد والقول دون العمل والاعتقاد وحده بشرط القول فإذا عدم العمل لم يعد الإيمان وإذا عدم القول لم يعد الإيمان ولكن عدم شرطه وإذا عدم الاعتقاد عدم الجميع لانه الأصل اذا عرفت ذلك فإذا قلنا الاعمال داخلية في معنى الإيمان كان دخول الاستثناء جائزاً لأن المؤمن غير جازم بكل الاعمال عنده وبهذا يشعر كلام كثير من السلف وانهم إنما استثنوا لذلك لكن هذا يقتضى أحد أمرين إما أن الإيمان لا يحصل الا بالاعمال وقد قلنا انه مذهب المعتزلة وعليه يلزم ان من فقد الاعمال يجزم بعدم الإيمان لأنه يقتصر على الاستثناء وإما أن نقول ان الإيمان حقيقة واحدة صادقة على القليل وهو مجرد الاعتقاد الكثير والصحيح والكثير وهو المضاف اليه الاعمال ولها مراتب أدناها اماطة الأذى عن الطريق ومؤمن اسم فاعل مشتق من مطلق الإيمان فلا يشترط فيه وجود أعلى مراتبه الا أن يراد بالإيمان الإيمان الكامل فيصح وأما أصل الإيمان فلا يصح الاستثناء فيه على هذا الجواب عند هذه الطائفة على هذه الطريقة وقال بعض الناس السلف إنما استثنوا لاعتقادهم دخول الاعمال في الإيمان وفيه نظر لما ذكرناه فالوجه أن يضاف الى ذلك أن اطلاق قولهم أنا مؤمن يقتضى انه جامع بين القول والعمل فذلك استثنوا وليس ببعيد * المسئلة الثالثة أن الإيمان إنما ينفع في الآخرة إذا مات عليه فن مات كافراً

لم ينفعه ايمانه المتقدم وهل نقول انه لم يكن ايمانا لان من شرط الايمان أن لا يعقبه كفر أو كان
ايمانا ولكن بطل فيما بعد لطريقتان ما يحبطه أو كان الحكم بكونه ايمانا صحيحا موقفا على الخاتمة
كما يتوقف الحكم بصحة الصلاة والصوم على تمامهما لانها عبادة واحدة مرتبطة بأولها بالآخرها فيفسد
أولها بفساد آخرها تخرج من كلام العلماء ثلاثة أقوال من ذلك والاول قول الاشعري والثاني ظاهر
القرائن يدل له حيث حكم بان المرتد يحبط عمله اذا مات كافرا والثالث اقتضاء كلام بعضهم وعلى كل
الأقوال الثلاثة يصح الاستثناء للجهل بالعاقبة التي هي شرط اما في الاصل واما في التدين واما في
النفع ويكون الاستثناء راجعا الى أصل الايمان ولا يحتاج أن نقول ان الاعمال داخله فيه ويلزم على
هذا حصول الشك فيه لكن هذا شك لاحيلة للعبد فيه فانه راجع الى الخاتمة التي لا يعلمها الا الله وليس
شكا في اعتقاده الحاصل الآن نعم هو شك في كونه نافعا وصحيا ومسمى عند الله ايمانا وان كان
صاحبه جازما بانه ايمان قد أتى بما في قدرته من ذلك من غير تفریط ولا تقصير ولا ارتياب عنده فيه
* المسألة الرابعة ولم أجد من تعرض للتخريج عليها غيري وهي التي أشرت الى عزة من يفهمها واحتياج
سامعها الى تثبت في الفهم بتوفيق من الله بالسلامة أنا وان سلمنا أن الايمان التصديق وحده من غير
إضافة الاعمال اليه ولا الامن من العذاب بسببه ولا اشتراط الخاتمة في مسماه فنقول التصديق يتعلق
بالمصدق به وهو الخمسة المذكورة في الحديث ويشترط معرفة المصدق به فلا بد للتصديق من المعرفة
ويشهد لذلك ما رواه البغوي أبو القاسم من حديث يوسف بن عطية عن ثابت عن أنس قال بينما
رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي استقبله شاب من الأنصار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم كيف
أصبحت يا حارثة قال أصبحت مؤمنا بالله حقا قال أظن ما تقول فان لكل قول حقيقة قال يا رسول
الله عزفت نفسي عن الدنيا فأسهرت ليلي وأطعمت نهاري وكأني بعرش ربي بارزا وكأني أنظر الى
أهل الجنة يترأرون فيها وكأني أنظر الى أهل النار يتعاون فيها قال أبصرت فالزم عبد نور الله الايمان
في قلبه فقال يا رسول الله ادع الله لي بالشهادة فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا الحديث
يذكره الصوفية كثيرا وهو مشهور عندهم وان كان في سنده ضعف من جهة يوسف بن عطية وهو
شاهد لامر من أحدهما جواز اطلاق أنا مؤمن من غير استثناء والثاني الإشارة الى ما قلناه من أن هذا
الاطلاق تشترط فيه المعرفة والمعرفة يتفاوت الناس فيها تفاوتا كثيرا فمعرفة الله تعالى معرفة وجوده
ووجدانيته وصفاته اما ذاته فغير معلومة للبشر ووجوده معلوم لكل أحد ووجدانيته معلومة لجميع
المؤمنين وصفاته يتفاوت المؤمنون في معرفتها وأعلى المعارف لانهاية لها فلا يعلمها الا هو سبحانه وتعالى
وأعلى ان خلق معرفة النبي صلى الله عليه وسلم ثم الانبياء والملائكة على مراتبهم وأدنى المراتب الواجب
الذي لا بد منه في النجاة من النار وفي عصمة الدم وبين ذلك وسائل كثيرة منها واجب ومنها ما ليس بواجب
وكل ذلك داخل في اسم الايمان لانه تصديق بها وبالاخلال به والعباد بالله قد يترك ذلك الواجب فقد
يخرج من الايمان به وقد لا يخرج والحد في ذلك مزية قدم للمتكلمين والسالكين كل منهم يتكلم
فيه على قدر علمه ويقف فيه على قدر خوفه وأحوال القلوب في ذلك متفاوتة جدا والمعارف الالهية
المفاضة عليهما من الملكوت الاعلى واسعة جدا فالخائف مامن مقام ينتهي اليه الا ويخاف أن يكون
فيه على خطر ويخلع قلبه من الهمة فيفزع الى المشيئة ويقول حسبي ان كنت أدت الواجب وسواء
رجلان أحدهما أقامه الله تعالى مقام البسط وانشرح الصدر باليقين فيطلق والآخر غافل عن
الحالين اكتفى بظاهر العلم يكتفي عنه بالاملاق أيضا وعلى هذه الاحوال الثلاثة يحتمل اختلاف السلف
في ذلك وكل قصد الخير وتكامل على حسب حاله وليس فيهم من يكفر بعضا بل كل متكامل على قدر حاله
وكل اناء بالذي فيه يرشح ومن قال من العلماء بوجوب الاستثناء غلب عليه حال استحضار تلك الامور

المانعة من الجزم ومن منعه غلب عليه وجوب الجزم بالتصديق وانعمرت تلك الامور المتعاقبة له في قلبه
 ومن جوز الامر بنظر الى الطرفين وليس أحد منهم شاكا فيما هو حاصل الآن ولا مقصرا فيما
 وجب عليه والله الحمد والمنة * المسئلة الخامسة قال بعض الناس ان الاستثناء للشك في القبول وهذا
 يلتفت على أن الايمان هل يوصف بالقبول وعدمه أو بالصحة وعدمها أما القبول فالظاهر أنه متى
 حصل الايمان والوفاء عليه قبل قطعا وكذا الصحة اذا اتفق التصديق المطابق ومات عليه فهو صحيح
 قطعا وانما يكون فسادا اذا صدق تصديقا غير مطابق والعباد بالله فمن يعتقد في الله أو في صفاته ما يكفر
 به لا يقال انه مؤمن ايمانا فاسدا بل ليس بمؤمن فالايمن من الامور التي ليس لها الا وجه واحد كإداء
 الدين وما أشبهه * المسئلة السادسة جميع ما ذكرناه جلت ان فيه على ما وضعته في اللغة من دخولها
 على المحتمل الذي يقال انه الشك وقد عرفناك تغريم الشك فيها على وجه لا يقتضي كفرا ولا شكاف
 الايمان أما اذا قصد بها جاهل شكا في أصل التصديق الواجب عليه لا بوجه من الوجوه التي ذكرناها
 فذلك باطل وكفر وضلال * المسئلة السابعة أن تدخل على شرط وجزاء ولا بد أن يكونا مستقبلين كقولك
 ان جئتني أكرمك ولك أن تقدم الجزاء وحيثنذ يكون هو عين الجزاء على مذهب الكوفيين ودليله
 على مذهب البصريين كقولك أنا مؤمن ان شاء الله ووضع اللسان يقتضي الاستقبال كما قلناه فيكون
 معناه أنا مؤمن في المستقبل كما أنا مؤمن في الحال لكن الناس لا يفهمون منها ذلك ولم يضعوا هذا
 الكلام الا للاحتراز عن القطع بالايمان في الحال فالمراد بقوله أنا مؤمن في الحال ولكنه لما طرق اليه
 التردد بالاعتبارات التي ذكرناها صار له ارتباط بالمستقبل فجاز تعليقه بالمستقبل والحاضر لا يجوز
 تعليقه الاعلى هذا الوجه اما الحاضر المقطوع به من جميع وجوهه فلا يتصور تعليقه فلا يقال أنا انسان
 ان شاء الله ولا اعتبار بقول المرافقة فانهم مبتدعة جهال ضلال في ذلك ولتعليق الحال بالمشيئة وجه آخر
 يمكن الجمل عليه بالنسبة الى اللغة وهو أن يكون المعنى ان كان الله شاء فأنا مؤمن فهو جائز بالاعتبارات
 التي قلناها ولكن ذكرنا لفظ كان تصحيحا للتعليل بحسب اللغة ليس بمعنى الثبوت في المستقبل حتى يكون
 الشرط مستقبلا ويكون الجزاء محذوفا بدل عليه هذا المذكور كما تقول ان أكرمتني غدا فأنا الآن
 محسن اليك أي لا بدع في كرامتك لاني محسن اليك الآن * المسئلة الثامنة خرجوا ان شاء الله ههنا على
 معنى آخر غير الشك وهو التبرك أو التأذب وساق الآيتين قوله تعالى ولا تقولن لشيء آية وقوله تعالى
 لتدخلن المسجد الحرام الآية ولقوله صلى الله عليه وسلم اني لأرجو أن أكون أنقاكم وقد علم انه
 أنقاكم وهذا صحيح لكنه كله مستقبل ووربط المستقبل بالشرط لا يستنكر وأما الذي يتعلق بخصوصية
 مانحن فيه ربط الحال بالشرط فلذلك احتجنا الى زيادة الكلام فيه والله أعلم اه كلام النبي برمته ولم
 أحذف منه الا ما لا يحتاج اليه وهو قليل جدا فرجه الله تعالى لقد كتبه في بعض نهار تاليغ ما لم يكتب
 غيره مثله في خمسة أيام * استطارد * خلف كلام السبكي قد تقدم لنا عنه النقل عند قول المصنف فان قلت
 ما وجه قول السلف أنا مؤمن ان شاء الله ذكر أسامي جماعة من السلف ثم رأيت ذلك بعينه في كتاب السنة
 لادراكاني الآن السبكي زاد عند ذكر ابن مسعود واختلف في رجوعه عنه فقد قرأت في تلخيص الادلة
 لابي اسحق الصفار قال وذكر الاستاذ أبو محمد الحارثي الحافظ في كتاب الكشف عن مناقب الامام عن
 موسى بن كشير عن ابن عمر انه أخرج شاة لتذبح فربه رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم ان شاء الله
 قال لا يذبح نسيتك في ايمانه ثم مر به رجل فقال له أمؤمن أنت قال نعم فذبح شاته فلم يجعل
 من يستثنى في ايمانه مؤمنا وجعله شكا في الايمان وأسند عن عطاء انه كان يذكر على من يستثنى في
 ايمانه وأسند عن ابن مسعود رضى الله عنه انه كان يستثنى في ايمانه وكذلك أصحابه فليتهم صاحب معاذ
 ابن جبل وناظرهم حتى انزل ابن مسعود وجاعته عن ذلك واستغفر ابن مسعود عن ذلك وعد ذلك خطأ

من نفسه وأسند عن همام بن مسلم عن أبي حنيفة أنه كان لا يرى الصلاة خلف من يستثنى في إيمانه
وأسند عن سفیان الثوري أنه رجح عن الاستثناء في الإيمان وروى غيره عن ابن المبارك من شك في
إيمانه فليس بمؤمن ويعني بالشك أنه لا يدري هل هو مؤمن أو ليس بمؤمن وأما إذا لم يشك هذا الشك
ولكنه يستثنى على معنى أنه هل يبقى على الإيمان في مستقبل الوقت أو على أن قوله أنا مؤمن حقا يقتضي
استكمال الإيمان بتوابعه كما يقال فلان عالم حقا أنه يقتضي استكمال العلم بما يوجب العلم فهذا لا يكون
شكافي الإيمان ولكنه يكون خطأ في القول لأن توابع الإيمان ليست من أصل الإيمان فنفس الإيمان
يكون حاصل بدون توابعه فلا يصح الاستثناء في الإيمان ألا ترى أن ابن مسعود رجح عن هذا واستغفر ولم
يكن ابن مسعود شاكافي الإيمان وكذلك رجح سفیان عن هذا الاستثناء يدل على كونه على خطأ في
هذا الاستثناء وإن لم يكن شاكافي إيمانه وقد حكى أن أبا حنيفة لقي قتادة فقال له أبو حنيفة أمؤمن
أنت فقال قتادة نعم إن شاء الله فقال له أبو حنيفة أرغبت عن مله إبراهيم فانه قال بلى لما قال له ربه أولم تؤمن
وفي بعض الروايات قال له قتادة أرجو فقال له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله تعالى والذي أطمع أن يغفر
لي خطيئتي يوم الدين قال فها قلت كما قال إبراهيم بلى لما قال له ربه أولم تؤمن وفي بعض الروايات لما قال
له أبو حنيفة ولم ذلك قال لقوله ولكن ليطمئن قلبي فقال له أبو حنيفة هلا قلت كما قال إبراهيم بلى حين
قال له ربه أولم تؤمن فالتزم قتادة لما ألزمه أبو حنيفة بما ذكر قلت فقد ظهر بما تقدم أن المنع عن
الاستثناء في الإيمان قال به جماعة من السلف ولم يفرده أبو حنيفة وأصحابه كما يقوله المخالفون لهم بل
الاختلاف حاصل في الطبقة الأولى على أنه وافقهم في ذلك جماعة من أهل الضلال قولهم كقول أصحاب
أبي حنيفة وإن كان موافقهم لا يعتد بها منهم الشمرية والثوبانية والشيبية والغيلانية والمريمية
والنجارية لا كثرهم الله تعالى كما أن الأشاعرة وافقهم من طوائف الضلال في جواز القول به جماعة
وهم الخوارج والازارقة والصفورية وغلاة الروافض وفريق من المعتزلة والله أعلم

(النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذكر ماله تعلق بالإيمان وهذا النوع نذكر فيه ثلاثة مباحث)
(المبحث الأول) في بيان ما يتعلق بالإيمان قال الكمالان ما يجب به الإيمان هو ما جاء به محمد رسول الله صلى
الله عليه وسلم عن الله عز وجل فيجب التصديق بجميع ما جاء به عن الله تعالى من اعتقادي وعلمي
وتفاسيلىهما كثيرة فاكفى بالاجال وهو أن يقربان لاله الا الله محمد رسول الله افر اصادرا عن مطابقة
جنانه واستسلامه لسانه وأما التفاسيل فمواقع منها في الملاحظة بأن جذبه جاذب الى تعقل ذلك الامر
التفصيلي وجب اعطاؤه ~~من~~ وجوب الإيمان فان كان مما ينبغي بحده الاستسلام أو وجوب
التكذيب للنبي صلى الله عليه وسلم بفاحده حكم بكفره والافسوق وضال فما ينبغي الاستسلام هو كل ما يدل
على الاستخفاف من الالفاظ والافعال الدالة عليه وما يوجب التكذيب هو جحد كل ما ثبت عن النبي صلى
الله عليه وسلم ادعائه ضرورة كالبعث والجزاء والصلوات الخمس وأما النجوى من كل دين يخالف دين
الاسلام فانما شرطه بعضهم لاجراء أحكام الاسلام عليه في حق بعض أهل الكتاب الذين يقولون ان محمدا
صلى الله عليه وسلم انما أرسل للعرب خاصة لا الى أهل الكتاب لاثبات الإيمان له فيما بينه وبين الله تعالى
لانه لو اعتقد عموم الرسالة وتشهد فقط كان مؤنعا عند الله اذ يلزم اعتقاده ذلك التبرى ولم يشترطه بعضهم
لانه عليه السلام كان يكتفى بالشهادة منهم وقد نقل اسلام عبد الله بن سلام وليس فيه زيادة على التشهد
ويجيب عن هذا بأن كل من كان بحضرة صلى الله عليه وسلم من كتابي أو مشرك فقد سمع منه ادعاء
عموم الرسالة لكل أحد فاذا شهد انه رسول الله لم تصدقه اجبالا في كل ما يدعيه بخلاف الغائب فانه لم
يسمع منه فتمكنت الشبهة في اسلامه بمجرد التشهد لجواز أن ينسب الى الناس الافتراء في ادعاء العموم
جهلا بشيئ التواتر عنه به والله أعلم (المبحث الثاني في بيان ان الإيمان مخلوق أو غير مخلوق) اختلف أهل

السنة والجماعة فقيل هو مخلوق واليه ذهب الحرث المحاسبي وجعفر بن حرب وعبد الله بن كلاب وعبد
العزى والمكي وغيرهم هكذا نقله الأشعري عنهم واليه ذهب أهل سمرقند من الماتريدية ونقل الأشعري
عن أحمد بن حنبل وجماعة من أهل الحديث أنه غير مخلوق وهو قول أهل بخارى وفرغانة من الماتريدية
وهو الذي رواه نوح بن أبي مريم عن أبي حنيفة وقال صاحب المسامرة واليه مال الأشعري ووجهه بما
حاصله أن إطلاق الإيمان في قول من قال أن الإيمان غير مخلوق ينطبق على الإيمان الذي هو من صفات
الله لا من أسمائه الحسنى المؤمن وإيمانه هو تصديقه في الأزل بكلامه القديم وأخباره الأزلي بوحدة
كبدل عليه قوله تعالى إني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني ولا يقال أن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالى أن يقوم به
حادث اهـ ولا يخفى أن الكلام ليس في هذا المرام إذا جمعوا على أن ذاته وصفاته تعالى أزلية قديمة وأن
اعتبر هذا المعنى لا يصح أن الصبر والشكر ونحوهما غير مخلوق حيث ورد معانيهما في أسمائه الحسنى بل
السمع والبصر والحياة والقدرة وأمثالها ولا أظن بأن أحدا قال بهذا العموم وأوجب الكفر لهذا
المفهوم الموهوم لأن صفاته تعالى مستثناة عقلا ونقلا وعلل أهل بخارى بأن الإيمان أمر حاصل من الله
لا عبـ دلالة تعالى قال بكلامه الذي ليس بمخلوق فاعلم أنه لا اله الا الله وقال تعالى محمد رسول الله فيكون
المتكلم بمجموع ما ذكر قد قام به ما ليس بمخلوق وكان من قرأ القرآن كلام الله الذي ليس بمخلوق وهذا غاية
منهمسكهم ونسبهم مشايخ سمرقند إلى الجهل إذا الإيمان بالوفاق هو التصديق بالجنان والاقراء باللسان وكل
منهـ ما فعل من أفعال العبد وأفعال العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق أهل السنة والجماعة قال ابن الهمام
في المسامرة ونص أبي حنيفة في الوصية في خلق الإيمان حيث قال نقر بأن العبد مع أعماله وأقراره
ومعرفة مخلوق هذا وقد نقل بعض أهل السنة أنهم منعوا من إطلاق القول بحلول كلامه سبحانه في
لسان أو قلب أو مصحف وإن أريد به اللفظي رعاية للأدب مع الرب لا يتوهم متوهم إرادة نفس القديم
والله أعلم (المبحث الثالث) في بيان أن الإيمان باق مع النوم والغفلة والانغماء والموت وأن كلامهما
لا يصاد التصديق والمعرفة حقيقة لأن الشرع حكم ببقاء حكمهما إلى أن يقصد صاحبها إلى إبطالها كما سب
أمر حكم الشرع بمناقضته لهما فيرفع ذلك الحكم خلافا للمعتزلة في قولهم أن النوم والموت يصادان المعرفة
فلا يوصف النائم والميت بأنه موقن كذا ذكره ابن الهمام لكنه يخالف لما في المواقف عنهم أنهم قالوا
لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالتائم حال نومه والغافل حين
غفلته وأنه خلاف الإجماع اهـ فارتفع النزاع فتأمل * (خاتمة المباحث) * في بيان ما يقابل الإيمان
وهو الكفر أعادنا الله منه اختلافوا في المقابلة بين الكفر والإيمان هل هي مقابلة الضدين أو مقابلة العدم
والملكة فن قال بالأول قال الكفر عبارة عن إنكار ما علم بالضرورة بحجى الرسل به ومن قال بالثاني فسره
بقوله عدم الإيمان عما من شأنه أن يكون مؤمنا وعلى كلا القولين يخرج ارتكاب الذنوب إذ لا يكون
مرتكبا بارتكابه إياها منكر الشيء من الدين معلوما ضرورة أنه منه وهذا ظاهر ولم يخالف فيه أحد
من أهل السنة والجماعة لا يقال قد خالف جماعة من الفقهاء حيث يكفر من ترك فرضا من الفروض
الخمسية أعنى الصلاة وأخوانها لا نأقول إنما كفروه بذلك لأن الشارع جعل ذلك علامة على كفره لقوله
عليه السلام ليس بين المؤمن والكافر الا ترك الصلاة كما جعل السجود للصم والقاء المصحف في القاذورات
وأمثال ذلك كفرا وليس من التكفير بمجرد الذنب يبقى النظر في الأدلة الشرعية التي جعلت هذا علامة
الكفر في كون هذا علامة لاحتمال أن يكون الترك كسلا لا استهزاء ولا استخلا لا بتركها وهذا نظر
أخبرنا عنه والمسئلة اجتهادية والحق عدم التكفير وسيأتي ذلك بسط والله أعلم

* (النوع الرابع من الفصول الثلاثة) *

في بيان مسائل اعتقادية يتم بها كتاب قواعد العقائد وهي في ذيل

*** (فصل) *** العبد مادام عاقلاً بالغاً يصل الى مقام يسقط عنه الامر والنهي لقوله تعالى واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فقد أجمع المتسرون على أن المراد به الموت وذهب بعض أهل الإباحة الى أن العبد اذا بلغ غاية المحبة وصف قلبه من الفضلة واختار الايمان على الكفر والكفران سقط عنه الامر والنهي ولا يدخله الله النار بارتكاب الكبائر وبعضهم الى أنه تسقط عنه العبادات الظاهرة ويكون عبادته التفكير وتحسين الاخلاق الباطنة وهذا كفر وزندقة وجهالة وضلالة وأما قوله عليه السلام اذا أحب الله عبدا لم يضره الذنب فعنه انه اذا عصمه من الذنوب فلم يلحقه ضرر العيوب أو وفقه للتوبة بعد الحوبة ومفهوم هذا الحديث ان من أبغضه الله فلا تنفعه طاعة حيث لا تصدر عنه عبادة صالحة بنية صادقة ولذا قيل من لم يكن للوصال أهلاً * فكل طاعة له ذنوب وأما نقل عن بعض الصوفية من أن العبد السالك اذا بلغ مقام المعرفة سقط عنه تكليف العبادة فوجهه بعض المحققين منهم بان التكليف مأخوذ من الكلفة بمعنى المشقة والعارف يعبد به بلا كلفة ولا مشقة بل يتلذذ بالعبادة وينشرح قلبه بالطاعة ويزداد شوقه ونشاطه بالزيادة علمياً بأنها سبب السعادة ولهذا قال بعض المشايخ الدينياً أفضل من الآخرة لأنها دار الخدمة والآخرة دار النعمة ومقام الخدمة أولى من مرتبة النعمة وقد حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال لو خيرت بين المسجد والجنة لاخترت المسجد لانه حق الله سبحانه والجنة حظ النفس ومن نعمة اختار بعض الاولياء طول البقاء في الدنيا على الموت مع وجود اللقاء في العقب والحاصل ان الترقى فوق التوقف كالتدلى والله أعلم

*** (فصل) *** الحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيتناوله وينتفع به وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وذهب المعتزلة الى أن الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وأخرى بما لم يمنعه الشارع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلال ويرد عليهم انه يلزم على الاول أن لا يكون مائتاً كله الدواب بل العبيد والاماء رزقاً على الوجهين الاخيرين وان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى ورد الوجه الثلاثة قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فيستوفي كل رزق نفسه حلالاً كان أحرماً ولا يتصور أن لا يأكل الانسان رزقه أو يأكل غيره لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب أن يأكله ويمنع أن يأكل غيره وأما الرزق بمعنى المالك فلا يمتنع أن يأكله غيره ومنه قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله أعلم

*** (فصل) *** الدعاء مخ العبادة كما في حديث وقال الله تعالى ادعوني أستجب لكم وأنكرت المعتزلة أن يكون للدعاء تأثير في تغيير القضاء ورد بأن الدعاء مرد البلاء اذا كان على وفق القضاء والمراد بالقضاء هو المعلق لا المبرم واختلف في ان الدعاء أفضل عند نزول البلاء أم السكوت والرافع قيل الاول لانه عبادة في نفسه وهو مطلوب ومأمور بفعله وقيل السكوت والخمود تحت جريان الحكم أتم رضا ولا يبعد أن يقال الاتم هو أن يجمع بينهما بأن يدعو باللسان ويكون في الجنان تحت الجريان بحكم الجنان وقيل الاولى أن يقال ان الاوقات مختلفة ففي بعضها الدعاء أفضل والفاصل بينهما الاشارة فن وجد في قلبه اشارة الى الدعاء فهو وقت كما ورد من فخله أبواب الدعاء فتحت له أبواب الاجابة أو الرحمة أو الجنة ومن وجد في قلبه اشارة الى السكوت فهو وقت كما جاء عن ابراهيم عليه السلام لما قال له جبريل عليه السلام ألك حاجة قال ما لي لك فلاقال فاسأل ربك قال حسبي من سؤالي علمه بحالي ويجوز أن يقال ما كان للعباد فيه نصيب والله تعالى فيه حق فالدعاء أولى وما كان فيه حظ النفس للداعي فالسكوت عنه أولى وهذا أعلى وأعلى والله أعلم

*** (فصل) *** اتفق أهل السنة على ان الاموات ينتفعون من سعي الاحياء بأمر من أحدهما ما تسبب اليه الميت في حياته والثاني دعاء المسلمين واستغفارهم له والصدقة والحج على نزاع فيما يصل من ثواب

الحج فغن محمد بن الحسن انه انما يصل للميت ثواب النفقة والحج للحاج وعند عامة اصحابنا ثواب الحج للمحجوج عنه وهو الصحيح واختلف في العبادات البدنية كالصوم والصلاة وقراءة القرآن والذكر فذهب أبو حنيفة وأجد وجهور السلف الى وصولها والمشهور من مذهب الشافعي ومالك عدم وصولها وذهب بعض أهل البدع من أهل الكلام الى عدم وصول شيء البتة لا الدعاء ولا غيره وقوله مردود بالكتاب والسنة واستدل به بقوله تعالى وأن ليس للانسان الا ما سعى مدفوع بأنه لم ينفع انتفاع الرجل بسعي غيره وانما في ملك غير سعيه وأما سعي غيره فهو ملك لسعيه فان شاء أن يبذله لغيره وان شاء أن يبقيه لنفسه وهو سبحانه وتعالى لم يقل انه لا ينتفع الا بسعي ثم قراءة القرآن واهدأوه له تطوعا بغير أجره يصل اليه أموالا وصى بأن يعطى شيء من ماله لمن يقرأ القرآن على قبره فالوصية باطلة لانه في معنى الاجرة كذا في الاختيار والعمل الا أن على خلافه فالاولى أن يوصى بنية التعلم والتعليم ليكون معونة لأهل القرآن فيكون من جنس الصدقة عنه فيحوز ثم القراءة عند القبور مكروهة عند أبي حنيفة ومالك وأجد في روايته لانه لم تردبه السنة وقال محمد بن الحسن وأجد في روايته لا تكرر لما روى عن ابن عمر انه أوصى أن يقرأ على قبره وقت الدفن بفواتح سورة البقرة وخواتمها والله أعلم

* (فصل) * كره أبو حنيفة وصاحبه أن يقول الرجل أسألك بحق فلان أو بحق أنبيائك ورسلك أو بحق البيت الحرام والمشعر الحرام ونحو ذلك اذ ليس لاحد على الله حق وكذلك كره أبو حنيفة ومحمد أن يقول الداعي اللهم اني أسألك بمعاقد العزم من عرشك أو بمقاعد وأجازه أبو يوسف لما بلغه الانترفيه وأما ما ورد من قول الداعي اللهم اني أسألك بحق السائلين عليك وبحق ممشاي اليك فالمراد بالحق الحرمات أو الحق الذي وعده بمقتضى الرحمة والله أعلم

* (فصل) * في المنار لحافظ الدين النسفي ان القرآن اسم للنظم والمعنى وما يناسب للإمام أبي حنيفة ان من قرأ بالصلاة بالفارسية أجزاءه فقد رجع عنه وقال لا يجوز بغير العربية الا مع عدم القدرة وقالوا لو قرأ بغير العربية فاما أن يكون مجنوناً فيداوى أو زنديقا فيقتل لان الله تعالى تكلم بهذه اللغة والاعجاز حصل بنظمه ومعناه قلت ونقل الغنيمي في حاشية ام البراهين ما نصه قالوا ومن الجلي الواضح ان وضع اللغات ليس الاتفهيم السامع فالمحجوج اليه التكليم والخطاب لا التكليم أو الكلام قال ومن هذا يظهر نفى الائمة رضى الله عنهم فالشافعي مثلاً لا يجوز الترجمة بالفارسية ونحوه لان الثابت للضرورة يتقدر بقدرها والرخص لا يتعدى بها مورد النص وأبو حنيفة لم يجوز التلاوة بالترجمة وانما حكم بسخة صلاة المترجم للقراءة من حيث ان الاصول محفوظة جازر تبليغها باللغة المترجم بها لو كانت لسان النبي المبلغ اه فانظره مع كلام صاحب المنار هل يساعده أو يضاده والله أعلم

* (فصل) * تصديق الكاهن بما يخبر به من الغيب كفر لقوله تعالى لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله ولقوله عليه السلام من أتى كاهناً فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ثم الكاهن هو الذي يخبر عن الكواثر في مستقبل الزمان ويدعى معرفة الاسرار في المكان وقيل هو الساحر والمنجم اذا ادعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وفي معناه الرمال قال القنوي والحديث يشمل الكاهن والعراف والمنجم فلا يجوز اتباع المنجم والرمال وغيرهما كالضارب بالخصى وما يعطى هؤلاء حرام بالاجماع كما نقله البغوي والقاضي عياض وغيرهما ولا اتباع من ادعى الالهام فيما يخبر به عن الهاماته بعد النبي صلى الله عليه وسلم ولا اتباع قول من ادعى علم الحروف المبهجة لانه في معنى الكاهن اه قال ملا على ومن جملة علم الحروف فأل المصحف حيث يشقونه وينظرون في أول الصحيفة أي حرف وافقه وكذا في الورقة السابعة فان جاء حرف من الحروف المركبة من تسخلاً كم حكموا بانه غير مستحسن وفي سائر الحروف بخلاف ذلك وقد صرح ابن الجعفي في منسكه فقال اختلفوا في الغال فكرهه

بعضهم وأجازة آخرون ونص المالكية على تحريره اه ولعل من أجاز الغال أو كرهه اعتمد على المعنى ومن حرمه اعتبر بحروف المبني فانه في معنى الاستقسام بالالزام قلت بل هو تلاعب بالقرآن وقال الكرماني ولا ينبغي أن يكتب على ثلاث ورقات من البياض افعلا لتفعل أو يكتب الخير والشر ونحو ذلك فانه بدعة اه وذكري المدارك ما يدل على انه حرام بالنص فراجعه وقال الزجاجة لافرق بين هذا وبين قول المنجمين لا تخرج من أجل نجم كذا أو اخرج لطالع كذا قلت ولا بطل هذه الاشياء جعل النبي صلى الله عليه وسلم صلاة الاستخارة وبعدها الدعاء المأثور كما هو المشهور وقد ورد ما خاب من استخار ولانهم من استشار وقال شارح الطحاوية الواجب على ولي الامر وكل قادر أن يسعى في إزالة هؤلاء المنجمين والكهات والعرافين وأصحاب الضرب بالرمل والحصي والقرع والفالات ومنهم من الجالوس في الحوانيت أو الطرقات أو ان يدخلوا على الناس في منازلهم لذلك ولا يكتفى من يعلم تحريم ذلك ولا يسعى في إزالته مع قدرته لذلك لقوله تعالى كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وهؤلاء الملاعين يقولون الاثم وبأ تكون السحت باجتماع المسلمين وهؤلاء الذين يفعلون هذه الافعال الخارجة عن الكتاب والسنة أنواع فروع منهم أهل تلبس وكذب وخداع الذين يظهر أحدهم طاعة الجن له أو يدعى الحال من أهل الحال كالمشايخ النصابين والفقراء الكذابين والطريقة والمكارين فهؤلاء يستحقون العقوبة البليغة التي تردعهم وأمثالهم عن الكذب والتلبس وقد يكون في هؤلاء من يستحق القتل كمن يدعى النبوة بمثل هذه الخزعبلات أو يطلب تغيير شيء من الشريعة ونحو ذلك ونوع منهم يتكلم في هذه الامور على سبيل الجد والحقيقة بأنواع السحر وجهور العلماء بوجوب قتل الساحر كما هو مذهب أبي حنيفة ومالك وأحمد في المنصوص عنه وهذا هو المأثور عن الصحابة رضي الله عنهم واتفقوا على ان ما كان من جنس دعوة الكواكب السبعة أو غيرها أو خطبائها أو السجود لها والتقرب اليها بما يناسبها من اللباس والخواتم والجوهر ونحو ذلك فانه كفر وهو أعظم أبواب الشر واتفقوا على ان كل رقية وتعزيم أو قسم فيه شرك بالله فانه لا يجوز التكلم به وكذا الكلام الذي لا يعرف معناه ولا يتكلم به لا مكان أن يكون فيه شرك لا يعرف وإذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركا ولا يجوز الاستعانة بالجن في قضاء حوائجه وامثال أوامره واخباره بشئ من المغيبات ونحو ذلك واستمناع الجن بالانسي هو تعظيمه اياه واستقامته واستعانتة وخضوعه له ونوع منهم بالاحوال الشيطانية والكشوف بالرياضات النفسانية ومخاطبة رجال الغيب وان لهم خوارق يقتضى انهم أولياء الله تعالى وكان من هؤلاء من يعين المشركين على المسلمين ويقولون ان الرسول أمرهم بقتال المسلمين مع المشركين ليكون المسلمين قد عصاره هؤلاء في الحقيقة اخوان المشركين واتباع الشياطين وان ثبت وجودهم فانهم من الجن لان الانس انما لا يكون محتجبا عن أبصار الانس وانما يحتجب أحيانا من ظن انهم من الانس في غلظه وجهله وسبب الضلالة فيهم والاختلاف عدم الفرق بين أولياء الرحمن وبين أولياء الشيطان وبالجملة فالعلم بالغيب أمر تفرد به سبحانه ولا سبيل اليه للعباد الا باعلام منه والهام بطريق المعجزة أو الكرامة أو ارشاد الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذلك ومن اللطائف ما حكاه بعضهم ان منجما صلب فقبل له هل رأيت هذا في نجمك فقال رأيت رفعة ولكن ما عرفت انها فوق خشبة والله أعلم * (خاتمة) * الفصول ذكرت فيها عقيدة مختصرة لي أحسبت ادراجها هنا اقتداء بالائمة الاعلام وشارة برزت لي بالهام في المنام أسأل الله تعالى أن يتقبلها مني عنه ويحلني بها في أعلى الفردوس مع امته وهي هذه بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين الحمد لله رب العالمين مديرا للخلائق أجمعين والصلاة والسلام على رسوله محمد النبي الصادق الوعد الامين وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه الاكرمين وعلى التابعين لهم باحسان الى يوم الدين وبعد فهذه جملة عقائد الدين واركان عموده المتين ومدارها على ثلاثة الايمان والاسلام والاحسان

لحديث جبريل عليه السلام المخرج في الصحيحين فأول ما يجب على المكلف الإيمان وهو التصديق بالباطني بكل ما جاء به النبي مع ما علم بالضرورة اجلا في الاجالي وتفصيلا في التفصيلي والاجالي لا بد منه لجهة الإيمان ابتداء كان يقول آمنت بالله كما هو بأسمائه وصفاته والتفصيلي يشترط فيه الدوام والاعمال مكملات والمؤمن به خمسة في الحديث المذكور الله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وزيد في بعض الروايات والقدر خيره وشره فالإيمان الواجب أولا على كل عبد لله هو التصديق بالله تعالى بأنه واحد أحد لا شريك له موجود ليس كمثل شيء ولا يشبهه شيء منفرد بالقدم بصفاته الذاتية والفعلية فصفته عمله التكوير وصفاته ذاته حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسعته وبصره وكلامه حتى علمه قدير والكلام له باق سميع بصير ما أراد جرى أحدث العالم باختياره منزعه عن الحد وال ضد والصورة لا يكون إلا ما يشاء لا يحتاج إلى شيء وهو حليم عفو غفور والإيمان بالملائكة بانهم أمناؤه على وجهه وبالكاتب المنزلة بحقيقة ما فيها وبالرسل بانهم أفضل عباد الله وباليوم الآخر بشرائطه وتوابعه وأوله حين قيام الموتي وما بين ذلك إلى وقت الموت فهو البرزخ والإيمان بالقدر بأن كل ما كان ويكون فبقدره من يقول للشيء كن فيكون وأما الاسلام فهو التسليم الظاهر لما جاء من عند الله على لسان حبيبته صلى الله عليه وسلم وهو الشهادتان للقادر عليهما وأقام الصلاة بشروطها وأركانها وابتداء الزكاة بشروطها وأركانها وصوم رمضان بشروطه وأركانه وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا بشروطه وأركانه وأما الاحسان فان تعبد الله كأنك تراه بغاية المراقبة ونهاية الاخلاص والتمسك بالتقوى فانه السبب الاقوى فالإيمان مبدأ والاسلام وسط والاحسان كمال والدين الخالص عبارة عن هذه الثلاثة هنيئا لمن صح اسلامه ونال من الدين أدنى نصيب أقام الصلاة وآتى الزكاة وصام وحج وزار الحبيب فهذا جله ما يجب اعتقاده في أصول الدين وما عد ذلك خوض فيما لا يليق والبحر عميق والسفر طويل والزاد قليل فعليكم اخواني بدین الاعراب والجماعة هدايا الله واياكم الى الطريق الاقوم والانابة بأسنى الجوائز هذا وقد جف عرق جياذ الافهام وقطعت صحارى الطروس مطايا الاقلام واستراح العقل عن نكر الاستنهاض واعشوشب روض الآمال وارناض بهد صلاة الظهر من يوم الاربعاء خمس بقين من شهر رجب سنة ١١٩٧ بمثل بسوية لالا

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم الله ناهى كل صابر الحمد لله الذي حلّى سرائرنا بالعقائد الصحيحة النجيبة في دار القرار وهذب طواهرنا بأسرار الطهارة وبواطننا بطهارة الاسرار وجعل خواطرنا خزائن لدقائق معارفه المحفوفة بالانوار وأودع قلوبنا من جواهر الحكم الزواهر ما أشرفت كواكبها في رابعة النهار والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد عبده ورسوله ونبيه وصفيه المختار الذي بعثه وطرق الإيمان قد عفت منه الآثار فأحياء احياء الارض بوابل الامطار ونشره في جميع الاقطار حتى ضرب الناس بعطن وبلغوا به غايات الاوطار صلى الله عليه وعلى آله السادة الاطهار وأصحابه الخيرة الابرار والتابعين لهم باحسان أولئك لهم عقبى الدار وسلم تسليما وزاده شرفا وتعظيما (أما بعد) فهذا شرح (كتاب أسرار الطهارة ومهماتها) وهو ثالث كتاب من كتب احياء علوم الدين للإمام العدل الثقة حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي سقاه الله من صوب الرحمة أغدقه وأهدى الى روحه من نسيم المغفرة أعقبه وقد وفقني الله جلّت نعمائوه وتقدست أسماؤه الى توضيحه وتقريره وأرشدني الى تهذيبه وتحريره والسلوك في شعباه والترويض لصعابه والخوض في لججه والامداد بأثبات حججه وحل ألفاظه ومعانيه حتى وضع سبيله لمعانيه وراق زلال فوائده وامتدت ظلال عوائده وعلا مكان منقوله وثبتت أركان معقوله بعد اختيارى الآن ومراجعتي لمصنفات المذهبين فمنها في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الذي هو مذهب المصنف شرح الوجيز للإمام أبي القاسم الرافعي والمتن للمصنف الذي قبل فيه لو ادعى النبوة

*(كتاب أسرار الطهارة
وهو الكتاب الثالث من
ربيع العبادات)*

لكان معجزته كافية وهي النسخة التي كتب عليها الامام النورى بخطه حواشي وطرر وفوائد غرر غيث أقول قال الرافعي أوفى شرح الوجيز فانما أعنى هذا الكتاب وكتاب الروضة للامام النورى الذى بسط فيه الشرح المذكور خاليا عن ذكر خلاف غير المذهب وزاده فوائد تكتب بماء الذهب ثم شرح بهجة الوردية للولى العراقى وشرح المنهاج للخطيب الشربيني واكتفيت بهؤلاء الاربعة لانها تضمنت خلاصة ما فى المذهب وأعرضت عما عداها لما بها من كثرة الاقوال والاعتراض والاشكال وربما نقلت من كتاب تحرير الزوائد وتقريب الفوائد للشيخ صفى الدين أحمد بن عمر المزجد المرادى الزبيدى صاحب العباب ومن غيره ومنها فى مذهب الامام أبى حنيفة رضى الله عنه الذى هو مذهب الشارح كتاب الهداية للامام أبى الحسن المرغينانى وحواشيهما للشيخ أكمل الدين والجلال الخبازى وشرح النقاية للثقى الشينى والمحيط للشمس الأتمة السرخسى وشرح الجامع الصغير لقاضيخان والبداية للكاسانى وشرح الكنتالزى لى وشرح المختار لابن ابى جهم وهذه غرر كتب المذهب فاقصرت عليها وأعرضت عن كتب المتأخرين الا ما احتاج النقل منها فى بعض المواضع وهو نادر ومن كتب سوى ذلك مما راجعت فيه لتخريج الأحاديث قد تقدم ذكرها فى ديباجة كتاب العلم والعمدة فى الغالب على تخريج أحاديث شرح الوجيز لابن الملقن وتلميذه الحافظ ابن حجر والمقاصد للحافظ السخاوى والمصنف لابی بكر بن أبى شيبة وشرح مشكل الآثار لابی جعفر الطحاوى والسنن الكبرى للبيهقى وغيرها مما تراه فى مواضعه ومن كتب اللغة ودواوين القناوى وغيرها كمعجم الشريعة للقفال وشرح التقريب للحافظ العراقى والمدخل لابن الحاج مما يدخل بالنسبة على هذا الكتاب فكثير واسمه غالباً فى مواضعه حيث يبنى عليه الحكم ولا يخفى أن الاطالة بالمذاهب أمر عسير جداً وكذا لمعرفة سائر وجوه المذهب فانها مع تزاراة فائدتها لاتعطى الامعرفة خلافاً فى المسئلة فاما كيفيته واطلاعه وتفصيله فلا فلذا لم أعرض للخلاف الا ما كان بين الامامين أبى حنيفة والشافعى رضى الله عنهما وهو أيضاً الاهم فالاهم منه واختلاف العلماء فى عظيم لا يمكن ضبطه الا فى كتاب مستقل وأحسن ما ألف فيه اختلاف العلماء لابن جرير الطبرى ولا بى جعفر الطحاوى ولا بى بكر الرازى وللامام أبى الحسن المكي الهرايسى وللوزرايين هبيرة والاشرف لابن المنذر وقد تيسر لى بحمد الله تعالى من كل ذلك أجزاء عدة مع نقص فى بعضها وقد نقلت منها فى مواضع من هذا الشرح كما ستراه وقد التزمت بحمد الله تعالى الوفاء لبيان مالوح اليه المصنف على قدر طاقتى وجهدى الذى هو أضعف ضئيف مع قصورى وجودى قريحى من انكاد الزمن الخفيف قائلاً وبالله حولى واعتصامى وقوتى * ومالى الاستر متجلاً ولا تنجب أبهى المطالع لهذا الشرح فان العلوم والمعارف مخ الهبة ومواهب قد يعطاها الصغير بعناية الملك القدير والمرجو من اخوان الصفا أهل المروءة والانصاف والوفاء النظر بعين الرضا والصفح عن عثرات تجمد المرتضى فالانسان من حيث هو هو محل القصور ومجبول على النسيان والجواد قد يكبو فى الميدان والله أسأل أن يمن على باتمامه واكمله بحسن نظامه وأن لا يجعل كدى فيه هدراً ونصباً بل يثيبني بفضله خير مكان مثوى ومنقلباً انه ولى كل احسان يفيض على من يشاء من عباده وهو المنان لاله غيره ولا خير الاخبره ثم انى قد افتتحت الكلام فى ذلك بمقدمة جعلت مدارها على عشرة فصول فتتزل منزلة الاصول وخاتمة فى سند المذهب وعلى الله المعتمد فى بلوغ التكميل وهو حسبنا ونعم الوكيل

* (الفصل الاول) فى بيان معنى الفقه ومتى يطلق على الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن يفق فأما الفقه فهو مصدر فقه الرجل بمعنى فقهى فان الهاء مبدلة من الهمزة ومعنى فقه الرجل غاص على استخراج معنى القول من قولهم فقأت عينه اذا بخصتها بخصا استخراجت به شحماتها فجاءت باطنها

ظاهراً بمعنى الفقه على هذا التأويل انه استخراج الغوامض والاطلاع على أسرار الكلم وأما أحد
 الفقيه في الاجوبة المكتبة للمحافظ ولي الدين العراقي قال قد ذكره الراجعي والنووي في الروضة في الوقف
 فقالا انما يصح الوقف على الفقهاء ويدخل فيه من حصل منه شيئاً وان قل وهذا مقتضاه صدق اسم
 الفقيه على من حصل من الفقه شيئاً وان قل وفيه نظر فان الفقهاء جمع فقيه وهو اسم فاعل من فقه
 يضم القاف اذا صار الفقه له سجية وذلك يقتضي انه لابد من تجرعه في الفقه وكثرة استحضاره ومعرفة
 للمآخذ حتى يهتدي الى تخرج ما لا يستحضر النقل فيه فانه لا يصير سجية له الا بذلك وهذا هو الموافق
 لكلام غيرهما من الاصحاب وذكر القاضي الحسين في تعليقه فيما اذا وقف على الفقهاء انه يعطى
 لمن حصل من الفقه شيئاً يهتدي به الى الباقي قال ويعرف بالعادة وقال في تعليقه الاخرى بصرف الى
 من يعرف في كل علم شيئاً فاما من تفقه شهراً أو شهرين فلا وكان مراده بالعلم النوع في الفقه ولذا عبر
 البغوي في التهذيب في الوصية بقوله صرف ان حصل من كل نوع وقال في التمهيد في باب الوصية انه
 يرجع فيه الى العادة وعبر في الوقف بقوله الى من حصل طرفاً وان لم يكن متبحراً فقد روى من حفظ
 أو بعين حديثاً عد فقيها ولكن كلام الاصوليين يقتضي اختصاص اسم الفقهاء بالمجتهدين فانهم
 عرفوا الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية وذكروا انهم
 احرزوا بقولهم التفصيلية عن العلم الحاصل للمقلد في المسائل الفقهية فانه لا يسمى فقيها بل تقليداً
 لانه أخذ من دليل اجبالي مطرد في كل مسألة وهو انه اقتناء به المفتي فهو حكم الله في حقه فذلك المفتي
 به حكم الله في حقه وأما الامام فهو الذي يقتدى به في صلح للاقتداء به في علم فهو امام في ذلك العلم
 قال الله تعالى واجعلنا للمتقين اماماً وقال تعالى وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وأما الصفات
 المعتبرة في المفتي فيعتبر فيه الاسلام والبلوغ والعدالة واليقظ وقوة الضبط ثم انه لا يخلو ما أن يكون مجتهداً
 أو مقلداً فاما المجتهد فيعتبر فيه أمور * أحدها العلم بكتاب الله تعالى ولا يشترط العلم بجميعه بل بما يتعلق
 بالاحكام ولا يشترط حفظه عن ظهر القلب * الثاني سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجتماع ما يتعلق
 منها بالاحكام ويشترط أن يعلم منها العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
 ومن السنة المتواتر والآحاد والمرسل والمتصل وحال الرواة جرحاً وتعديلاً الثالث آقاويل علماء الصحابة
 ومن بعدهم اجماعاً واختلافاً الرابع القياس فيعرف بجليه وخفيه ويميز الصحيح من الفاسد الخامس
 لسان العرب لغة واعراباً لان الشرع ورد بالعربية وهذه الجهة يعرف عجم اللفظ وخصوصه واطلاقه
 وتقييده واجاله وبيانه ولا يشترط التجرد في هذه العلوم بل تكفي معرفة جل منها وأما المقلد فهل
 يجوز له الفتوى أم لا ينبغي على أن موت المجتهد هل يخرج من أن يقلد ويؤخذ بقوله أم لا والمسئلة
 فيها وجهان أحدهما انه لا يخرج بل يجوز تقليده بعد موته فعلى هذا يجوز لمقلده الفتوى بمذهبه بعد
 موته لكن يشترط أن يكون عارفاً بمذهبه متبحراً فيه بحيث يستحضر أكثره ويعرف المظان ويطلع
 على المآخذ حتى يتمكن من تخرج ما لا يجده منصوصاً لامامه على قواعده وبحسب الراجعي في انه يستوى
 المتبحر وغيره وان العاصي اذا عرف حكم تلك المسئلة عن ذلك المجتهد فأخبر به وأخذ غيره به تقليداً
 للميت وجب أن يجوز على الصحيح واعترضه النووي في ذلك فقال هذا ضعيف أو باطل لانه اذا لم يكن
 متبحراً بما ظن مذهباً له لم يفتوا بمذهبه لقصور فهمه وقلة اطلاعه على مظان المسئلة واختلاف
 نصوص ذلك المجتهد والمتأخريها والراجح وغير ذلك لاسيما مذهب الشافعي رضي الله عنه لا يكاد يعرف
 ما به من الافراد لكثرة انتشاره واختلاف ناقله في النقل والترجيح فان فرض هذا في مسائل صارت
 كالمعلومة علماً قطعياً عن ذلك المذهب فهذا حس محتمل والله أعلم

* (الفصل الثاني) * الفقه في الدين هو الفقه الخمس المذكورة في حديث ابن عمر في الصحيحين بنى

الاسلام على خمس وذلك انها عبادة لله محضة وهي تكملة اسلام المؤمن وما يتفرع منها حاوية شاملة لما تقررت فيه المذاهب أصولا وفروعا فمن ذلك علم الخلاف بين الفقهاء فان معرفة مذاهبيهم بأدلتها فضل والاخذ بها سعة من الله عز وجل وما انتهت المذاهب اليه فان كلال منها اذا أخذها أحد ساغ له ذلك فان خرج من الخلاف بان يأخذ بالاحوط معتمداً ذلك في كل ما يمكنه الخروج من الخلاف فان ورد عليه ما لا يمكنه الخروج من الخلاف فيه ففي مثله اذا وقف المتبوع تبع الاكثر كان هو الاول فاما المجتهد فانه اذا ثبت عنده حق بمقتضى ما أدى اجتهاده اليه في مسألة فان فرضه هو ما أدى اليها اجتهاده على أن المجتهد اليوم لا يتصور لاجتهاده في هذه المسائل التي قد تحررت في المذاهب غرة لان الفقهاء المتقدمين قد فرغوا من ذلك فانوا بما بلغ الاقسام كلها ولا يؤدى اجتهاد المجتهد الى مثل مذهب واحد منهم فاما هذا الجدل الذي يقع من أهل المذاهب فانه أرفق ما يحمل الامر فيه بهم أن يخرج مخرج الاعادة والدروس ليكون الفقيه به معبداً محفوظه ودارساً ما يعلمه فاما اجتماع الجمع منهم متجادلين في مسألة مع أن كل واحد منهم لا يطمع في أن يرجع خصمه اليه ان ظهرت حجة ولا هو يرجع الى خصمه ان ظهرت حجة خصمه عليه ولا فيه عندهم فائدة ترجع الى مؤانسة ولا الى استجلاب المودة ولا الى نوطنة القلوب لمعى حق بل هو على الضد من ذلك ولا يمارى في انه محدث متجدد

(الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة للخلاف) قال الحافظ ابن رجب الحنبلي في شرح الاربعين اختلاف العلماء في المسائل التحليلية والتحريمية لاسباب منها انه قد يكون النص عليه حنيفياً ينقله الاقليل من الناس فلم يبلغ جميع حلة العلم ومنها أنه قد ينقل فيه نصان أحدهما بالتحليل والآخر بالتحريم فيبلغ طائفة أحد النصين دون الآخر فيتمسكون بما بلغهم أو يبلغ النصان معاً من لا يبلغه التاريخ فيقف لعدم معرفته بالناسخ ومنها ما ليس فيه نص صريح كأنما يؤخذ من عموم أو مفهوم أو قياس فتختلف افهام العلماء في هذا كثيراً ومنها ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف العلماء في حل الامر على الوجوب أو الندب وفي حل النهى على التحريم أو التنزيه واسباب الاختلاف أكثر مما ذكرنا قال وقد يقع الاشتباه في الحلال والحرام بالنسبة الى العلماء وغيرهم من وجه آخر وهو ان من الاشياء ما يعلم سبب حله وهو الملك المتيقن ومنه ما يعلم سبب تحريمه وهو ثبوت ملك الغير عليه فالاول لا نزول لباحته الا بيقين زوال الملك عنه اللهم الا في الابضاع عند من يقع الطلاق بالشك فيه كملك واذا غاب على الظن وقوعه كاستحقاق بن راهويه والثاني لا نزول لتحريمه الا بيقين العلم بانتقال الملك فيه وأما ما لا يعلم أصل ملك كإيجاده الانسان في بيته ولا يدري هولة أول غيره فهذا مشتببه ولا يحرم عليه تناوله لان الظاهر ان ما في بيته ملكه لثبوت يده عليه والورع اجتنابه ومن هذا أيضاً ما أصله الاباحة كطهارة الماء والثوب والارض اذا لم يتيقن زوال أصله بخور واستعماله وما أصله الحظر كالابضاع لحوم الحيوان ولا يحل الا بيقين حله من التذكية والعقد فان تردد في شيء من ذلك لظهور سبب آخر يرجع الى الاصل فبني عليه فما أصله الحرمة على التحريم ورجع فيما أصله الحل فلا ينجس الماء والثوب والارض بمجرد ظن النجاسة وكذلك البدن اذا تحقق طهارته وشك هل انتقضت بالحدث عند جهور العلماء خلافاً لما لك وجه الله اذا لم يكن قد دخل في الصلاة فان وجد سبب قوي يغلب معه على الظن نجاسة ما أصله الطهارة فهذا محل اشتباه في العلماء من رخص فيه أخذاً بالأصل ومنهم من كرهه تنزيهاً ومنهم من حرمه اذا قوى ظن النجاسة وترجع هذه المسائل وشبهها الى قاعدة تعارض الاصل والظاهر فان الاصل الطهارة والظاهر النجاسة وقد تعارضت الأدلة في ذلك وكل من القائلين بالطهارة والنجاسة استدلوا بدلائل من السنة قد بسطت في مواضعها قال وقد يقع الاشتباه في الحكم لكون الفرع متردداً بين أصول تختبئ به كتحريم الرجل زوجته فان هذا متردد بين تحريم الظاهر الذي ترفعه الكفارة الكبرى وبين الواحدة بانقضاء عدتها

الذي تباح معه الزوجة بدون زوج واصابة وبين تحريم الرجل عليه ما احله الله من الطعام والشراب الذي لا يحرمه وانما يوجب الكفارة الصغرى أو لا يوجب شيئاً على الاختلاف في ذلك فمن هنا كثرت الاختلاف في هذه المسئلة زمن الصحابة فمن بعدهم والله أعلم اهـ وألف الامام أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي كتاباً في معرفة الاسباب الموجبة للخلاف الواقع بين الأئمة في آرائهم قال فيه انه عرض ذلك لاهل ملتنا من ثمانية أوجه كل ضرب من الخلاف متولد منها ومنفرع عنها * الأول اشتراك الالفاظ والمعاني * الثاني الحقيقة والمجاز * الثالث الافراد والتركيب * الرابع الخصوص والعموم * الخامس الرواية والنقل * السادس الاجتهاد فيما لا نص فيه * السابع النسخ والمنسوخ * الثامن الاباحة والتوسيع ثم ذكر لكل نوع من هذه الانواع أمثلة تبين المقصود وها أنا اختصر لك خلاصة ما في ذلك الخطاب قال رحمه الله

(الباب الاول في الخلاف العارض من جهة اشتراك الالفاظ واحتمالها للتأويلات الكثيرة) * هذا الباب ينقسم ثلاثة أقسام أحدها اشتراك في موضوع اللفظة المفردة * والثاني اشتراك في أحوالها التي تعرض اليها من اعراب وغيره * والثالث اشتراك بوجه تركيب الالفاظ وبناء بعضها على بعض فالاشتراك العارض في موضوع اللفظة المفردة نوعان اشتراك بجمع معان مختلفة متضادة واشتراك بجمع معان غير مختلفة غير متضادة فالاول كالقرء ذهب الحجازيون من الفقهاء الى انه الطهر وذهب العراقيون الى انه الحيض ولكل منهما شاهد من الحديث واللغة وأما اللفظ المشترك الواقع على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الاوض فساد الآية ذهب قوم الى ان أو هذا التخيير فقالوا السلطان مخير في هذه العقوبات بان يفعل بقاطع السبيل أيم اشاء وهو قول الحسن وعطاء به قال مالك وذهب آخرون الى ان أو هذا للتفصيل والتبعض فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله وهو قول ابن مجاز وحجاج بن ارطاة عن ابن عباس وبه أخذ الشافعي وأبو حنيفة وأما الاشتراك العارض من قبل اختلاف الكامة دون موضوع فنقل قوله تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد قال قوم مضارة الكاتب ان يكتب ما لم يعمل عليه ومضارة الشهيد ان يشهد بخلاف الشهادة وقال آخرون مضارتهما ان يمنعا من استقلالهما ويكلفا الكتابة والشهادة في وقت يشق ذلك عليهما وانما أو جب هذا الاختلاف أن قوله تعالى ولا يضار يحتمل ان يكون تقديره ولا يضار بفتح الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد مفعولاً بجمالم بسم فاعلموا وهكذا كان يقرأ ابن مسعود باظهار التضعيف وفتح الراء ويحتمل ان يكون تقسده لا يضار بكسر الراء فيلزم على هذا ان يكون الكاتب والشهيد فاعلين وهكذا كان يقرأ ابن عمر باظهار التضعيف وكسر الراء وأما الاشتراك العارض من قبل تركيب الكلام وتناقض بعض الالفاظ على بعض فان منه ما يدل على معان مختلفة متضادة ومنه ما يدل على معان مختلفة غير متضادة فمن النوع الاول قوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في ينأى النساء التي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تسكوهن قال قوم معناه وترغبون في نكاحهن لما لهن وقال آخرون انما أراد وترغبون عن نكاحهن لئلا يمتن وقلة ما لهن ولكل من القولين شاهد في كلام العرب وله أمثلة كثيرة في القرآن وكلام العرب وأما التركيب الدال على معان مختلفة غير متضادة فكقوله تعالى وما قتلوه يقيناً فان قوما يرون الضمير في قتلوه عائداً الى المسيح عليه السلام وقوما يرونه عائداً الى العلم المذكور في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن فيجعلونه من قول العرب قتل الشيء علماً

(الباب الثاني في الخلاف العارض من جهة الحقيقة والمجاز) * اعلم ان المجاز ثلاثة أنواع نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من اعراب وغيره ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض ولكل منها أمثلة كثيرة وأما

العارضان فهما من قبل أحوالها فكقوله تعالى بل مكر الليل والنهار وإنما المراد بل مكرهم بالليل والنهار وتقول العرب نهارك صائم وليلك نائم وأما العارضان من طريق التركيب وبناء بعض الالفاظ على بعض فنحو الامر برد بصيغة الخبر وبالعكس والايجاب برد بصيغة النفي وبالعكس والمدح برد بصورة الذم وبالعكس والتقليل برد بصورة التكثير وبالعكس ونحو ذلك من أساليب الكلام التي لا يقف عليها الا من تحقق بعلم اللسان ولكل منها أمثلة ومن طريق المجاز العارض من طريق التركيب اي قاعهم ذوات المعاني على السبب ومرادهم السبب تارة وتارة توقعونها على المسبب وانما يفعلون هذا التعليق أحدهما بالآخر ولهما أمثلة

(الباب الثالث في الخلاف العارض من جهة الافراد والتركيب)

من ذلك ان الآية وبما وردت غير مستوفية الغرض المراد من التبعيد ووردت تمام الغرض في آية أخرى وكذلك الحديث فربما أخذ بعض الفقهاء بمفرد الآية أو بمفرد الحديث وبنى آخر قياسه على جهة التركيب بين الآيات المتفرقة والاحاديث المتعارضة وبناء بعضها على بعض بان يأخذ بمجموع آيتين أو بمجموع حديثين أو بمجموع آيات أو بمجموع أحاديث فيفضي الحال الى الاختلاف أو الى التناقض فربما أحل أحدهما ما يحرمه الآخر وبما أفضى الى اختلاف العقائد فقط أو الى الاختلاف في الاسباب فقط فركبوا القياسات وخالفهم آخرون فقرأوا الاخذ بظاهر الالفاظ فتشأ من ذلك نوع آخر في الخلاف وقد ترد الآية والحديث بلفظ مشترك يحتمل تأويلات كثيرة ثم ترد آية أخرى أو حديث آخر بتخصيص ذلك اللفظ المشترك وقصره على بعض تلك المعاني دون بعض

(الباب الرابع في الخلاف العارض من جهة العموم والخصوص)

هذا الباب نوعان أحدهما يعرض في موضوع اللفظة المفردة والثاني في التركيب * فالأول نحو قوله تعالى ان الانسان لني خسر وفي الحديث الكافر يأكل في سبعة امعاء وقد يأتي من هذا الباب في القرآن والحديث اشياء متفقة الجمع على عمومها أو على خصوصها وأشياء يقع فيها الخلاف في العموم الذي لم يختلف فيه قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم وقوله صلى الله عليه وسلم الزعيم غارم والبيئة على المدعي واليمين على المدعي عليه وفي الخصوص الذي لم يختلف فيه قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وقد يأتي في هذا الباب ما موضوعه في اللغة على العموم ثم تخصصه الشريعة كالمتعة

(الباب الخامس في الخلاف العارض من جهة الرواية)

اعلم انه تعرض للحديث على فتحيل معناه فربما أوهمت فيه معارضة بعضه ببعض وربما ولد فيه اشكالا يحوج العلماء الى طلب التأويل البعيد وهي ثمانية أولها فساد الاسناد والثانية من جهة نقل الحديث بالمعنى والثالثة من جهة الجهل بالاعراب والرابعة من جهة التصحيف والخامسة من جهة اسقاط شيء من الحديث لا يتم المعنى الابيه السادسة ان ينقل الحديث ويغفل نقل السبب الموجب له والسابعة ان يسمي الحديث ويفوته سماع بعضه والثامنة نقل الحديث من الصحف دون لقاء الشيوخ ولكل منها أمثلة

(الباب السادس في الخلاف العارض من قبل الاجتهاد والقياس)

وهو نوعان أحدهما الخلاف الواقع من المذكرين للقياس والمثبتين له والثاني خلاف يعرض بين أصحاب القياس في قياسهم كاختلاف الشافعية والحنفية والمالكية ونحوهم وهذا الباب شهير الذكر

(الباب السابع في الخلاف العارض من قبل النسخ)

وهو نوعان أحدهما خلاف يعرض بين من أنكر النسخ ومن أثبته وأثبتات النسخ هو الصحيح والثاني بين القائلين به وهو ثلاثة أقسام أحدها الخلاف في الاخبار هل يجوز فيها النسخ كما يجوز في الامر

والنهي أم لا والثاني اختلافهم هل يجوز أن تنسخ السنة القرآن أم لا والثالث اختلافهم في أشياء من القرآن والحديث فذهب بعضهم إلى أنها نسخت وبعضهم إلى أنها لم تنسخ
 * (الباب الثامن) * الخلاف العارض من جهة الإباحة والتوسيع كالخلاف الناس في الأذان والتكبير على الجنائز وتكبير التثنية ووجوب القراءة السبع ونحو ذلك فهذه أسباب الخلاف الواقع بين الأمة وقد اختصرت الكتاب على وجه جميل ينتفع به أهل التحصيل ولم أطل في ذكر الأمثلة التي أوردها لئلا تطول مقدمة هذا الكتاب والله أعلم بالصواب

* (الفصل الرابع) * الخلاف الواقع بين الناس في الأديان والمذاهب قال أبو القاسم الراغب في كتاب الذريعة جميع الاختلافات بين أهل الأديان والمذاهب على أربعة مراتب الأولى الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبين الخارجين عنها من الثنوية والذهرية وذلك في حدود العالم وفي الصانع تعالى وفي التوحيد والثانية الخلاف بين أهل الأديان النبوية وبعضهم مع بعض وذلك في الأنبياء كالخلاف المسلمين والنصارى واليهود والثالثة الاختلاف المختص في أهل الدين الواحد بعضهم مع بعض في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير كالخلاف في شيء من صفات الله تعالى وفي القدر وكالاختلاف المجسمة الرابعة الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كالخلاف الشافعية والحنفية فالاختلاف الأول يجري مجرى متنافيين في مسلكيهما كآخذ طريق المشرق وآخذ طريق المغرب أو آخذ طريق ناحية الشمال وآخذ طريق ناحية الجنوب والثاني يجري مجرى آخذ نحو المشرق وآخذ يمينه أو يسره فهو وإن كان أقرب من الأول فليس يخرج أحدهما أن يكون ضالا ضلالا بعيدا والثالث جار مجرى آخذ جهة واحدة ولكن أحدهما سالك المنهج والآخرون تارك المنهج وهذا التارك للمنهج ربما يبلغ وإن كان يطول عليه الطريق والرابع جار مجرى جماعة سلكوا منهجا واحدا لكن أخذ كل واحد شعبة غير شعبة الآخر وهذا هو الاختلاف المحمود لقوله صلى الله عليه وسلم الاختلاف في هذه الأمة رحمة للناس ونحوه نظير من قال كل مجتهد في الفروع مصيب ولا جمل الفرق الثلاث أمرنا أن نستعبد بالله ونتضرع إليه بقوله أهدنا الصراط المستقيم وقال وإن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم

* (الفصل الخامس) * في ذكر أشياء من أصل الفقه على طريقة المتقدمين أعلم أن الفقه يشتمل على واجب ومندوب إليه ومباح ومحظور ومكروه فالواجب ما تناول تاركه الوعيد والمندوب إليه ما فعله فضل ولاثم في تركه والمباح ما أطلق للعبد والمحظور المحرم والمكروه ما تركه فضل وفي الكلام حقيقة وفيه المجاز والأمريضة تقتضي الوجوب والفرض هو الواجب عند الشافعي رضي الله عنه وعند أبي حنيفة وأحمد رضي الله عنهم الواجب لازم والفرض الزم والتعميم في أقل الجمع فصاعدا فإذا عرف بالالف واللام فهو تعميم نحو المسلمين وكذلك إن كان بصيغة الواحد إن كان للجنس نحو قوله تعالى إن الإنسان لني خسر ولا يعم شيء من أفعال النبي صلى الله عليه وسلم إلا بدليل والتخصيص تعيين البعض دون الكل والنطق إذا ورد على سبب تعلق به كيف وقع والنسخ الرفع ولا يجوز إلا على ما يتناول تكليف الخلق ويجوز نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ولا ينسخان بالاجماع ولا بالقياس وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم شرع وكذلك أقراره والصحابة كلهم عدول والذين اتبعوهم بإحسان ولا يجوز رواية الحديث بالمعنى إلا عند البعض للعالم دون غيره ويرجع الخبر على الخبر بفضل روايته واجماع المسلمين من المجتهدين حجة في الشرع وقول الصحابة مقدم على القياس والقياس محل الفرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما ويختص به في جميع الأحكام الشرعية وقد سماه الفقهاء قياسا على قياس دلالة وقياسا شبهة ويشتمل القياس على أربعة أشياء على الأصل والفرع والعلة والحكم والاستحسان

عند أبي حنيفة أصل والتقليد قبول القول من غير دليل وذلك سائغ للعالم ولا يجوز في أصل الدين ولا فيما نقل نقلا عاما كعدد الصلوات والعالم لا يسوغ له التقليد وحكي عن أحمد جوازه والمجتهد من عرف طرق الاحكام من الكتاب والسنة وموارد الكلام ومصادره ومجازه وحقيقته وعامه وخاصة وناسخه ومنسوخه ومطلعه ومقبده ومفسره وبجمله ودليله ومن أصول العربية ما يوضح له المعاني واجماع السلف وخلافهم وعرف القياس وما يجوز تعليله من الاصول مما لا يجوز وما يعلل به وما لا ترتيب الادلة وتقديم اولها ووجوه الترجيح وكان ثقة ما مرنا قد عرف بالاحتياط في الدين فاذا اجتمعت هذه الشروط في انسان ساع له الاجتهاد والحق في أصول الدين في جهة واحدة والفروع كذلك الا أن الحرج موضوع عن المجتهد المخطئ فيها بل له اجر واحد في الخطأ وفي الاصابة أجران والقولان من الفقيه في مسئلة واحدة اشعار منه بدين منعه أن يجتم حتى يعلم فيكون لمن بعده الاجتهاد فيها فاما اذا تقدم تاريخ أحد القولين فالعمل على الآخر فهذه أصول الفقه على طريق الاقتضاب

(الفصل السادس) قال أبو العباس أحمد بن أحمد بن عيسى الشهير بزروق في شرح قواعد العقائد للمصنف العلم اما أن يكون معقولا كالحساب فبرهانه في نفسه واما أن يكون منقولا كاللغة والحديث فهو موقوف على أمانة صاحبه واما أن يكون مركبا منهما كالفقه والتصوف فيغلب شائبة النقل فيه فيشترط فيه العلم والعدالة كما قيل ان هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم فوجب معرفة من يؤخذ عنه بأوصافه المعتمدة في ذلك ومن ظهرت مرواثة علما ودينا لا يحتاج الى تعريف به لكنه كمال فيه والامام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي مصنف هذا الكتاب رحمه الله تعالى من هذا النوع حتى يلقب بحجة الاسلام وسيف السنة وهو في الفقه وأصوله وأصول الدين حجة اجما وفي التصوف شهد له الشيخ أبو الحسن الشاذلي رضي الله عنه بالصدقية العظمى وقد قيد وكتب وألف في علوم ٧ ثمانية نحو من سبعين تأليفا مر ذكرها في شرح خطبة كتاب العلم أكبرها تأليفا وأكثرها نفعا هذا الكتاب المسمى بالاحياء قيل كتبه في ألف يوم وكان يختم مع كتبه كل يوم ختمين فنفع الله به الخاص والعام وكان اماما مبرزا من أصحاب الوجوه والتراجع في مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه وكتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز تدل على غزارة علمه في فقه المذهب واتساع نظره وفهمه وأما ما أورده في هذا الكتاب فهو خلاصة كتبه الثلاثة مع زيادة واختيارات في بعض الوجوه مع كمال الاختصار حتى قيل لو عدت كتب مذهب الشافعي لاستخرج المذهب من الاحياء

(الفصل السابع) في بيان أن الشافعية الآن وقبل الآن عبال على كتبه اعلم انه رحمه الله تعالى ألف في المذهب كتابه البسيط أحاط فيه بمذهب الشافعي رضي الله عنه ثم اختصره فسماه الوسيط ثم اختصره فسماه الوجيز وقد تلقت الامة هذه الكتب الثلاثة بالقبول والاقبال على مدارستها وشرح ألفاظها والعمل بما فيها وسمى هذه الاسماء اقتداء بابي الحسن الواحدي فانه سمي تفاسيره الثلاثة كذلك وقد تقدمت الإشارة اليه في مقدمة كتاب العلم فأما البسيط فقد اختصر فيه كتاب شيخه امام الحرمين نهاية المطلب في دراسة المذهب وزاد عليه في المسائل والفروع وأما الوسيط فشرحه تلميذه محمد بن يحيى الخبوشاني في ثلاثين مجلدا وسماه المحيط وابن الرفعة في ستين مجلدا وسماه المطلب والنجم القموني وسماه البحر المحيط ثم لخصه وسماه جواهر البحر وجعفر بن يحيى التزمتي ومحمد بن عبد الحاكم وأبو الفتح الجبلي والعز المدلجي وابن أبي الدم وابن الاستاذ الحلبي وأبو الفضل القزويني ويحيى بن أبي الخير اليميني وغيرهم وأما الوجيز فشرحه الفخر الرازي والسراج الأرموي وأبو حامد الاربلي وأبو حامد الجابري وأبو القاسم الرافعي شرحين الكبير والصغير واختصر النووي شرحه الكبير وسماه الروضة فاتتقلت رغبات العلماء اليه فشرحوه واختصروه وحشوه وصار مدار المذهب عليه ومن

اختصره الشرف ابن المقرئ البيني وسماه الروض وعليه مدار الشافعية باليمن ٧ وشيخ الاسلام زكريا وسماه كذلك الروض وعليه مدار الشافعية بمصر ومن كتب الشافعية المحرر لابي القاسم الرافي آورد فيه خلاصة ما في كتب الغزالي الثلاثة وقد شرحه الشهاب الخصفي والتاج الاصطهاني والعلاء الباجي واختصره الامام النووي وسماه المنهاج فانتقلت رغبات الطالبين اليه فشرحه التقي الدبيكي والشمس القاياتي والشهاب الاذري وسماه القوت والمجد النكوي وابن الملقن ثلاثة شروح والشهاب الافقهسي والجمال الاسنوي والنور الاردبيلي والسراج البلقيني والشرف الغزي والجلال النصيبي والحافظ السيوطي والشمس السارديني وشيخ الاسلام زكريا والكمال الدميري والبدر بن قاضي شعبة وابن قاضي عمالون وابوالفتح المراغي وغيرهم ومن اختصره شيخ الاسلام زكريا وسماه المنهج ومن شرح المنهاج ايضا الشهاب الرملي والخطيب الشربيني وابن حجر المكي وعلى هذه الاربعة أعني المنهج وشرح الرملي والشربيني وابن حجر مدار المذهب ففي مصر وأقطارها على كتاب الرملي وفي الحرمين واليمن على كتاب ابن حجر ومن جمع بين شرح الرافي والروضة البدر الزركشي وسماه الخادم وعلق عليه السيوطي وسماه تحصيل الخادم ومن علق على الروضة الجال الاسنوي وسماه المهمات وهو كتاب جليل القدر خدمه العلماء منهم الشريف عز الدين الحسيني وسماه تمة المهمات ومنهم الشهاب الافقهسي وسماه التعقبات ومنهم الحافظ العراقي وسماه مهمات المهمات ومنهم الشهاب الاذري ومنهم السراج البلقيني وسماه معرفة الملل ومنهم السراج البيني المعروف بالفتي وسماه تلخيص المهمات واختصره آخرون منهم أحمد بن موسى الوكيل والشرف الغزي والشهاب الغزي والتقي الحصني وابن قاضي شعبة وآخرون وقد ظهر بما تقدم أن اعتماد المدرسين الآن على كتب شيخ الاسلام زكريا ومدارها على كتب الامامين الرافي والنووي ومدارها على كتب الامام أبي حامد الغزالي فهو امام المذهب والشافعي الثاني رحمه الله تعالى وقدس سره

(الفصل الثامن) في معرفة اصطلاح هذه الكتب وهو أمر مهم اذ به يقع الفهم والتفهيم وبه يتصور التعلم والتعليم وفيه ما يخص وما يعم ومن اهم المهمات معرفة ألفاظ يستعملونها في الاختيار والترجيح لبعض الاقوال والوجوه اصطلاحا فلا بد من التعرض لها ليكون الناظر على بصيرة وتلك الالفاظ هي قول الائمة الاصح والاطهر والصحيح والظاهر والاقبس والاشبه والاقرب والاشهر والمتشابه والاحوط والارجح والراجح وقولهم ظاهر المذهب أو المذهب كذا ورجح بالبناء للمفعول ورجح المعبرون والجديد ونحن نفسر هذه الالفاظ تعريفا وتميلا على ما أورد التاج الاصطهاني في كشف تعليل المحرر قال الاصح أعلى مرتبة من الكل ومقابله الصحيح فالاصح ما قوى صحته أصلا وجامعا أو واحدا منهما من القولين أو الوجهين أو الاقوال أو الوجوه كقول الرافي في المحرر المستعمل اذا بلغ قلنين فأصح الوجهين انه يعود طهورا قياسا على الماء النجس والثاني لا يعود قياسا على الماء ورد فالقياس الثاني صحيح والاول أصح للمجانسة والجلاء وعروض ما يخرج عن حقيقته والامام أبو حامد الغزالي عبر عنه في كتبه بأقرب الوجهين لقوة قياسه أصلا وجامعا ولانه أقيس بأصل المذهب ثم الاظهر أعلى من الصحيح والظاهر وهو ما قوى ظهور أصله وعلته أو واحد منهما كذلك ومقابله الظاهر كقول الرافي في المحرر اذا شبه ماء و بول وماء ورد لم يجتهد على أظهر الوجهين فالقول بعدم الاجتهاد أظهر أصلا وعله لعدم اعتضاد كل واحد بأصل ظاهر وكون الاجتهاد اتباع ظن ناشئ من دليل وأماره عند عروض ما على أصل أحد الشئين أو وصفه والقول بالاجتهاد ظاهر علة بناء على وجود الامارة في الكل وكلماته غير بالتراب المطروح فالظاهر انه مطهر لان التراب أحد الطهورين اذا لم يكن مقويا لم يكن مضعفا والشارع قد اعتبر تقويته كافي التعفير وجعله غير مطهر قياسا على الزعفران من حيث ان كل واحد منهما

مستغنى عنه طاهر لكن ليس مثل الأول ويقع كل من الاطهر والاصح موضع الآخر لقرب معناهما في كلام الاثمة والصحيح ماصح أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك من القولين أو الأقوال أو الوجهين أو الوجوه ومقابله الفاسد كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في باب التيميم فان لم يكن عليه سائر غسل الصحيح والصحيح انه يتيمم لمكان الجراح لبقاء الحدث فالحق بغسل الصحيح من غير تيميم وبرعاية الترتيب بين غسل الصحيح والتيميم فاسد لوجه له بل اللازم أحد الأمرين غسل الصحيح والتيميم للجراحة أو الاكتفاء بالتيميم والترتيب بين عضوين لأعضو واحد والظاهر هو ما طهر أصلاً وعلة أو واحداً منهما كذلك ومقابله الخفي كلاً أو بعضاً كقول الرافعي في المحرر في آنية الذهب والفضة الظاهر لا يجوز اتخاذه قياساً على آلات الملاهي وهذا قياس ظاهر وأما كونه لا يحرم اتخاذه كما في الوجه الثاني فخفي فان علته جمع المال المتفرق وحفظه وكون جمع المال وحفظه سبباً لحل حرام أمر خفي غير مناسب للحكم واستعمال كل من الظاهر والصحيح مقام الآخر تساهل وإن كان كل واحد منهما يقرب معنى الآخر لكن استعمالهما مقام الاطهر والاصح خطأ لا يليق بالمحصلين والاقيس ما قوى قياسه أصلاً وجامعاً أو واحداً منهما كذلك وبهذا المعنى قد يستعمل في موضع الاطهر والاصح إذا كان الوجهان أو القولان متقاسمين كما أسرنا إليه قريباً في مسألة المستعمل إذا بلغ قلتي من تعبير المصنف وقد يستعمل بمعنى الاقيس بكلام الشافعي أو بمسائل الباب كقول الرافعي في المحرر في باب السلم والاقيس تجوز في المصبوغ بعد التيميم والوجه الآخر لا يجوز لجهل مقدار الصبغ واختلاف الغرض به فالذي أقرب قياساً إلى كلام الاصحاب في الباب هو الوجه الأول لكون الثاني مردوداً بأنه لو صح لماصح في المنسوج بعد الصبغ لوجود العلتين فيه وبهذا المعنى يستعمل موضع الاشبه ويقابله الشبه لان الاشبه ما قوى شبهه بكلام الشافعي أو بكلام أكثر اصحابه أو معظمهم وليس المراد انه قياس شبه أو قياس علة المشابهة كقول الرافعي في المحرر في الاواني والاشبه انه لا فرق بين أن يكون الضربة في محل الشرب والاستعمال أو غيره أراد الاشبه بكلام الشافعي وفي تعجيل الزكاة قال والاشبه اعتبار قيمة يوم القبض أراد الاشبه بكلام الاصحاب وأصل المذهب والارجح ما راج جانباً أصلاً وعلة على مقابله وهو الراجح كما يقال في ثمن ما باعه التاضي من مال المفلس إذا خرج مستحقاً لاضرار المشتري مع الغرماء أو يتقدم عليهم فيه قولان أو جهمهما التقدم على مصالح الجحر من أحر الكمال والدلال وغيرهما والمضاربة قياساً على سائر الديون لانه دين تعلق بذمته لكن قياس التقدم أرجح لانه معقول المعنى اذ عدمه يؤدي إلى عدم الرغبة في شراء متاعه فيؤدي إلى اضرار كثير ومقابله الراجح ثم الترجيح ان كان قوياً يصح استعمال الاصح مقامه واستعمال الصحيح مقام الراجح وإن لم يكن في الغاية فيصح ايتناع الاطهر والظاهر مقامهما والاحوط ما يلوح إلى علة أقوى كما إذا كان القولان أو الوجهان قوين معنى واحدة أو قياساً لكن في أحد الجانبين تلويح إلى نص من الشارع أو تعميم نص رعاية لذلك يقول والاحوط كقول الرافعي في المحرر في تزويج الامة إذا كان تحت حرة لا تصلح للاستمتاع الاحوط المنع لعدم قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طويلاً لان كلاماً من الجانبين اعتبره جماعة من معظم الاصحاب من الفريقين ويصح استعمال الاصح والارجح مكانه لاقتضاء مقام كل قوة والاقتضاء أقوى اعتباره وهذا أدنى درجة من الذي تقدم فيريد بالاقرب الاقرب بالاعتبار أو بأصل المذهب أو بكلام أكثر العلماء كقول الرافعي في المحرر في الوصية بجميع التطوع وإن أطلق فأقرب الوجهين انه يحج من الميقات لانه الاقرب إلى الاعتبار كما في الفرض فان الاصل في الاطلاق الحمل على أقل الدرجات والثاني من بلده اذهى الغالب في النهوض والتجهز للحج ولا شك ان هذا بعيد اذ قد يكون البلد بعيداً كما في أقصى الشرق أو الغرب فيؤدي إلى مشقة وارتكاب محظورات كثيرة ويجوز استعمال الراجح مقامه وكذا استعمال الصحيح ان كان الوجه

الاخر فاسدا أو مقدوحا والاشهر مقابلة المشهور وهو ما قوى اعتبار كونه في المذهب واشتهر انه منه
كقوله في مسألة الميزاب وان سقط الكل فالواجب نصفه على الاشهر أى من الوجهين أو القولين توزيعا
على ما حصل من مباح مطلق ومباح بشرط سلامة العاقبة والثاني يوزع على ما في الداخل والخارج
فيجب قسما الخارج ثم بعد ذلك فالاعتبار اما بالوزن عند بعض وبالمساحة عند بعض آخر والثاني
مشهور من المذهب لكن الاول أشهر اعتبارا في المذهب ويجوز استعمال الاظهر مقامه عند ظهور
علمه كفي الصورة المذكورة وقولهم في المذهب أو الظاهر من المذهب أو المذهب الظاهر فعنه النص
والظاهر من النص أو النص الظاهر فالاول لا يلزم أن يكون في مقابلة شئ والثاني والثالث يكون في
مقابلتهما اما نص خفي أو فاسد أو وجه قوى أو فاسد كقوله في سجود السهو اذا لم يسجد الامام فظاهر
المذهب أى ظاهر النص أن المأموم يسجد لان سجوده لامرين لسهو الامام ومتابعته للمتابعه فقط
ومذهب البويطي والمزني انه لا يسجد لانه يسجد لمتابعه الامام فقط وهذا ضعيف جدا بل قريب من
الفاسد واذا كان الجانبان متساويين علة أو قياسا يقول رجح بالبناء للمفعول واذا كان ترجح جانب
التصحيح ضعيفا ينسب الفعل الى الفاعل الظاهر صريحا فيقول رجح المرحون وقد يستعمل ينبغي
و يراد به الوجوب وقد يراد به الندب والادب والجواز ولا ينبغي في مقام الحرمة والكراهية ولفظ
الاحتياط للجواب وللندب وقال الرافعي في شرح الوجيز في باب التيمم قولهم في المسئلتين قولان بالنقل
والتخريج معناه اذا ورد نصان عن صاحب المذهب مختلفان في صورتين متشابهتين ولم يظهر بينهما ما يصلح
فارقا فالاصحاب يخرجون نصه في كل صورة من الصورتين في الصورة الاخرى لاشتراكهما في المعنى
فحصل في كل واحدة من الصورتين قولان منصوص ومخرج المنصوص في هذه هو المخرج في تلك
والمنصوص في تلك هو المخرج في هذه فيقولون فهما قولان بالنقل والتخريج أى نقل المنصوص من
هذه الصورة الى تلك الصورة ومخرجها وكذلك بالعكس ويجوز أن يراد بالنقل الرواية ويكون المعنى
في كل واحد من الصورتين قول منقول أى مروى عنه وآخر مخرج ثم الغالب في مثل ذلك عدم
اطباق الاصحاب على هذا التصرف بل ينقسمون الى فريقين منهم من يقول به ومنهم من يأبى
ويستخرج فارقا بين الصورتين بسند اليه افتراق النصين اه قال النووي في مقدمة شرح المذهب وفي
الروضة في القضاء والاصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي لانه رحمه الله روجع فيه ذكر فارقاه وقال
النووي في المنهاج وحيث أقول الجديد فالقديم خلافة أو القديم أوفى قول قديم فالجديد خلافة قال الخطيب
الشرييني في شرحه الجديد ما قاله الشافعي بمصر تصنيفا أو افتاء ورواه البويطي والمزني والربيع المرادي
وحمله و بنس بن عبد الأعلى وعبد الله بن الزبير الجدي وابن عبد الحكم وغيرهم والثلاثة الاول
هم الذين تصدوا لذلك وقاموا به والباقيون نقلت عنهم أشياء محصورة على تفاوت بينهم والقديم ما قاله
بالعراق تصنيفا وهو الحجة أو أفتى به ورواه جماعة أشهرهم الامام أحمد والزعفراني والكرابيبي وأبو نور
وقد رجح الشافعي عنه وقال لا أجعل في حل من رواه عني وقال الامام لا يحمل على القديم من المذهب وقال
الماوردي في أثناء كتاب الصداق غير الشافعي جميع كتبه القديمة في الجديد الا الصداق فانه ضرب على
مواضع منه وزاد مواضع اما ما وجد بين مصر والعراق فالمتأخر جديد والمتقدم قديم واذا كان في المسئلة
قولان قديم وجديد فالجديد هو المعحول به الا في مسائل يسيرة نحو السبعة عشر أفتى فيها بالقديم قال
بعضهم وقد تنبغ ما أفتى فيه بالقديم فوجد منصوصا عليه في الجديد أيضا وان كان فيها قولان جديديان
فالعمل بالآخرهما فان لم يعمل فبما رجحه الشافعي فان قالهما في وقت واحد ثم عمل بأحدهما كان
ابطالا لا آخر عند المزني وقال غيره لا يكون ابطالا بل ترجيحا وهذا أولى وانفق ذلك للشافعي في نحو ست
عشرة مسئلة وان لم يعلم هل قالهما معا أو مرتبا لزم البحث عن أرجحهما بشرط الاهلية فان أشكل توقف

فيه ونبه في شرح المذهب هنا على شيئين أحدهما أن اقتناء الاصحاب بالقديم في بعض المسائل محمول على أن اجتهادهم أداهم إلى القديم لظهور دليله ولا يلزم من ذلك نسبه إلى الشافعي قال وحينئذ فن ليس أهلا للتخريج يتعين عليه العمل والفتوى بالجديد ومن كان أهلا للتخريج والاجتهاد فالمذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتوى به مبينا ان هذا رأيه وان مذهب الشافعي كذا وكذا قال وهذا كما في قديم لم يعضده حديث صحيح لا معارض له فان اعتضد بدليل فهو مذهب الشافعي فقد صح انه قال اذا صح الحديث فهو مذهبي الثاني ان قولهم القديم مرجوع عنه وليس بمذهب الشافعي محمله في قديم نص في الجديد على خلافه أما قديم لم يتعرض في الجديد لما وافقه ولا لما يخالفه فانه مذهبه والله أعلم

(الفصل التاسع) * في ذكر اصحاب التخريج والوجوه من المفتين وتفاوت درجاتهم باختلاف الاعصار وقد تقدم شيء من ذلك في الفصل الاول من هذه الفصول العشرة وبقي منه ما تشد الحاجة اليه فن ذلك ما نقل الشهاب أحمد بن محمد الهائم الشافعي في كتابه زهرة النفوس نقلا عن ابن الصلاح ما حاصله المفتون قسمان مستقل وغيره والثاني هو المنسوب إلى أئمة المذاهب المتبوعة وله أربعة أحوال احداها أن لا يكون مقالا لامامه لا في المذهب ولا في دليله لا تصافه بصفة المستقل وانما ينسب اليه لسبب طريقته في الاجتهاد ودعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقا لا يستقيم ولا يلائم المعلوم من حالهم أحوال أكثرهم ثم فتوى المفتي في هذه الحالة كفتوى المستقل في العمل بها والاعتداد بها في الاجماع والخلاف قال الاذرى وهذا شيء قد انطوى من زمان الحالة الثانية أن يكون مقيدا في مذهب امامه مستقلا بتقرير أصوله بالدليل غير انه لا يتجاوز في أدلته أصول امامه وقواعده ولا يعرض عن شوب تقليده لا خلاصه ببعض أدوات المستقل وهذه صفات اصحاب الوجوه وعلمها كان أكثر الأئمة والاصحاب الحالة الثالثة أن لا يبلغ رتبة اصحاب الوجوه لكنه فقيه النفس حافظا مذهب امامه عارف بأدلته قائم بتقرير ما يصور ويحرم ويقرر ويهمل وزين وبرج لكن قصر عن أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب أو الارتياض في الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها وهذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة الذين رتبوا المذهب وحرروا وصفوا من تصانيف فيها معظم اشتغال الناس اليوم ولم يلحقوا الذين قبلهم في التخريج الحالة الرابعة أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسه فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتقرير المجتهدين فيه وما لا يجده منقولان وجد في المنقول معناه بحيث يدرك بكبير فكرانه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وهكذا ما يعلم اندراجهم تحت ضابط عهد في المذهب وما ليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه قال وينبغي أن يكتفى في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها بكون المعظم على ذهنه ويمكن لدرايته من الوقوف على الباقي على قريب فهذه أصناف المفتين قال ابن الهائم وليت ابن الصلاح اثبت حالة خامسة على طريق الرخصة بحسبهم أهل هذا العصر وقصور قواهم عن بلوغ هذه الرابعة والافلات كاد تجد مفتيا بالشرط الذي اعتبره في المرتبة الرابعة اه قلت وهذا التقسيم الذي لابن الصلاح بنى على ذلك ابن الكمال من أئمتنا المتأخرين فذكر الحالات الاربعة للمفتي المنسوب وليس من مبتكراته كما يزعمه بعض اصحابنا **(تنبيه) *** قال التقي السبكي في أجوبة المسائل الحلبية وأما من سئل عن مذهب الشافعي وجيب مصرحا باضافته إلى مذهب الشافعي ولم يعلم ذلك منصوصا للشافعي ولا يخرج جامن منصوصاته فلا يجوز ذلك لاحد بل اختلفوا فيما هو مخرج هل يجوز نسبه إلى الشافعي أولا واختيار الشيخ أبي اسحق انه لا ينسب اليه وهذا في القول المخرج وأما الوجه فلا يجوز نسبه باختلاف نعم انه مقتضى مذهب الشافعي أو من مذهبه بمعنى انه من قول اهل مذهبه والمفتي يفتي به اذا ترجع عنه لانه من قواعد الشافعي ولا ينبغي أن يقال قال الشافعي الا ما وجد منصوصا له وان يكون قاله به اصحابه أو أكثرهم اما

ما كان منصوحا وقد خرج عنه أصحابه أما بتأويل أو غيره فلا ينبغي أن يقال انه مذهب الشافعي لان
تجنب الاصحابه يدل على ريبه في نسبه اليه وما اتفقوا عليه ولم يعلم هل هو منصوص له أم لا يسوغ
اتباعهم فيه ويسهل نسبه اليه لان الظاهر من اتفاقهم انه قال به اه
* (الفصل العاشر) * في ذكر بعض اصطلاحات لفقهائنا الحنفية ينبغي التفتن لها وبيان ذلك أن
المسائل المذكورة في كتب أصحابنا على ثلاثة أصناف الصنف الاول ما روى عن متقدمي علماء المذهب
كأبي حنيفة وصاحبيه وزفر بن الهذيل والحسن بن زياد في الروايات الظاهرة عنهم وهي ما في كتب
الاصول والمراد منها المبسوط وشرحها الثلاثة لشمس الأئمة الحلواني وشيخ الاسلام خواهرزاده ولفخر
الاسلام البردوي ويعبر عنها بظاهر الرواية والصنف الثاني ما روى عنهم بروايات غير ظاهرة فكأنوا در
والامالي وتعرف بالجرجانيات والهارونيات والكسائيات والرقيات وهي مسائل جمعها محمد بن الحسن
فما كان في دولة هرون الرشيد تعرف بالهارونيات وما أملاها في الرقة وهي من مدن ديار بكر حين كان
قاضيا بها تعرف بالرقيات وما استملها منه تلميذه عمرو بن شعيب الكسائي تعرف بالكسائيات وكلها
منسوبة الى محمد بن الحسن وما عداها تسمى غير ظاهر الرواية منها كتاب المجرد للحسن بن زياد ومنها
رواية ابن سماعة والمعلّى وغيرهم وهي روايات مفردة ورويت عنهم وتسمى أيضا بالنوادر والصنف الثالث
مسائل لم ترو عنهم في ظاهر الرواية ولا في غير ظاهر الرواية فاضطر المتأخرون واجتهدوا فيها مثل
محمد بن سلمة ومحمد بن مقاتل ونضر بن يحيى وأبي سعيد الاسكاف وأبي القاسم الصفار وأبي جعفر
الهندواني وأضرابهم وأول من جمعها في كتاب الامام أبو الليث السمرقندي جمعها في كتاب النوازل
والعيون ثم جمعها الصدر الشهيد في واقعات الامام الناطقي وفتاوى أهل سمرقند فترجم عما في النوازل
بياب النون وعما في العيون بياب العين وعما في الواقعات بياب الواو وعما في فتاوى أهل سمرقند بياب
السين وعما في فتاوى أبي بكر محمد بن الفضل بياب الباء وهي المراد بالفتاوى حينما وقع في الخلاصة وهذا
الصنف من المسائل انما تعرف بالفتاوى لان جمعها وقع بالفتاوى بخلاف الاولين فان غالبها بطريق الفرض
والوضع والمتأخرون من ائمتنا لم يميزوا في فتاوىهم وجوامعهم بين هذه الاصناف بل أوردوها مختلطة الا
صاحب المحيط السرخسي فانه ميزها فأورد مسائل الاصل وأولام النوادر ومنها المتنقي ثم الفتاوى بمهذه
العبارة وهو وضع حسن وأغلب المتون تختصر القدوري والكثير والوافي وغيرهما مخصوصة بالصنف
الاول أعني مسائل ظاهر الرواية الانادر من النوادر والفتاوى بخلاف الفتاوى والجوامع مثل فتاوى
فاضلخان والخلاصة فانها تشمل جميع الاصناف لكن الغالب فيها الصنف الاخر والله تعالى أعلم (خاتمة)
في ذكر سلسلة التفقه لأصحاب الشافعي رضي الله عنه أذكرها مني الى المصنف وغيره ثم منهم الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهذا كما قال النووي من المطالبات المهمات التي ينبغي للمتفقه والفقيه معرفتها ويقع
بهم ما جهلها فان شيوخه في العلم آباء في الدين ووصلة بينه وبين رب العالمين وكيف لا يقع جهل الانساب
والوصلة بهم مع انه مأمور بالدعاء لهم والثناء عليهم فاعلم ان لهم في سند المذهب طريقتين احدهما
طريقة الخراسانيين وتعرف أيضا بطريقة المراوزة وهما عبارتان عندهم عن شيء واحد والخراسانيون
نصف المذهب وانما عبروا بالمراوزة عن الخراسانيين جميعا لان أكثرهم من مرو وما والاها والثانية طريقة
العراقيين ونما قدمت طريقة الخراسانيين لكونها من طريقة المصنف فأقول اعلم أن مشايخنا الذين
انتهت اليهم رئاسة المذهب في عصرنا بالجامع الأزهر عمرة الله تعالى الى يوم القيامة الذين تبركوا بلقائهم
واستفدنا من قوائدهم وجلسنا بين أيديهم طبقتان الأولى فيها ثلاثة أولهم شيخ الشيوخ علي الاطلاق
وقدوتهم في تحرير المذهب والمقدم عليهم بالسن والفضل والاستحقاق الشهاب أحمد بن عبد الفتاح بن
يوسف المجبري المالوي والثاني رفيقه في الشيوخ صاحب التمكن والرسوخ الشهاب أحمد بن الحسن بن

عبد الكريم بن محمد بن يوسف الخالدي والثالث شيخ الجامع الامام الجامع المانع شرف الدين عبد الله بن محمد بن عامر بن شرف الدين الشراوى قدس الله أسرارهم والطبقة الثانية أيضا فيها ثلاثة الاول شيخ الشيوخ القطب نجم الدين أبو المكارم محمد بن سالم بن أحمد الحنفي والثاني الشيخ أبو المعالي الحسن بن علي ابن محمد المنطوي والثالث المحقق عيسى بن أحمد الزبيرى قدس الله أرواحهم وهؤلاء الثلاثة تفقهوا على الثلاثة الاولين وعاصروهم وشاركوهم في بعض شيوخهم فهؤلاء ستة على هذا الترتيب فتفقه الاول والثاني على جماعة من شيوخ المذهب منصور المنوفى وورثوا الطوخى امام الازهر والشهاب أحمد بن محمد بن عطية الخليفي وعبد ربه بن أحمد الديوبى والشمس محمد بن منصور الاطفيحي والشهاب أحمد بن الفقيه والشيخ عبد الرؤف بن محمد البشيشى وقد تفقه المنوفى والطوخى والخليفي والديوبى على الامام نور الدين أبي الضياء على بن علي الشبراملسى وتفقه الاطفيحي على الامام الحافظ شمس الدين محمد بن العلاء البابلي وتفقه ابن الفقيه على الشمس محمد بن محمد الشرنبالي وتفقه عبد الرؤف على قريه الشهاب أحمد ابن عبد اللطيف البشيشى حيث تد وتفه شيخنا الثالث والرابع أيضا على الشهاب الخليفي وهو أيضا على الشمس محمد بن داود بن سليمان العناني هو والشبراملسى تفقهوا على النور على بن ابراهيم بن علي بن عمر الحلبي صاحب السيرة ح وتفقه شيخنا الخامس والثالث أيضا على منصور المنوفى وهو أيضا على الشهاب البشيشى وأحمد بن أحمد بن أحمد السندوبى والشمس الشرنبالي وتفقه الخليفي أيضا على الجبال منصور بن عبد الرزاق الطوخى والشهاب البشيشى وهما والشرنبالي أيضا على أبي العزائم سلطان بن أحمد بن سلامه المزاحى ح وتفقه البابلي والشبراملسى أيضا والمزاحى على النور على بن يحيى الزياى ح وتفقه البابلي والشبراملسى أيضا على كل من الشهاب أحمد بن خليل السبكى والشيخ عبد الرؤف المناوى شارح الجامع الصغير وسليمان بن عبد الدائم البابلي وسالم بن حسن الشبشيرى وعبد الله بن عبد الرحمن الدنوشرى هم والنور الحلبي تفقهوا على الامام نجم الدين محمد بن أحمد الغيطى وبعض هؤلاء تفقه على الشمس محمد بن أحمد بن أحمد بن حمزة الرملى وبعضهم تفقه على الخطيب الشربيني وبعضهم على يوسف بن زكريا ح وتفقه الزياى على الشهاب عميرة البرلسى والشهاب أحمد بن محمد بن حجر المسكى والشهاب أحمد بن صالح البلقينى والشهاب أحمد بن أحمد بن حمزة الرملى وهم جميعا تفقهوا على شيخ الاسلام زكريا بن محمد الانصارى وعلى الجلال محمد بن أحمد الحلبي وعلى الجلال عبد الرحمن بن عمر بن رسلان البلقينى ح وتفقه يوسف بن زكريا أيضا على الحافظين الشمس أبي الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوى والجلال بن أبي الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطى وهم تفقهوا وشيخ الاسلام أيضا على الامام علم الدين صالح بن عمر البلقينى وتفقه شيخ الاسلام والسخاوى أيضا على الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلانى وتفقه شيخ الاسلام وحده على الشمس محمد بن علي القاياتى هو والحافظ بن حجر وصالح البلقينى والجلال البلقينى تفقهوا على شيخ الاسلام سراج الدين عمر بن رسلان البلقينى وهو تفقه على السراج أبي حفص عمر بن محمد بن الكتنافى تزيل دمشق وهو تفقه على الشيخ تاج الدين عبد الرحمن بن ابراهيم الفزارى الشهير بابن الفركا ح وتفقه السراج البلقينى أيضا على الشيخ صلاح الدين أبي سعيد خليل بن كيكادى الملائى وهو على ابن الفركا ح وهو تفقه على الامام أبي محمد العزيمى بن عبد السلام السلمى وهو تفقه على الامام نضر الدين أبي منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسن بن عساكر الدمشقى وهو تفقه على القطب أبي المعالي مسعود بن محمد بن مسعود التيسابورى ح وتفقه الحافظ ابن حجر أيضا على الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي وهو تفقه على كل من الجبال عبد الرحيم بن الحسين الاسنوى صاحب المهمات والحافظ تقي الدين أبي الحسن على بن عبد الكافي السبكى شارح المنهاج وأبي الحسن على بن ابراهيم بن داود بن سلمان العطار الدمشقى فالاسنوى والسبكى

تفقه على الامام نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة صاحب المطالب ح وتفقه السراج البلقيني أيضا على
الامام شمس الدين محمد بن أحمد بن عدلان هو ابن الرفعة تفقه على ظهير الدين جعفر بن يحيى الترمذى
وتفقه ابن عدلان أيضا على الوجيه عبد الوهاب البهنسى هو الترمذى تفقه على أبي الحسن علي بن هبة
الله ابن بنت الجيزى وتفقه ابن عدلان أيضا على العماد أبي القاسم عبد الرحمن بن عبد العلى بن السكرى
مدرس التاج والوجوه السبع هو ابن بنت الجيزى تفقه على محمد بن محمود الطوسى ح وأما أبو الحسن
العطاش شيخ العراق فتفقه على محرم المذهب الامام محيى الدين يحيى بن شرف النووى وهو تفقه على الجلال
أبي الحسن سلا بن الحسن الاربلى وهو تفقه على محمد بن محمد صاحب الشامل الصغير وهو تفقه على النجم
عبد الغفار بن عبد الكريم القزوينى صاحب الحاوى وهو تفقه على محرم المذهب الامام أبي القاسم عبد
الكريم بن محمد الرافعى واذا أطلق لفظ الشيخين فانما يعنى هو والنووى هو والطوسى تفقه على الامام
أبي بكر محمد بن الفضل وهو تفقه على الامام أبي عبد الله محمد بن يحيى بن أبي منصور النيسابورى الشهيد شارح
الوسيط وهو تفقه على الامام أبي الطاهر أحمد بن محمد الخوافى وعلى الامام حجة الاسلام أبي حامد محمد بن محمد
ابن محمد الغزالى الطوسى مؤلف هذا الكتاب ح وتفقه النووى أيضا على أبي ابراهيم اسحق بن أحمد
ابن عثمان المغربى وأبي محمد عبد الرحمن بن نوح بن محمد بن ابراهيم بن موسى المقدسى وأبي حفص عمر بن
أسعد بن أبي غالب الاربلى وهم مع التاج الفزارى أيضا تفقهوا على الامام أبي عمر عثمان بن عبد الرحمن
الشهير بابن الصلاح وهو على والده صلاح الدين عبد الرحمن بن عثمان وهو على أبي القاسم بن البرزى
الجززى وتفقه سلا أيضا على الامام أبي بكر المصاهفى وهو على ابن البرزى وهو على أبي الحسن علي بن محمد
ابن على الهراسى الشهير بالكيكا تفقه هو والخوافى والامام الغزالى على امام الحرمين أبي المعالى عبد الملك
وهو على والده ركن الاسلام أبي محمد عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف الجوينى وهو على امام طريقة
خراسان الامام أبي بكر عبد الله بن أحمد القفال المروزي وهو تفقه على الامام ابن زيد محمد بن أحمد
ابن عبد الله بن محمد المروزي ح وأما طريقة العراقيين فبالسند المتقدم الى ابن الصلاح وهو على والده هو
وابن بنت الجيزى تفقه أيضا على أبي سعيد عبد الله بن محمد بن هبة الله بن على بن أبي عصرون الموصلى وهو
تفقه على القاضى أبي على الحسن الفارقى وهو على الامام أبي اسحق ابراهيم بن على الفيرى وزابادى الشهير
بالشيرازى ح وتفقه ابن بنت الجيزى أيضا على البرهان العراقى وهو على أبي الحسن البغدادى وهو على
فخر الاسلام الشاشى وهو والفارقى أيضا تفقهوا على أبي نصر عبد السيد بن محمد بن الصباغ صاحب العدة
هو وأبو اسحق الشيرازى تفقهوا على القاضى أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبرى وتفقه صاحب العدة
أيضا على القاضى ابي على الحسين بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي بكر القفال بالسند المتقدم فى الطريقة
الخراسانية (تنبيه) قال النووى فى التهذيب اعلم انه متى أطلق القاضى فى كتب متأخرى الخراسانيين
كالنهاية والتهذيب وكتب الغزالى ونحوها فالمراد القاضى حسين هذا صاحب النعامة ومتى أطلق
القاضى فى كتب متوسطى العراقيين فالمراد القاضى أبو حامد المروزي ومتى أطلق فى كتب الاصول
لاصحابها فالمراد القاضى أبو بكر الباقلانى المالكى فى الفروع ومتى أطلق فى كتب المعرفة أو فى كتب
أصحابنا الاصوليين حكاية عن المعتزلة فالمراد القاضى الجبائى اه وتفقه القاضى أبو الطيب على الامام
أبي الحسن محمد بن على بن سهل الماسرجسى ح وتفقه البرهان العراقى أيضا على القاضى مجلى بن جبيع
صاحب الخاثر وهو على سلطان المقدسى وهو على الشيخ أبي الفتح نصر المقدسى الزاهد وهو على الشيخ
أبي الفتح سليم بن أيوب الرازى وهو والقاضى أبو الطيب أيضا على الامام أبي حامد الاسفراينى وهو تفقه
على الامام أبي القاسم عبد العزيز الداركى هو والماسرجسى وأبو زيد المروزي فى سند الخراسانيين تفقهوا
على أبي اسحق ابراهيم بن محمد المروزي وهو تفقه على أبي العباس أحمد بن عمر بن سريج الملقب بالماز

الاشهب وهو على الامام أبي القاسم عثمان بن سعيد الانطاقي ح. وتفقه والد امام الحرمين أيضا على
الامام أبي الطيب سهل بن محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن موسى بن عيسى بن ابراهيم الصعلوكي العجلي
وهو على أبيه أبي سهل محمد بن سليمان وهو على امام الاثمة أبي بكر محمد بن اسحق بن خزيمة السلمي
النيسابوري هو والانطاقي تذهبا على الامامين الكبير بن أبي محمد الربيع بن سليمان بن عبد الجبار بن
كامل المرادي وأبي ابراهيم اسمعيل بن يحيى الزني وحيث أطلق في كتب المذهب الربيع فالمراد به المرادي
واذا أرادوا الجيزي قيدوا وليس للجيزي ذكر في كتب المذهب الا في موضع واحد في كتاب المذهب في
دباغ جاد الميتة وفي شهادات الروضة وهما تفقه على امام الاثمة وسراج هذه الامة أبي عبد الله محمد بن ادريس
الشافعي امام المذهب رضي الله عنه وعن أحبه وهو تفقه على جماعات منهم أبو عبد الله مالك بن أنس امام
المدينة ومنهم أبو محمد سفيان بن عيينة الهلالي ومنهم أبو خالد مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة وامام أهلها
فأما مالك تفقه على ربيعة بن أبي عبد الرحمن الرأي ونافع مولى بن عمر وتفقه ربيعة على أنس بن مالك
وتفقه نافع على موله عبد الله بن عمر بن الخطاب وأما سفيان تفقه على عمرو بن دينار وهو على ابن عمر وابن
عباس وامام مسلم الزنجي تفقه على أبي الوليد عبد الملك بن عبد العزيز بن أبي حريج وهو على أبي محمد عطاء
ابن أبي رباح وهو على عبد الله بن عباس وهو على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب وأمير المؤمنين علي بن أبي
طالب وزيد بن ثابت وآخرين وهم وابن عمر وابن عباس أيضا وأنس بن مالك أخذوا عن سيد المرسلين
وخاتم النبيين وقائد الغر المحجلين أبي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم صفوة قريش العالمين صلى
الله عليه وسلم وشرف وكرم ومجد وعظم وعلى آله وصحبه وعترته وتابعيه كلما ذكره اذا كرون وغفل
عن ذكره الغافلون فهذا مختصر السلسلة ومعلوم ان كل واحد من هؤلاء المذكورين أخذ عن
جماعة بل جماعات لكن أردت الاختصار في السياق لئلا يملأ طاهره واقتصرت على ذكر بعض شيوخ كل
واحد من المشاهير وكنت أجعلهم وأشهرهم ولو أردت الاستقصاء بذكر مجموع ما عندي في أسانيدهم
وغريب سياقاتهم لطال المطال وآل الامر الى اللال وهذه خاتمة الفصول العشرة وبها تم ديباجة
الكتاب ثم نشرع بعون الله تعالى في حل كلام المصنف والله أسأل أن يمن على بالتمامه واكمله بحسن
نظامه بمنه وكرمه وانعامه وهو ولي الاحسان لاله غيره ولا خير الاخيره وحسبنا الله ونعم الوكيل

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله الذي تلافى بعباده
فتعبد لهم بالنظافة وافاض
على قلوبهم تركية
لسرائرهم أنواره والطفاه

(بسم الله الرحمن الرحيم) في تعقيب التسمية بالتحديد اقتداء بأسلوب الكتاب المجيد وعملا
بما شاع بل وقع عليه الاجماع وامتنال بحديثي الابتداء والكلام على الجملتين طويل الذيل قد ألغت فيها
رسائل ووسائل ليس هذا محل ذكره (الذي تلافى بعباده) أي ترفق بهم وهو من لطف الشيء كقرب
الطاعة وأصل اللطف الرفق (فتعبد لهم بالنظافة) أي جعلهم ينقادون ويخضعون له بالنظافة يقال هذا
أمر تعبدى وهو من العبادة وهي فعل المكاف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ويقال تعبد الرجل اذا
تنسك وتعبد دعاه الى الطاعة والنظافة النقاء من الوسخ والذنس وقد نظف ككرم فهو نظيف ويتعبدى
بالتضعيف والمعنى ان دعاء الله لعباده وأمرهم بانقيادهم له بالانقاد من سائر الاوساخ والادرات من غاية
رفق الله تعالى بهم وكمال لطفه واحسانه بهم والنظافة كما تكون بنقطة الظاهر كذلك تطاق على تنقية
الباطن وكل منهما مراد هنا (واقاض) أي أجرى واسال من الفيض وهو سيلان الماعو به سمي ثم مصر
بالفيض وقاض كل سائل جرى وقاض الخير كثر وقاض واقاض يستعملان لازمين وليكن هنا متعد
(على قلوبهم) أي قلوب أولئك العباد الذين اختارهم من الازل وتعبد لهم بالطهارة والنظافة في كل عمل
(تركية) أي صلاحا أو تنمية (لسرائرهم) جمع سريرة وهي خاطر النفس وماتسره أي تسكته (أنواره)
والطافه) المراد بالانوار هنا هي الواردات الالهية التي تطرد الكون عن القلب والالطاف جمع اللطف
والمراد به الرفق ويعبر عنه بما يقع عنده صلاح العبد آخره أي انما أفاض تلك الانوار الزكية والالطاف

الخفية على قلوبهم لنصفوا أسرارهم وتنو سرائرهم ويكمل لهم التطهير المعنوي بمحض فضله تعالى وافاضته ولا يكون الفيض والافاضة الا من الحق (وأعد) أي هباً (لظواهرهم) هو مقابل سرائرهم جمع الظاهر وهو ما يظهر للعين من الانسان من جوارحه الظاهرة (تطهيرها) أي لاجل تطهيرها من الادران والادساخ (الماء المخصوص بالرقعة والطفافة) والرقعة كالدفقة لكن الدقة ثقالة اعتبار بمراعاة جوانب الشيء والرقعة اعتباراً بعمقه فمضى كانت في جسم يضادها الصفاقة ويقال ماء رقيق اذا كان جاريًا سبيلًا والطفافة ضد الكثافة والماء قد خص بهذين الوصفين وهو أول ظاهر للعين من أسباح الخلق وهو جسم رقيق لطيف شفاف يبرد غلة العطش به حياة كل نام (والصلاة) هكذا في سائر نسخ الكتاب الاقتصار عليه دون السلام والكلام فيه تقدم في أول كتاب العلم ويوجد في بعض النسخ والصلاة والسلام (على محمد المستغرق) أي المستوعب (بنور الهدى) أي بنور هدايته وارشاده (أطراف العالم وأكفافه) الاطراف والاكتاف جمع طرف وكنف بالتحريك فيها أي الجوانب والعالم كل ما سوى الله من الموجودات أي نور ارشاده وهدايته استوعب أطراف العالم فلم يبق شيئاً الا وحصله وفيه اشارة الى عموم تبليغه صلى الله عليه وسلم الى الثقلين ويحتمل أنه أشار به الى سائر العوالم الحسية والمعنوية فكلمهم يستمدون من أنواره (وعلى آله الطيبين الطاهرين) هم أقارب الاولون والطيب راجع الى ذواتهم والطهارة الى صفاتهم أي الطيبين الذوات الطاهرين الصفات ولم يذكر الاصحاب هنا ككتفاء بالآل لان في آلهم من له حجة وفي أصحابه من له قرابة (صلاة تحميننا) من الحماية أي تحررنا وتحتفظنا (بركته يوم القيامة) هو يوم القيامة سمي لما فيه من الخوف الشديد والمعنى تحميننا بركة الصلاة عليه صلى الله عليه وسلم من أهوال يوم القيامة وقد وردت أخبار صحاح وحسان في ان المصلي عليه ينجو من أهوال يوم القيامة (وتنصب جنة) بالضم أي ستر (بيننا وبين كل آفة) أي كل مصيبة وشدة وقد ظهر لك مما سلف ان المصنف ضمن خطبته الاشارة الى بعض مقاصد الكتاب من تعبد ونظافة وافاضة واعداد والظواهر والماء بوصفه والاطراف والظاهرين ونصب الجنة التي يستعملها المستحجي رعاية لبراعة الاستهلال وعند التأمل يظهر في كلامه من لطائف الاسرار غير ما ذكرنا (أما بعد فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم بنى الدين على النظافة) تقدم الكلام عليه في كتاب العلم (وقال صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلاة الطهور) وتحررهما التكبير وتحليلهما التسليم قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث علي قال الترمذي هذا أصح شيء في الباب وأحسن اه قلت وكذلك رواه أحمد في مسنده وأخرج أحمد أيضاً والبيهقي من حديث جابر بلفظ مفتاح الجنة الصلاة ومفتاح الطهور وقال النووي في التهذيب الطهور بالفتح ما يتطهر به وبالضم اسم الفعل هذه هي اللغة المشهورة وفي أخرى بالفتح فيها واقتصر عليه جماعات من كبار أئمة اللغة وحكى صاحب مطالع الانوار الضم فيها وهو غريب شاذ اه وقال ابن الاثير في تفسير قوله عليه السلام لا يقبل الله صلاة بغير طهور هو بالضم للتطهر وبالفتح الماء الذي يتطهر به وقال سيوطي الطهور بالفتح يقع على الماء والمصدر معاً قال فعلى هذا يجوز أن يكون الحديث بفتح الطاء وبضمها والمراد بها التطهر والماء الطهور بالفتح هو الذي رفع الحدث ويزيل النجس لان فعولاً من أبنية المبالغة فكأنه تنهى في الطهارة (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز في حق أهل قباء (فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين) كان هؤلاء الطائفة من الانصار اذا استنجوا أتبعوا الحجارة بالماء فأثنى الله تعالى عليهم بذلك وسأني الكلام عليه فريما طهور وطهورا وطهور بمعنى واحد (وقال صلى الله عليه وسلم الطهور نصف الايمان) قال العراقي أخرجه الترمذي من حديث رجل من بني سليم وقال حسن رواه مسلم من حديث أبي مالك الاشعري بلفظ شطر اه قلت وحديث أبي مالك الاشعري رواه أيضاً أحمد والترمذي ولفظهم الطهور شطر الايمان والحمد لله تعالى الميزان وسبحان الله والحمد لله تعالى

واعدلظواهرهم تطهيرا
لها الماء المخصوص بالرقعة
واللطفافة وصلى الله على
النبي محمد المستغرق بنور
الهدى أطراف العالم
واكتافه وعلى آله الطيبين
الطاهرين صلاة تحميننا
بركته يوم القيامة وتنصب
جنة بيننا وبين كل آفة أما
(بعد) فقد قال النبي صلى
الله عليه وسلم بنى الدين على
النظافة وقال صلى الله عليه
وسلم مفتاح الصلاة الطهور
وقال تعالى فيه رجال يحبون
ان يتطهروا والله يحب
المطهرين وقال النبي صلى
الله عليه وسلم الطهور
نصف الايمان

أوتلأ ما بين السماء والارض والصلاة نور والصدقة برهان والصبر ضياء والقرآن حجة لك أو عليك كل
الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها وأخرج الألباني في السنة أخبرنا محمد بن أحمد بن القاسم
أخبرنا اسمعيل بن محمد حدثنا أحمد بن منصور حدثنا عبد الرزاق حدثنا سفیان عن أبي اسحق عن أبي ليلى
السكندی عن حجر بن عدي وروى أي ابن أخ له خرج من الخلاء فقال ناواني تلك الصبيغة من السكوة فقرأها
فقال حدثنا علي بن أبي طالب الطاهور نصف الايمان قلت هكذا أوردته ولم يصرح برفعه وإنما أوردته
مستدلا على قبول الايمان الزيادة والنقص والتبعض (وقال الله تعالى) في كتابه العزيز (ما يريد الله
ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم) قال صاحب القاموس في كتاب البصائر الطاهرة ضربان
جسمانية ونفسانية وحمل علمهما أكثر الآيات اه والخرج الكافة والمشقة ويحتمل قوله تعالى ليطهركم
أي ليهديكم كفى قوله تعالى أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم أي أن يهديهم ومن الآيات التي فيها
تطهير النفس قوله تعالى أن طهر ابني لطائفين والعالكفين والركع السجود قال الزجاج معناه طهرا
من تعليق الاصنام عليه وقال غيره المراد به الحث على تطهير القلب لدخول السكينة فيه المذكورة
في قوله هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين وقال الازهرى طهر ابني من المعاصي والافعال المحرمة
وقوله تعالى يتلو صحفا مطهرة أي من الادناس والباطل وقوله تعالى ان الله يحب التوابين ويجب المتطهرين
يعنى به تطهير النفس وقوله تعالى ومطهر من الذين كفروا أي منزله أن تفعل بفعلهم وقيل في قوله
تعالى لا عسى الا المطهرون يعنى به تطهير النفس أي لا يبلغ حقائق معرفته الا من طهر نفسه من درن
الفساد والجهالات والمخالفات (فتفطن ذوو البصائر) أي تنبه ذوو المعارف والقلوب المنورة بنور اليقين
(بهذه الطواهر) من الآيات والاختبار (ان أهم الامور) هو (تطهير السرائر) أي البواطن من
درن المخالفات ودرن الشهوات (اذ يبعد) كل البعد (أن يكون) المعنى (المراد بقوله) صلى الله عليه
وسلم وفي نسخة من قوله (الطاهور نصف الايمان) من حديث علي أو شطر الايمان كما هو في رواية مسلم
هو (عمارة الظاهر) من جسد الانسان (بالتنظيف) والانتقاء (بافاضة الماء) الكثير وصبه (وتخريب
الباطن) أي تركه خرابا بلامعة (وابقائه مشحونا) مما لوأ (بالاخبث والافذار) الاخبث جمع
خبث محرقة الخمس والافذار جمع قدر محرقة الوسخ وقد تطلق الافذار والابخث بمعنى (هيات
هيات) كلمة بعد وفيه لغات استوفيتها في شرح القاموس أي بعد ذلك كيف يكون كذلك (والطهارة
لها أربع مراتب) وهي لغة النظافة حسية أو معنوية وشرعا صفة حكيمية فوجب أي تصحح لوصفها
صحة الصلاة أو فيه أو معه وعرفت أيضا بأنها صفة حكيمية فوجب لمن قامت به رفع حدث أو إزالة خبث
أو استباحة كل مفتقر الى طهر في البدنية وكونها لها أربع مراتب أو أقل أو أكثر نظرا الى الاستعمال
الغوي (الاولى تطهير الظاهر) أي الاعضاء الظاهرة (عن الاحداث) برفعها (والاخبث) بازالتها
(والفضلات) بالتحريل جمع فضلة بفتح فسكون هي ما تنفضل عن الانسان بالنظام والحلق والاستعداد
والتنوير والاختتان وهي مهارة عامة لمسلمين (المرتبة الثانية تطهير الجوارح) وهي الاعضاء الخارجة
تشبهها الجوارح الطير لانها تخرج أو تكسب ويقال لها الكسب أيضا (عن الجرائم والآثام) الجرائم
جمع جريمة وهي اكتساب الآثم وقال الراغب أصل الجرم القطع يقال جرم الثمر عن الشجر اذا قطعه ثم استعير
ذلك لكل اكتساب مكروه ولا يكاد يقال في عامة كلامهم للكسب المحمود والآثام جمع اثم وهي الافعال
المبثثة عن الثواب وقال الراغب الآثم أعم من العدوان وهي طهارة خواص المسلمين (المرتبة الثالثة
تطهير القاب عن الاخلاق المذمومة) التي ذمها الشارع كالخجل والكبر والعجب والتضع وكفر النعمة
والبطر والغل والغش وغيرها مما سبأ في ذكرها المصنف (والذائل) أي الاتصال الرذيلة أي الرديئة
(المحقونة) أي المبغوضة عند الله تعالى والمقت أشد الغضب وهي طهارة خواص المؤمنين من العباد

قال الله تعالى ما يريد الله
ليجعل عليكم في الدين من
حرج ولكن يريد ليطهركم
فتفطن ذوو البصائر بهذه
الطواهر ان أهم الامور
تطهير السرائر اذ يبعد ان
يكون المراد بقوله صلى الله
عليه وسلم الطاهور نصف
الايمان عمارة الظاهر
بالتنظيف بافاضة الماء
وتخريب الباطن وابقائه
مشحونا بالاخبث والافذار
هيات هيات والطهارة
لها أربع مراتب (المرتبة
الاولى) تطهير الظاهر
عن الاحداث وعن
الابخث والفضلات
(المرتبة الثانية) تطهير
الجوارح عن الجرائم
والآثام (المرتبة الثالثة)
تطهير القلب عن الاخلاق
المذمومة والرذائل المحقونة

(المرتبة الرابعة) تطهير

السر عما سوى الله تعالى وهي طهارة الانبياء صلوات الله عليهم والصدّيقين والطهارة في كل رتبة نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى في عمل السر أن ينكشف له جلال الله تعالى وعظمته وان تحل معرفة الله تعالى بالحقيقة في السر ما لم يتحل ماسوى الله تعالى عنه وذلك قال الله عز وجل قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون لانهما لا يحتملان في قلب وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه وأما عمل القلب فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق الحمودة والعقائد المشروعة ولن يتصف بها ما لم ينظف عن نقائصها من العقائد الفاسدة والذائل الممقوتة فتطهير أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فكان الطهور شرط الإيمان بهذا المعنى وكذلك تطهير الجوارح عن المناهي أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني فتطهيره أحد الشطرين وهو الشطر الاول وعمارته بالطاعات الشطار الثاني فهذه مقامات الإيمان ولكل مقام طبقه ونال العبد

الصالحين (المرتبة الرابعة تطهير السر) وهو باطن القلب (عما سوى الله تعالى) بحيث لا يخطر فيه خاطر غير الله تعالى (وهي طهارة الانبياء) صلوات الله عليهم فانهم دائماً في مشاهدة الحق لا ينظرون الى سوى الله تعالى (و) كذلك طهارة (الصدّيقين) ومقام الصديقية تحت مقام النبوة وبذلك قوله تعالى من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين فالمرتبة الاولى للصالحين وهي أول درجة الولاية والثانية للصالحين المؤمنين وهي الدرجة الثانية والثالثة درجة الشهداء وهي فوق الثانية والرابعة درجة الانبياء والصدّيقين على طريقة التدلي ولا يظن الظان ان هذه المراتب والدرجات سهلة هيبات لا يصل السالك الى أول درجة الولاية الا بعد قطع غاوارز ومهالك ومنهم من يموت وهو في أول الطريق ولكن العناية الالهية اذا ساعدت فقل فيها ما شئت ثم قال المصنف (والطهارة في كل رتبة) من الرتب المذكورة (نصف العمل الذي فيها فان الغاية القصوى) تأنيث الاقصى وهي التي ما بعد ها غاية (في عمل السر) الذي هو باطن القلب (أن ينكشف له جلال الله وعظمته) وكبرياؤه بحيث يغمر له فلا يرى الا هو ولا يسمع الا هو والجلال هنا التناهي في عظم القدر وخص به تعالى قتياراً ذوا الجلال ولم يستعمل في غيره والعظمة تقرب من الجلال (ولن تحل معرفة الله سبحانه بالحقيقة في السر) حاولوا تحقيقاً (ما لم يتحل ماسوى الله عز وجل عنه) ومتى انكشفت سجات الجلال ارتفعت خطرات السوى واحترقت (ولذلك قال الله تعالى) مخاطباً لحبيبه صلى الله عليه وسلم (قل) يا (الله ثم ذرهم) أي اتركهم هذا الاسم لكمال دلالة على الذات الاحدية كان حضرة الاسماء كلها فمن عرف الله عرف كل شيء ولا يعرف الله من فاته معرفة شيء من الاشياء لان حكم الواحد من الاسماء حكم الكل في الدلالة على العلم بالله وفي قوله ثم ذرهم اشارة الى التخلي عن السوى بعد انكشاف صفة الجلال والعظمة وسمى احتجابهم عن هذا المقام خوضاً فقال في خوضهم يلعبون (لانهما) أي معرفة الحق والركون الى السوى ضدان (لا يحتملان في قلب) مؤمن قطفلاً من سره (و) يدل عليه قوله تعالى (ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه) فالقلب ليس له الاوجه واحدة وقد تقدم تفسير هذه الآية في كتاب العلم (وأما عمل القلب) الذي هو تطهيره عن الاخلاق الذميمة (فالغاية القصوى عمارته بالاخلاق الحمودة) التي أثبت الله عليها في كتابه من الحمد والرضا والتسليم والشكر والصبر والحياء والخوف والخشية واليقين وغير ذلك مما سبأني بيانها للمصنف (والعقائد المشروعة) أي الثابتة بالشرع المتلقاة بالسمع المصونة عن الزيغ والزلل فعقد القلب على مثلها بما يعمر القلب بالانوار الالهية والتجليات الكشفية (ولن يتصف بها) أي بتلك الاخلاق والعقائد (ما لم ينظف) ويتطهر (من نقائصها) وأضدادها (من العقائد الفاسدة) الزائغة عن طريق الحق وأهله (والذائل المذمومة فتطهيره) الذي هو التخلي بعد التخلي (أحد الشطرين وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني) فالشطر جزء الماهية منه قوامها والشرط خارج عنها يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته (فكان الطهور شرط الإيمان) الذي أخرجه مسلم وغيره (بهذا المعنى) فكان ماهية الإيمان عبارة عن شطرين أحدهما التصديق الباطن والثاني تطهير الباطن ولن يحصل التصديق بالحقيقة في الباطن ما لم يكن بطهارته قابلاً لحلوله فيه وهو ملحظ غريب (وكذلك) الكلام في (تطهير الجوارح عن المناهي) والكف عنها (أحد الشطرين) وهو الشطر الاول الذي هو شرط في الثاني (وعمارتها بالطاعات) المقربة لرب الارباب هو (الشطر الثاني) فالاول الذي جعل شطراً أولاً بمنزلة الشرط في الثاني في توقفه عليه فتأمل ولم يذكر للرتبة الاولى غاية لظهوره فان تطهير الظاهر شطراً وعمارته بالعبادات المفروضة شطراً ولا يتم ادائها الا بالاول فصار الشطر الاول شرطاً في الثاني (وهذه مقامات الإيمان) تتفاوت بتفاوت المتصفيين به وخلاصته ان الخاتمة نصف الإيمان والتخلة نصف الايقان وبهما كمال العرفان (ولكل مقام) منها (طبعة) علياً وطبعة سفلى وطبعة وسطى (ولن ينال العبد)

الطبقة العالية الا ان يجاوز الطبقة السفلة فلا يصل الى طهارة السر عن الصفات المذمومة وعمارته بالمحمودة فلم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالخلق المحمود ولن يصل الى ذلك من لم يفرغ من طهارة الجوارح عن المناهي وعمارتها بالطاعات وكلما عز المطالب وشرف صعب مسلكه وطال طريقه وكثرت عقباته فلا تظن أن هذا الامر يدرك بالمسنى وينال بالهوينى نعم من عمت بصيرته عن تفاوت هذه الطبقات لم يفهم من مراتب الطهارة التى هى الالدرجة الاخيرة التى هى كالتقسمة الاخيرة الظاهرة بالاضافة الى اللب المطلوب فصارى عن فيها ويستقصى في مجاريها ويستوعب جميع أوقاته في الاستحمام وغسل الثياب وتنظيف الظاهر وطلب المياه الجارية العذبة طنائمه بحكم الوسوسة وتخيل العقل أن الطهارة المطلوبة الشريفة هى هذه فقط وجهالة بسيرة الاولين واستغراقهم جميع الهم والفكر في تطهير القلب وتساهلهم في أمر الظاهر حتى ان عمر رضى الله عنه مع علو منصبه توضعاً من ماء في حرة نصرانية

السالك في طريقه (الطبقة العالية) منهما (الآن يجاوز) بهمته الجاذبة وقوته الماسكة الطبقة الوسطى ثم يستقر فيها ريثما يتمكن من الانصباع بها وتجري عليه أحكامها ولن ينالها الا ان يجاوز (الطبقة السفلة) بعد التمكن فيها وجريان أحكامها عليه (فلا يصل الى) مقام (طهارة السر عن الصفات المذمومة) والتخلية عنها (عمارته بالمحمودة) منها (من لم يفرغ من طهارة القلب عن الخلق المذموم وعمارته بالمحمود) على قدر المجهود (وان يصل الى ذلك من لم يفرغ عن طهارة الجوارح) الظاهرة (عن المناهي) الفاجرة (وعمارتها بالطاعات) الواجبة المختلفة من القيام والقراءة والركوع والسجود والوقوف (وكلما عز المطالب) وفي نسخة المطلوب (وشرف) مقامه (صعب مسلكه) على السالكين (وطال طريقه) على الناهجين (وكثرت عقباته) على الراحلين (والعقبة) محركة هى الثنية بين الجبلين يصعب ارتقاؤها (فلا تظن) أيها السالك في طريق الحق بالرقى (ان هذا الامر) الذى ذكرته لك (يدرك) بالمانى (أى بتنى النفس وتشوقها) وينال) وصوله (بالهوينى) أى بالسهولة كلا والله كيف الوصول الى سعاد ودونها قلل الجبال ودونها خفف (قال الله تعالى ليس بأمانىكم ولا أمانى أهل الكتاب الاية) ولكن اذا وفق الله السالك بخدمة مرشد حق كامل وصادفته العناية نقله من مقام مقام بادى المام فعليك باستحباب اخوان الصدق والصفا لترقى مراتب السالك وتحظى برتبة الاصطفاء (نعم من عمت بصيرته) أى عدم نور قلبه (عن) ادراك (تفاوت هذه الطبقات) وتميزها واعطاء كل مقام حقه (لم يفهم من مراتب الطهارة الالدرجة الاخيرة) وهى الاولى (التى هى كالتقسمة الاخيرة الظاهرة) للبيان (بالاضافة) أى النسبة (الى اللب) الذى هو داخل الداخل وهو (المطلوب) الاعظم (فصار يعنى فيه ويستقصى في مجاريه) أى معنى في الطلب اذا بالغ في الاستقصاء والاستقصاء طلب النهاية (ويستوعب جميع أوقاته) أى يستغرقها (في الاستتجاء) بالماء والتشديد فيه حتى ان أحدهم لا يكتفى بالماء بل يعد انفسه خرقاً يتبعها مواضع الغائط مسحاً ويبالغ فيه ومنهم من يدخل أصابعه في حلقة الدبر يزعم انه كمال النظافة ومنهم من يعنى في الاستبراء حتى ان بعضهم يدخل قطعاً صغاراً من المدر في رأس الذكر يريد بذلك تنشيف الرطوبة ولهم في الاستتجاء تنطعات كثيرة وعامتها من وسواس الشيطان (و) يعنى في (غسل الثياب) ويشدد فيه بأنواع من الصابون وغيره وبعد غسلها تنجسه وان كانت الثياب طاهرة بل ربما لا يوجد فيها الا بعض العرق ويسمى الماء الاخير الذى تغسل به ماء الشهادة وهذا أيضاً من الوسواس (و) يعنى أيضاً في (تنظيف الظاهر) من الجسد دلوكاً ومعا (و) يعنى أيضاً في (طلب المياه الجارية الكثيرة) الغزيرة لا لغتسال وغسل الثياب (طنائمه بحكم الوسوسة) الشيطانية (وتخيل العقل) وفي بعض النسخ وتخيل العقل أى فساده (ان الطهارة المطلوبة) من العبد (الشريفة) عند الله (هى هذه) التى ذكرت من تنقية الظاهر والثياب (فقط) ليس الا (وجهلاً) منه (بسيرة الاولين) من السلف الصالحين أى طريقتهم (واستغراقهم) أى السلف (جميع الهم) أى العزم والقصد (والوكد) بفقتين أى التأكيد (في تطهير القلوب) والبواطن عن اقذار المعاصي وأوساخ المخالفات (وتساهلهم) كثيراً (في أمر الظاهر) كما يعرفه من مارس أخبارهم وطالع تراجمهم في كتاب الحلية والقوت (حتى ان عمر) بن الخطاب (رضى الله عنه مع علو منصبه) ورفعة مقامه وكونه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمير المؤمنين (توضعاً بماء) جيم (في حرة نصرانية) هكذا جاء في رواية كرمة المروزية في صحيح البخاري باللفظ وتوضعاً بماء الجيم من بيت نصرانية والجيم الماء المسخن والصحيح انهما أتران مستقلان الاول توضعاً بماء الجيم أخرجه سعيد بن منصور وعبد الرزاق وغيرهما بإسناد صحيح وأما الثاني فأخرجه الشافعي في مسنده وعبد الرزاق وغيرهما عن سفيان بن عيينة عن زبدين أسلم عن أبيه ان عمر رضى الله عنه توضعاً من ماء نصرانية في حرة نصرانية لكن ابن عيينة لم يسمع من زبدين أسلم فقد رواه البيهقي في السنن من طريق

طريق سعدان بن نصر عنه قال حدثنا عن زيد بن أسلم ولم أسمعه عن أبيه قال لما كتب بالشام أتيت عمر
بماء فتوضأ منه فقال من أين جئت بهذا فنارأت ماء عدولا ماء سماء أطيب منه قال قلت من بيت
هذه الجوز النصرانية فلما توضأ أناها فقال أيتها الجوز اسلمي تسلمي فذكره مطلقا وقد دل وضوء عمر
رضي الله عنه من جرة النصرانية على تساهله في الأمور الظواهر وعدم التعمق فيها وعلى جواز استعمال
مياه الكفار ولا خلاف في استعمال سور النصرانية لانه طاهر خلا فالأجد واسحق وأهل الظاهر
واختلف قول مالك في المدونة لا يتوضأ بسور النصراني ولا بما أدخل يده فيه وفي العتبية أجازة مرة
وكرهه أخرى (وحق أنهم) أي الساف (ما كانوا يغسلون اليد عن الدسومات) والدسم بحركة الودك
من لحم وشحم (و) عن (الاطعمة) أي عقيها (بل كانوا يمسحون أصابعهم) بعد الاطعمة (بأنخص
أقدامهم) أي بواطنها وقد خصت القدم خصا من باب تعب ارتفعت عن الأرض فلم تمسها فالرجل
أنخص القدم والجمع خص كأجر وجر لانه صفة فان جمعت القدم نفسها قلت الاخاص (وعدوا)
غسل اليد بعد الطعام (بالاشنان من البدع المحدثه) التي أحدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
والاشنان بالضم والكسر الحرض معرب وتقديره فعلا (ولقد كانوا يصلون على الأرض) من غير حاجر
(في المساجد) وكان مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مفروشا بالحصاء والرمل وأول من فرش
المسجد بالحصر الحاج فأكثر واعليه وصلى قتادة مرة على حصير في المسجد وكان كفيفا فدخلت شوكة
الحصير في عينه عند السجود فلعن الحاج (ويعشون) غالبا (حفاة) أي من غير نعل (في الطرقات) جمع
جمع الطريق (ومن كان لا يجعل بينه وبين التراب حائرا) أي مانعا (في مضجعه) ومقعداه (كان) بعد
(من أكابره) ورؤسائهم لانه علامة دالة على التواضع وترك التكلف في المعيشة وعدم الاعتناء
بها (وكانوا يقتصرون على الحجارة في الاستنجاء) ولا يتبعون ماء وقد ثبت الاقتصار على الحجارة من فعله صلى
الله عليه وسلم من ذلك ما أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة قال قضى صلى الله عليه وسلم اتبعه من
أي ألقى المحل بالاحجار وكفى به عن الاستنجاء وأخرج ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه
سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لا يزال في يدي نتن وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجي بالماء وعن
الزهري ما كنا نفعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء فهذه
الاشارة كراهة دالة على أنهم كانوا يقتصرون في غالب الاوقات على الاحجار ولا سبيل لمن تمسك بها على
كراهة الاستنجاء بالماء فقد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ذلك أيضا وذلك فيما رواه البخاري في
صححه من حديث أنس كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج لحاجته أخرج أنا وغلام معنا اداة من ماء
يعني ليستنجي به وأخرج مسلم من طريق خالد الحذاء عن عطاء عن أنس فخرج علينا وقد استنجى بالماء
وأخرج ابن خزيمة في صححه من حديث جرير فأتاه جرير بأداة من ماء فاستنجى بها وفي صحيح ابن حبان
من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج من غائط قط الامس ماء فاذا ذكره المصنف
من أحوال السلف يحمل على أغلب أحوالهم والمراد أنهم ما كانوا يتعمقون في أمر الاستنجاء (وقال
أبو هريرة وغيره من أهل الصفة رضي الله عنهم) والمراد بالصفة صفة المسجد النبوي وكان يأوي اليها
جماعة من فقراء الصحابة وقد جمعهم أبو نعيم في كتاب الحلية وذكر من أوصافهم (كنا نأكل الشواء) أي
اللحم المشوي (فنعلم الصلاة فدخل أصابعنا في الحصى) أي الحصى الصغار التي في المسجد (ثم نفرکها
بالتراب) أي لازالة دسمه (ونكبر) أي ندخل في الصلاة مع الامام بتكبيره الاحرام قال العراقي أخرجه
ابن ماجه من حديث عبد الله بن الحرث بن جزء ولم أره من حديث أبي هريرة اه قلت وهو في كتاب
أسماء من دخل مصر من الصحابة تأليف أبي عبد الله محمد بن الربيع بن سليمان بن داود الجيزي رحمه الله
نعم في ترجمة عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وكان شهد فتح مصر وخطب بها قال حدثنا سعد بن

وحق أنهم ما كانوا يغسلون
اليدين من الدسومات
والاطعمة بل كانوا
يمسحون أصابعهم بأخص
أقدامهم وعدوا الاشنان
من البدع المحدثه ولقد
كانوا يصلون على الأرض في
المساجد ويعشون حفاة
في الطرقات ومن كان
لا يجعل بينه وبين الأرض
أكابره وكانوا يقتصرون
على الحجارة في الاستنجاء
وقال أبو هريرة وغيره من
أهل الصفة كانا كل
الشواء فتقام الصلاة
فندخل أصابعنا في الحصى
ثم نفرکها بالتراب ونكبر

عبد الله بن عبد الحكم حدثني أبي أخبرنا ابن لهيعة عن سليمان بن زياد عن عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي أنه قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم طعاماً قدمته النار في المسجد ثم أقيمت الصلاة فمسحنا أيدينا بالحصا ثم قننا صلى ولم نتوضأ وقال أيضاً حدثنا أحمد بن عبد الرحمن حدثنا عبيد الله بن وهب حدثني ابن لهيعة عن سليمان بن زياد الحضرمي عن عبد الله بن الحرث بن جزء قال أكلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم شواء في المسجد فأقيمت الصلاة فأدخلنا أيدينا في الحصا ثم قننا فصلينا ولم نتوضأ وقال أيضاً وحدثني أبو بكر أحمد بن محمد بن أبي نافع حدثنا أحمد بن عمرو بن السرح حدثنا أبو يزيد عبد الملك بن أبي كريمة أخبرنا عتبة بن لعامة المرادي قال قدم علينا عبد الله بن الحرث بن جزء الزبيدي فسمعته يحدث في مسجد مصر قبل له ما تقول فيما مست النار قال وما مست النار قال اللحم المنضوج يأكله الناس فقال لقد رأيتني وأنا سابع سبعة أو سادس ستة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في دار رجل فمر بلال فناداه بالصلاة فخر جئنا فمر بنا رجل وبومته على النار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم أطابت برمتك قال نعم بأبي أنت وأمي فتناول منها بضعة فلم يزل يعلكها حتى أحرم بالصلاة وأنا أنظر إليه اه وكان المراد من قول المصنف وغيره من أهل الصفة هو عبد الله بن الحرث بن جزء المذكور وأورد البخاري في باب من لم يتوضأ من لحم الشاة والسويق فقال وأكل أبو بكر وعمر وعثمان فلم يتوضأ كذا هو في رواية أبي ذر بحذف المفعول وعند ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال أكلت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر وعمر وعثمان خبزاً ولحماً فاصلا ولم يتوضأ وكذا رواه الترمذي فإن حمل الموضوع على غسل الأيدي يكون نصاً في الباب (وقال عمر) بن الخطاب (رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بطناً أربلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا بها ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع المناخل والاثنان والموائد والشبع

(ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعة المناخل والاثنان والموائد والشبع) ونص القوت ويقال أن أول ما أحدث من البدع أربع الموائد والمناخل والشبع والاثنان وكانوا يكرهون أن تكون أواني البيت غير الخبز ولا يتوضأ أهل الورع في آنية الصفر قال الجنيد قال سري أجهل لا تستعمل من آنية بيتك إلا جنسك يعني من الطين ويقال لأحساب عليه اه والمناخل جمع ماخل بضم الميم ما يخل به وهو من النوادر التي وردت بالضم والقياس الكسر لانه آلة والاثنان تقدم التعريف به والموائد جمع مائدة مشتقة من ماد الناس مبدأ أعطاهم فاعلة بمعنى مفعولة لان المالك مادها للناس أي أعطاهم إياها وقبل من ماد مبدأ إذا تحرك فهي اسم فاعل على الباب وقيل هو الخوان بالكسر والضم والاخوان بكسر الهمزة لغة فيه وقيل الخوان المائدة ما لم يكن عليها طعام والخوان معرب ثم إن الأكل على الخوان من عادة المتكبرين والمترفين أحراراً عن خفض رؤسهم فلا كل عليه بدعة لكنها جائزة وقد روى الترمذي عن أنس ما أكل النبي صلى الله عليه وسلم على خوان وروى أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم أكل على المائدة والجمع بينهما أنسا قال بحسب علمه فيكون أكثر أحواله أنه لم يأكل على خوان وفي بعض الأحيان أكل عليه لبيان الجواز ويحتمل أن يراد بالمائدة مطلق السفرة وفي القاموس المائدة الطعام فاطلاقها على ما يجعل عليه مجاز من إطلاق الحال على المحل وحينئذ فلا إشكال أصلاً نقله ابن حجر المكي في شرح الشمايل قلت وعلى هذا قول المصنف تبعاً لصاحب القوتان الموائد من جملة البدع بمعنى الاستكثار من استعمالها بحيث اعتادوا الأكل عليها فهذا هو البدع لان الموائد لم تكن موجودة يستعملها الناس في بعض الأحيان وأما المناخل فأنما جعلت لخل الدقيق

وقال عمر رضي الله عنه ما كنا نعرف الاثنان في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما كانت مناديلنا بطناً أربلنا كنا إذا أكلنا الغمر مسحنا بها ويقال أول ما ظهر من البدع بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع المناخل والاثنان والموائد والشبع

وكان النبي صلى الله عليه وسلم وأهل بيته وأصحابه كانوا ياءون خبر الشيعر مع ما في دقيقه من النخالة وغيرها وفي هذا ترك للتكاف والاعتناء بشأن الطعام فإنه لا يعتنى به إلا أهل الحاققة والغفلة والبطالة وعند الترمذي من حديث أنس ما رأى النبي صلى الله عليه وسلم من خلا من حين ابتعثه الله حتى قبضه قال ابن حجر المكي قال بعض المحققين أنه احتريز عما قبل البعثة لكونه صلى الله عليه وسلم كان يسافر في تلك المدة إلى الشام باجرا وكنت الشام اذ ذاك مع الروم والخبر النقي عندهم كثير وكذا المناخل وغيرها من آلات الترفه ولا ريب أنه رأى ذلك عندهم وأما بعد البعثة فلم يكن إلا البكة والطائف والمدينة ووصل تبوك من أطراف الشام لكن لم يفحها ولا طالت أقامته بها اهـ والشيع بكسر ففتح الامتلاء الحاصل من الطعام يقال شيع شيعا والشيع بكسر فسكون اسم لما يشيع به من خبز ولحم وعده من جملة البدع لكونه من أوصاف المترفين والسلف الصالح لم يكونوا ياءون كون الاعند الاضطرار واذا كوا لم يشيعوا وفي القوت وكان أبو محمد سهل يقول اجتمع الخير كله في هذه الاربع الخصال وبها صار الابدال ابد الاخاص البطون والصمت واعتزال الخلق وسهر الليل ثم قال وفي الشيع قسوة القلب وظلمته وفي ذلك قوة صفات النفس وانتشار حظوظها وفي قوتها ونشاطها ضعف الايمان وخود أنواره وفي ضعف النفس وخود طبعها قوة الايمان وانساع شعاع أنوار اليقين وفي ذلك قرب العبد من القريب وبجاسة الحبيب وفي الشيع مفتاح الرغبة في الدنيا وقال بعض الصحابة رضي الله عنهم أول بدعة حدثت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشيع ان القوم لما شيعت بطونهم جمعت بهم شوائبهم وروى عن عائشة رضي الله عنها قالت كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يجوعون من غير عوز أي مختارون لذلك وقال ابن عمر ما شيعت منذ قتل عثمان رضي الله تعالى عنه وقال هذا في زمن الحجاج اهـ (فكانت عنايتهم بنظافة الباطن) أشد ولا يبالون بخراب الظاهر في الماء كل والملبس والمشر وبغيرها (حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل) والنعل ما وقبت به القدم عن الارض وفي حكمه الخف والمداس وسبب أفضلية الصلاة في النعال لانها أقرب إلى التواضع والمسكنة وأبعد من الترفه (اذ رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في الصلاة وأخبره جبريل عليه السلام) ان بهما نجاسة أي بأحدهما وفي نسخة نعله في صلاته وفي نسخة اذا أخبره جبريل أن عليه نجاسة (وخلع الناس نعالهم) وهم في الصلاة (قال صلى الله عليه وسلم) لما رأى ذلك منهم (لم خلعتهم نعالكم) كالمنكر عليهم في فعلهم ذلك قال العراقي أخرجه أبو داود والحاكم وصححه من حديث أبي سعيد الخدري اهـ قلت وابن حبان وأبو يعلى واسحق مختصرا كما أشار إليه الحافظ والمعنى انه صلى الله عليه وسلم نزع نعله بعمل قليل وأتم صلاته من غير استئذان ولا إعادة وعلم من هذا انهم كانوا يصلون في نعالهم وفي الحواشي الجبازية على الهداية في الحديث بعد قوله عليه السلام ما لكم خلعتهم نعالكم قالوا رأيناك خلعت نعليك فلعنا نعالنا فقال عليه السلام أتاني جبريل فاخبرني ان بهما أذى فمن أراد أن يدخل المسجد فليقلب نعليه فان رأى بهما أذى فليمسحهما فان الأرض لهما طهور وفي رواية ثم ليصل قلت وهذه الجملة أخرجهما أبو داود والحاكم من حديث أبي هريرة عنهما وأخرج منها رواية أبي داود اذا وطئ أحدكم نعله الاذى فان التراب لهما طهور (وقال) ابراهيم بن يزيد (التخفي) رحمه الله تعالى (في الذين يخلعون نعالهم) عند دخولهم في الصلاة أو في المساجد للصلاة (وددت) أي أحببت (لأن محتاجا جاء وأخذته) وفي بعض النسخ جاء اليها وأخذها قال ذلك (منكر) عليهم (خلع النعال) ثم اذا خلع نعليه وقام إلى الصلاة هل يضعهما بين يديه أو في موضع آخر الاقل أحسن أو على يمينه أو شماله مالم يؤذ فبقا أو مالم تكن فيهما نجاسة ظاهرة فتؤذى رائحتها المصلين ومن أقوال العامة النعلين تحت العينين وأما ما ورد في بعض الاخبار اذا ابتلت النعال فعلاوا في الرحال فقال ابن الاثير المراد بالنعال هنا جمع نعل وهي الاكمة الصغيرة لا النعال التي تلبس وقد بينت ذلك في شرح القاموس (فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور) الظاهرة وعدم تعمقهم فيها (بل كانوا

فكانت عنايتهم كلها بنظافة الباطن حتى قال بعضهم الصلاة في النعلين أفضل لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزع نعليه في صلاته باخبر جبرائيل عليه السلام له ان بهما نجاسة وخلع الناس نعالهم قال صلى الله عليه وسلم لم خلعتهم نعالكم وقال التخفي في الذين يخلعون نعالهم وددت لو أن محتاجا جاء اليها فاخذها منكر الخلع النعال فهكذا كان تساهلهم في هذه الامور بل كانوا

يخشون في طين الشوارع حفاة ويجلسون (٢١٠) عليها ويصلون في المساجد على الأرض ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو يداس

بالدواب وتبول عليه ولا يحترزون من عرق الابل والخبيل مع كثرة تمرغها في النجاسات ولم ينقل قط عن أحد منهم سؤال في دقائق النجاسات فهكذا كان تساهلهم فيها وقد انتهت النوبة الآن الى طائفة يسمون الرعونة نظافة فيقولون هي مبنى الدين فأكثروا قاتهم في تزيينهم الظواهر كفعل الماشطة بعروسها الباطن خراب مشحون بجنائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق ولا يستكرون ذلك ولا يتعجبون منه ولو اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالخر أو مشى على الأرض حافيا أو صلى على الأرض أو على بواي المسجد من غير سجادة مفروشة أو مشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم أو نوضاً من آنية عجوز أو رجل غير متقشف أقاموا عليه القيامة وشدوا عليه التكبير ولقبوه بالقدز وأخرجوه من زمينهم واستنكفوا عن مؤاكلته ومخالطته فسموا البذاذة التي هي من الايمان قذاراً والرعونة نظافة فانظر كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً وكيف

يخشون في طين الشوارع) جمع شاردة هي الطريق المسلوكة للناس عامة والدواب (حفاة) من غير نعل (ويجلسون عليها) كذا في النسخ أي على الشوارع والاولى تذ كبر الضمير ليعود على الطين وهذا أقرب الى التواضع لكونهم خلقوا من التراب ويعودون اليه (ويصلون في المساجد) المفروشة بالرمل والحصى (على الأرض) من غير حائل (ويأكلون من دقيق البر والشعير وهو) أي البر والشعير (يداس بالدواب) أي بأرجلها لينفصل الحب من قشره (وتبول عليه) وتتغوط فسا كانوا يسألون عن ذلك ولا يدققون (ولا يحترزون من عرق الابل والخبيل) وكذا الجير والبغال يصيب ثوبهم عند ركوبهم إياها معارفاً من غير حائل (مع كثرة تمرغها في النجاسات) والمواضع القذرة (ولم ينقل قط عن واحد منهم) البنا (سؤال في دقائق النجاسات) ولا استقصاء فيها (وهكذا كان) وفي بعض النسخ بل هكذا كان (تساهلهم فيها) وقد انتهت النوبة الآن (أي في حدود الاربع مائة والتسعين) الى طائفة (أي جماعة) (يسمون الرعونة نظافة) والرعونة افراط الجهالة وأيضاً الوقوف مع حظ النفس مقتضى طباعها (ويقولون هي مبنى الدين) وعليها أسست أركانه (فأكثروا قاتهم) على ما يرى (في تزيينهم الظواهر) وأصلاحها من ملبوس وما أكول ومركوب (كفعل الماشطة) هي القينة (بعروسها) (الباطن) (المنهم) (خراب) (مشحون) أي ملوئ (بجنائث الكبر والعجب والجهل والرياء والنفاق) وهي المهلكات (ولا يستكرون ذلك) من أنفسهم بل (ولا يتعجبون منه) وهو محل العجب (ولو) فرض انه (اقتصر مقتصر على الاستنجاء بالخر) فقط كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم تارة (أومشى على الأرض حافيا) (أو صلى على الأرض) (بلا فرش شيء) (أو) صلى (على بواي المسجد) هي جمع بواي وهي الحصرة فارسية (من غير سجادة) وهي الطائفة والزربية والمفرش وقوله (مفروشة) أي على ذلك الحصر (أومشى على الفرش من غير غلاف للقدم من آدم) أي جلد مدبوغ كما كانت الاوائل تفعل ذلك (أو نوضاً من آنية) نصراية (عجوز) كفعله عمر رضي الله عنه والتصريح بلفظ عجوز وقع في السنن للبيهقي من رواية زيد بن أسلم كما تقدم (أو) نوضاً من آنية (رجل غير متقشف) أي غير متدين (أقاموا عليه) وفي بعض النسخ فيه (القيامة) أي أهوال الخيفة كأهوال القيامة (وشدوا عليه التكبير) وهو بمعنى الانكار (ولقبوه بالقدز) ككتف من قام به القذر أي الوسخ (وأخرجوه من زمينهم) وأسقطوه من أعينهم ونسبوه الى عدم المعقول وقلة الآداب (واستنكفوا) تنزهوا (عن مؤاكلته) على مؤاندهم (و) عن (مخالطته) في مجالسهم (فسموا البذاذة) وهي رثالة الهيئة (التي هي من) جملة (الايمان) فيما أخرجه البخاري في الادب ومسلم في الصحيح والترمذي من حديث أبي امامة الحارثي البذاذة من الايمان (قذاراً) سموها (الرعونة) التي هم فيها (نظافة فانظر) أي المتأمل في تخالف الاشياء (كيف صار المنكر معروفاً والمعروف منكراً) انقلبت الاعيان فالله المستعان (وكيف اندرس من الدين رسمه) كما اندرس تحقيقه (وعلمه) ولم يبق الا اسمه ووسمه وقد أورد صاحب القوت هذا البحث مختصراً في بيان ما أحدثه الناس من البدع التي لم تكن في زمانه صلى الله عليه وسلم ولا زمان أصحابه فقال وشددوا أيضاً في الطهارة بالماء وتنظيف الثياب وكثرة غسلها من عرق الجنب ولبس الحائض ومن أبوال ما يؤكل كل لجه وغسل بسير الدم ونحو ذلك وكان السلف يرضون ذلك اه (فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثتها السادة) (الصوفية في هباتهم ونظافتهم) في الملابس ومبالغتهم في أمور العبادات بأعداد أو ان مخصوصة للاستنجاء وغير ذلك انها تعد (من المحظورات) (المحرمات) (والممنوعات) في الجواب (حاش الله) ويقال حاش فلان بالجر وبالانصب أيضاً كلمة استثناء تمنع العامل من تناوله يقال تعال عند التزينة (ان أطاق القول فيه) بجملا (من غير تفصيل)

غير

اندرس من الدين رسمه كما اندرس حقيقة مؤلفه فان قلت أفنقول ان هذه العادات التي أحدثها الصوفية في هباتهم ونظافتهم من المحظورات أو الممنوعات فقول حاش الله ان أطاق القول فيه من غير تفصيل

ولكني أقول ان هذا

التنظيف والتكف وأعداد
الاولى والالات واستعمال
غلاف القدم والازار المقنع
به لدفع الغبار وغير ذلك
من هذه الاسباب ان وقع
النظر الى ذاتها على سبيل
التجرد فهي من المباحات
وقد يقرن بها أحوال
ونيات لحقتها تارة بالمعروفات
وتارة بالمنكرات فاما كونها
مباحة في نفسها فلا يخفى
ان صاحبها متصرف بها في
ماله وبدنه وثيابه فيفعل بها
ما يريد اذ لم يكن فيه
اضاعة واسراف وأما
مصيرها منكر اذ يجعل
ذلك أصل الدين ويفسر به
قوله صلى الله عليه وسلم بنى
الدين على النظافة حتى ينكر
به على من يتساهل فيه تساهل
الاولين أو يكون القصد
به تزيين الظاهر للخلق
وتحسين موقع نظرهم فان
ذلك هو الرأى المحذور فيصير
منكر اذ يبين الاعتبارين
أما كونه معروفاً بان يكون
القصد منه الخبر دون التزين
وان لا ينكر على من ترك ذلك
ولا يؤخر بسببه الصلاة عن
أوائل الاوقات ولا يشتغل به
عن عمل هو أفضل منه أو عن
علم أو غيره فاذا لم يقرن به
شي من ذلك فهو مباح يمكن
ان يجعل قربة بالنية
ولكن لا يتيسر ذلك الا
للباطل الذين لو لم يشتغلوا
بصرف الاوقات فيه
لاشتغلوا بنوم أو حديث
فيما لا يعني فيصير شغلهم

غير الصحيح من السقيم (ولكن أقول هذه التكاليف التي أحذو بها في أحوالهم) (وهذا التنظيف)
والتمتع (وأعداد الاولى) أي تهيتها (واحذارات) للاستنجاء والوضوء والغسل وغيرها
(واستعمال غلاف القدم) من جلد أو صوف (و) استعمال (الازار) وهي الطرحة البيضاء أو على
أي لون كان من مصبوغ بطين أو غيره (المتنقع به) أي جعله كالقناع على الوجه وقد عدا الترمذى في
الشمائل بابا فيما جاء في تنقع رسول الله صلى الله عليه وسلم وأورد فيه حديث كان عليه السلام يكثر من
القناع وهي الخرقه تجعل على الرأس لتقي نحو العمامة عما بها من الدهن وقيل المتنقع أعم من ذلك ويؤيده
حديث اتيانه صلى الله عليه وسلم بيت أبي بكر رضي الله عنه للهجرة في القابلة متنقعا بثوبه أي متغشياً به
فوق العمامة لاحتها هذا هو الظاهر وهو أعم من أن يكون ذلك المتنقع (لدفع الغبار) أو لحفظ النظر من
الوقوع فيما يشاء من الاعمال اليق (وغير ذلك من هذه الاسباب) مما لهم فيها من الهيات وخلاصة القول
فيه انه (ان وقع النظر الى ذاتها على سبيل التجرد) من غير التفات الى عوارضها (فهى من المباحات)
الشرعية (وقد يقرن بها أحوال) حسنة (ونيات) صالحة (لتحقها تارة بالمعروفات) وذلك اذا صلح
القصد (وتارة بالمنكرات) اذا فسد القصد (فاما كونها مباحة في نفسها) شرعا (فلا يخفى) على المتأمل
(انه متصرف بها في ماله وبدنه وثيابه فليفعل بها ما يريد) لا حرج عليه (اذا لم يكن فيه اضاعة واسراف)
وتبذراً عما حينئذ فيجزم عليه لانه ورد النهى عن ذلك وذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان بذاة
الهينة ورتانة الملابس من سيرة السلف الماضين واختاره جماعة من متأخري الصوفية فلهم في ذلك زى
معروف وصبغة مشهورة وذلك لانهم لما رأوا أهل الدنيا يتفخرون بالزينة والملابس أظهر والهم رتانة
ملابسهم حقارة ما حقره الحق تعالى لمعظمه الغافلون والآن فقد قست القلوب ونسى ذلك المعنى فاتخذ
الغافلون رتانة الهينة حيلة على جلب الدنيا فانعكس الامر فصارت مخالفتهم في ذلك لله متبعة بالسلف وبالجملة
فأهل الله تعالى ونحوه لا يقصدون في هياتهم الا وجه الله حسبما تتعلق به المصالح الشرعية مما ألقى في
روعه من الالهامات والاشارات فلا ينبغي الانكار عليهم فيها (وأما تصيرها منكرا) أي جعلها في
حد المنكرات (فبان يجعل ذلك أصل الدين) ومبناه (ويفسر) عليه (قوله صلى الله عليه وسلم بنى الدين
على النظافة) وكذا قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تظليف يحب النظافة (حتى ينكر به على من يتساهل
فيه) أو يقصر مثل (تساهل الاولين) من السلف الصالحين (و) مما يصير منه منكرا (أن يكون القصد
به) أي مجموع تلك الهيات (تزيين الظاهر للخلق) ليجبوه (وتحسين موقع نظرهم) عليه (فان ذلك)
الفعل (هو الرأى المحذور) أي الممنوع منه وهو الشرك الخفى (فيصير منكر اذ يبين الاعتبارين) وقد
يفضى ذلك الى صفات أخرى ذميمة لاجلها يصير منكر الاحتمال (أما كونه معروفاً بان يكون القصد فيه
الخبر دون التزين) للخلق والمراد بقصد الخير هو ما رواه أصحاب السنن الاربعة ان الله يحب أن يرى أثر
نعمته على عبده أي لانبائه عن اكمال الباطن وهو الشكر على النعمة (وأن لا ينكر على من ترك ذلك)
فانه مما يدل على جهله بحال السلف وترفعه على المسلمين (و) أن (لا يؤخر بسببه الصلاة) مع الاغنى
الجماعات (عن أوائل الاوقات) اذ هي رضوان الله الاكبر وذلك بأن يشتغل به فلا يمكنه الحقوق مع الجماعة
في أول الوقت (و) أن (لا يشتغل به عن عمل هو أفضل منه) وأولى بالاشتغال به (أو عن علم) وفي بعض
النسخ أو عن تربية علم أي بالتعلم والتعليم والمطالعة والمذاكرة والتصدى لتأليف ما هو النافع (أو
غيره) من أعمال البر وهي كثيرة (فان) وفي بعض النسخ فاذا (لم يقرن به شيء من ذلك) الذي ذكر
(فهو مباح) شرعى بل (يمكن أن يجعل قربة) الى الله تعالى (بالنية) الصالحة (ولكن لا يتيسر ذلك)
غالبا (للباطل الذين) عن الاوراد الشرعية (الذين ان لم يشتغلوا بصرف الاوقات اليه لاشتغلوا) للاحتمال
(بنوم) أو سعى فيما لا يحل شرعا (أو حديث فيما لا يعني) ولا يهتم به أو جمعة بمن لا يعني (فيصير شغلهم)

به أولى لأن الاشتغال بالطهارات (٣١٢) يحدد ذكر الله تعالى وذكر العبادات فلا بأس به إذا لم يخرج إلى منكر أو اسراف وأما أهل العلم

والعمل فلا ينبغي أن يصرفوا من أوقاتهم إليه الا قدر الحاجة فالزيادة عليه منكر في حقهم وتضييع العمر الذي هو نفس الجواهر وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به ولا يتعجب من ذلك فان حسنات الأبرار سيئات المقربين ولا ينبغي للبطال أن يترك النظافة ويترك على المتصوفة وزعم انه يتشبه بالصباغة اذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ الدنيا هو أهم منه كما قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيتك قال اني اذا فارغت فلهاذا لا أرى للعالم ولا للمتعلم ولا للعالم ان يضع وقته في غسل الثياب احترازا من ان يلبس الثياب المقصورة وتوهما بالقصر تقصير في الغسل فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء المدبوغة ولم يعلم منهم من فرق بين المقصورة والمدبوغة في الطهارة والنجاسة بل كانوا يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة بل كانوا يتأملون في دقائق الرياء والظلم حتى قال سفيان الثوري لرفيق له كان يعيش معه في زقاق من أزقة الكوفة (فقار الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر الى هذا فقال له هل فيمن بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) سبيل التفرج (لمكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته وزعمته ونقشه وتحسينه (فالنظر اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جرام الذهن) بكسر الجيم ما يستتبع منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (محتاطا) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أي بالنسبة

أي هؤلاء البطالين (به أولى) وأفضل (لان التشاغل بالطهارات) والتفتن فيها (يحدد ذكر الله عز وجل) في الجملة (و) أيضا يحدد (ذكر العبادات) فانه مامن طهارة الا برأى فيها شأن العبادة التي تقع بعدها كصلاة قراءة أو قرآن أو سماع حديث وغير ذلك (فلا بأس به) لهؤلاء (إذا لم يخرج عن حد) الاعتدال والعرف (الى منكر) شرعى أو عرفي (أو اسراف) أو تذبذب أو ترتب مفسدة (وأما أهل العلم) الذين يرتاضون في تحصيل العلم تعلم وتعلما وبذلا لاله وتأليفا (و) أما أهل (العمل) فهم المشتغلون بالذكروا مراقبة والمحافظة على العبادات (فلا ينبغي أن يصرف من أوقاتهم اليه الا قدر الحاجة) اليه (والزيادة عليه في حقهم منكر وتضييع العمر الذي هو نفس الجواهر) وأعلاها (وأعزها في حق من قدر على الانتفاع به) ومحافظة العمر عندهم كناية عن محافظة الاوقات بحفظ الانفاس عن خطور خيال السوى عليها وهو من أهم المهمات وأكد الواجبات (ولا تعجب من ذلك فان حسنات الارار سيئات المقربين) قال الحافظ السخاوي في المقاصد هو من كلام ابي سعيد الخراز رواه ابن عساكر في ترجمته مرفوعا (فلا ينبغي للبطال أن يترك النظافة) الظاهر به (ويذكر على) طائفة (المتصوفة) في تجملهم في هيااتهم بالرقعات النفيسة (وزعم انه) في بذاته وروثائه اطماره (يتشبه بالصباغة) رضوان الله عليهم وبالسلف الماضين من التابعين وهذا بعيد جدا (اذا تشبه بهم في أن لا يتفرغ له بما) وفي نسخة لما (هو أهم منه كما قيل لداود) بن نصير (الطائي) ابن سليمان المتوفى سنة ١٦٠ حين رآه رجل ولحيته منشعنة (لوسرحت لحيتك) وفي بعض النسخ لم لا تسرح لحيتك (قال) وفي نسخة فقال (اني اذا فارغت) أي بطل (فلهاذا لا أرى للعالم) المشتغل بعلمه تعلم وتعلما (ولا للعالم) بعلمه (أن يضع وقته) النفيس (في غسل الثياب) بنفسه (احترازا من أن يلبس الثياب المقصورة) التي قصرها القصار (توهما بالقصر تقصير في الغسل) لها وهذه وسوسة كبيرة اعترت بعض العلماء الصالحين ولقد أدركت بعض مشايخي لم يكن يلبس من هذه الثياب التي تعمل من الصوف وتصنع ألوانا وتجلب من الروم حتى يغسلها في البحر ثلاث مرات توهما منه انها من شغل النصارى وان أبادهم متحسنة وان تلك الاصباغ لا تسلم من مخالطتها بالنجاسات فهذا وامثال ذلك وساوس وفتن أجار الله منها وقد ذكر ابن حجر المكي في شرح الشمائل ان من البدع المذمومة غسل الثوب الجديد قبل لبسه (فقد كانوا في العصر الاول يصلون في الفراء) أي الجلود (المدبوغة) من غير أن يسألوا من دبغها وكيف دبغها وبأي شيء دبغها وهل خالطها النجاسة في أيام دباغها أم لا (وكم من الفرق بين) الفراء (المدبوغة) بين الثياب (المقصورة) وفي نسخة بين المدبوغة والمقصورة (في الطهارة والنجاسة بل كانوا) انما (يجتنبون النجاسة اذا شاهدوها) بأبصارهم (ولا يدققون نظرهم في استنباط الاحتمالات الدقيقة) والادوية المختلفة (بل كانوا يتأملون في دقائق) مسائل (الرياء والظلم) أي الشرك الخفي (حتى قال) الامام أبو عبد الله (سفيان) بن سعيد (الثوري) رحمه الله تعالى (لرفيق له كان يعيش معه) في زقاق من أزقة الكوفة (فقار الى باب دار مرفوع) البناء (معمور) بالناس (لا تفعل ذلك) أي لا تنظر الى هذا فقال له هل فيمن بأس قال نعم (فان الناس لو لم ينظروا اليه) على سبيل التفرج (لمكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف) في عمارته وزعمته ونقشه وتحسينه (فالنظر اليه معين له على الاسراف) هكذا أخرجه صاحب القوت (فكانوا يعدون) أي يهينون (جرام الذهن) بكسر الجيم ما يستتبع منه (لاستنباط مثل هذه الدقائق) الخفية في حفظ الباطن والظاهر (لا في احتمال النجاسات) ودقائقها (فلو وجد العالم) أو العامل رجلا (عاميا) أي من عامة الناس الذي ليس له اشتغال بالعلم ولا بالعمل وانما هو مقتصر على أداء ما فرض عليه من الصلوات وغيرها (يتعاطى له غسل الثياب) بنفسه حاله كونه (محتاطا) في طهارته ونظافته (فهو أفضل له) وأحسن (فانه بالاضافة) أي بالنسبة

اليه لمكان صاحبه لا يتعاطى هذا الاسراف فالنظر اليه معين له على الاسراف فكانوا يعدون جرام (الى الذهن) لاستنباط مثل هذه الدقائق (لا في احتمالات النجاسة) فلو وجد العالم عاميا يتعاطى له غسل الثياب محتاطا فهو أفضل فانه بالاضافة

الى التساهل خبر وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لا مؤاخذه عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناسي والملاهي (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما لله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فن ثبتت نيته تم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطعه بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (لسلامته من الوقوع فيما لا يبغي) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين) وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح (وليتغفن بهذا المثال) الذى أوردناه (لنظائره من) سائر (الاعمال) وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا فى الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاختلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب فى حفظ لحظات العمر) وآثاته التى هى كل ذرة منها رخيصة بألف درجة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق فى) متعلقات (أموال الدنيا بحذاقها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا فى هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفى نسخة لا (نتكلم الا فى المرتبة الرابعة) وهى الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهى نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا فى الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصدا للاظهار) وهى الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها فى مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان فى سياقانه لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثور باوهو النجس الحقيقى (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمى من الاصغر والكبر ووقع للمصنف فى الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو فى كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث وقال الرافعى فى شرحه الخبث مرقوم فى النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء فى الحدث اجماعا لكنه فى الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني فى شرح المحرر الحدث لفظا مستتر بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشنئى فى شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفى الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسى فى الاصل وفى المحيط سبب وجوبها ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهى التى تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموصى كشمع العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجرى مجراه (القسم الاول فى طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهى النجاسات (والمزال به) كالماء مثلاً فإنه تزال به بالمزال والمزال به

الى التساهل خبر وذلك العامى) مع ذلك (ينتفع بتعاطيه) غسلها (اذ يشغل نفسه الامارة بالسوء بعمل مباح في نفسه) لا مؤاخذه عليه فيه شرعا (فتمتنع عليه المعاصي) والمناسي والملاهي (في تلك الحال) ومن المعلوم (ان النفس ان لم تشتغل) بامر ما (شغلت صاحبها) فرمته في المتاعب يصعب عليه التخلص منها وهذا كما يقولون النفس ان لم تقتلها قتلتك (واذا قصد به التقرب الى العالم) أو العامل (صار ذلك عنده من أفضل القربات) وهذا القصد وقع الفارق في أفعاله فأعظم الناس منزلة وأكثرهم خيرا وبركة الواقف مع قصده في حركته وسكونه وكتب سالم بن عبد الله الى عمر بن عبد العزيز بزرجهما لله تعالى اعلم يا عمر ان عون الله للعبد بقدر النية فن ثبتت نيته تم عون الله له ومن قصرت عنه نيته قصر عنه عون الله بقدر ذلك وكتب بعض الصالحين الى أخيه أخلص النية في أفعالك يكفك قليل العمل (فوقت العالم أشرف من أن يصرفه الى مثله) من القصر والغسل لانه عنده كالسيف ان لم يقطعه بالطاعة قطعه بالقطيعة (فيبقى) وقته (محفوظا عليه) وأشرف وقت العامى أن يشتغل بمثله (لسلامته من الوقوع فيما لا يبغي) فيتوفر الخير من الجوانب (أى من الجانبين) وكل منهما بقصد صحيح وعقد راجح (وليتغفن بهذا المثال) الذى أوردناه (لنظائره من) سائر (الاعمال) وترتيب فضائلها ووجه تقديم بعضها على البعض) على اختلاف المقاصد والنيات فقد يكون العمل قليلا فى الاعين وهو كبير عند الله بحسن النية والاختلاص وقد يكون فضل عمل على آخر وجهين وثلاثة وأقل وأكثر وقد ساق من ذلك ابن الحاج في أول المدخل ما يشفى به الغليل وتبلغ به الصدور (فتدقيق الحساب فى حفظ لحظات العمر) وآثاته التى هى كل ذرة منها رخيصة بألف درجة (بصرفها الى الأفضل) فالأفضل (أهم من التدقيق فى) متعلقات (أموال الدنيا بحذاقها) أى بجميعها (فاذا عرفت هذه المقدمة واستيقنت) بقلبك (أن الطهارة لها أربع مراتب فاعلم أنا فى هذا الكتاب) أى أسرار الطهارة (لسنا) وفى نسخة لا (نتكلم الا فى المرتبة الرابعة) وهى الاولى بالنسبة الى سياقه الاول (وهى نظافة الظاهر) ونقاوته عن الاوساخ والاحداث (لأننا فى الشطر الاول من الكتاب لا نتعرض قصدا للاظهار) وهى الطهارة الجسمانية وأما المراتب الثلاثة منها فان المصنف يشير اليها فى مجموع كتابه هذا لوتأمل الانسان فى سياقانه لوجدها دالة عليها (فنقول طهارة الظاهر) على (ثلاثة أقسام طهارة عن الخبث) بدنا وثور باوهو النجس الحقيقى (وطهارة عن الحدث) بدنا وهو النجس الحكمى من الاصغر والكبر ووقع للمصنف فى الوجيز تقديم الحدث على الخبث وهكذا هو فى كتب مذهبنا وعبارة الوجيز المطهر للحدث والخبث وقال الرافعى فى شرحه الخبث مرقوم فى النسخ برقم أبى حنيفة رحمه الله تعالى دون الحدث بناء على المشهور ان الطهورية مخصوصة بالماء فى الحدث اجماعا لكنه فى الخبث يختلف فيه بيننا وبينهم اه ورجا يؤخذ منه سبب تقديمه على الحدث مع تأمل فيه وقال الاصفهاني فى شرح المحرر الحدث لفظا مستتر بين الحدث الاكبر والحدث الاصغر لكنه اذا أطلق عن الوصفين كان المراد الاصغر غالبا وهذا الاطلاق عرف خاص لا مفهوم لغوى بل مجاز لغوى عند بعض وحقيقة شرعية عند بعض اه وقال الشنئى فى شرح النقاية الطهارة لغة النظافة وبعضها فضل ما يتنظف به واصطلاحا النظافة عن الحدث أو الخبث وسبب وجوبها ارادة الصلاة أو ما يضاهاها بشرط الحدث أو الخبث وفى الخلاصة سبب الوضوء الحدث وقال بعضهم اقامة الصلاة وهو الاصح وبالأول أخذ الامام السرخسى فى الاصل وفى المحيط سبب وجوبها ارادة الصلاة بالنص (وطهارة عن فضلات البدن وهى التى تحصل بالقلم) كالاطفار (والاستحداد) هو استعمال الحديد أى الموصى كشمع العانة (واستعمال النورة) لمن لم يحسن الاستحداد (والختان) هو قطع القلفة (وغیره) مما يجرى مجراه (القسم الاول فى طهارة الخبث والنظر فيه يتعلق) بأمور ثلاثة (بالمزال) هو اسم مفعول من أزاله عنه فهو مزال وهى النجاسات (والمزال به) كالماء مثلاً فإنه تزال به بالمزال والمزال به

النجاسات (والإزالة) أي بيان كيفيةها وقد ذكر المصنف مافي هذا القسم في ثلاثة أطراف (الطرف الأول في المزال) أي في بيان ما زال ماهو فقال (هي النجاسات) ومنهم من فسرهما بالقذارات والصحيح أن القذر أعم من النجس (والاعيان) وهي ماله قيام بذاته بأن يتميز بنفسه غير تابع تحيزه تحيز شئ آخر (جادات) وهي التي لا روح فيها (وحوانات) ذوات أرواح (وأجزاء حيوانات) مما ينفصل عنها بالجزر والقطع وغير ذلك وهذا التقسيم تبع فيه شيخه امام الحرمين حيث قسم الاعيان الى جاد وحيوان (اما الجادات فطاهرة كلها) لانهم المخلوقة لمنافع العباد وانما يحصل الانتفاع أو يكمل بالطهارة ولا يستثنى من هذا الاصل من الجادات (الاخر وكل مشد مسكر) أي ما يسكر من الانبذة اما الخمر فلوجهين أحدهما انها محرمة التناول للاحترام وضرر ظاهر والناس مشغوفون بها فينبغي أن تكون محكوما بنجاستها تأكيد للزجر والثاني ان الله تعالى سماها رجسا وهو النجس وأما الانبذة المسكرة فانها ملحقة بها في التحريم فكذا النجاسة هذا مذهب الشافعي رحمه الله تعالى فان الخمر عنده هي التي من ماء العنب اذا غلى واشتد ووافقها صاحبان أبو يوسف ومحمد قالوا لان الاسم ثبت به وكذا المعنى المحرم وهو كونه مسكرا وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى في تعريف الخمر بعد الاشتداد فقال وقذف بالزبد قال لان الغليان بذاته السددة وكما لها بقذف الزبد وسكونه اذ به يتميز الصافي عن الكدر وأحكام الشرع قطعية فيناط بالنهاية كالحد وكفار المستحل وأحكامه انه حرام قليلا وكثيره وقوله وكل مشد مسكر أي فان حكمه حكم الخمر كالساذق والنصف والمثلث والجمهوري والنبذ فالباذق هو المطبوخ أدنى طبخة والمنصف ما ذهب ثلثاه وبقي ثلثه حكمهما واحد في الاشتداد والمثلث ماء العنب طبخ حتى بقي ثلثه فاذا اشتد حل عند محمد وحرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف والجمهوري ماء العنب صب عليه الماء وقد طبخ حتى بقي ثلثاه وحكمه ملحق بالباذق وحرمه الخمر عينية ونجاستها غليظة لانها ثبتت بالدليل القطعي وأما حرمة الطلاء والسكر ونقيع الزبيب فانهم ادون حرمة الخمر لانها اجتهدية ولا يكفر مستحلها وانما يضل ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى وذكر يحيى البني من الشافعية في البيان وجها ضعيها أن النبذ طاهر لاختلاف العلماء فيه بخلاف الخمر وفي شرح الوجيز ذكرها وجهها في ان بواطن حبات العنقود مع استحالتها خرا لا يحكم بنجاستها تشبيها بما في باطن حيوان وهذا يناقض اطلاق القول بالنجاسة قال الرافعي واعلم أن المصنف لا يريد بالجماد في هذا التقسيم مطلق مالا حياة فيه بل وما لم يكن حيوانا من قبل ولا جزءا من حيوان ولا خارجا منه ولا يدخل في الجمادات الميتات وأجزاء الحيوانات وما ينفصل عن باطن الحيوان وحينئذ لا ينظم أصل الاستثناء على الخمر والنبذ فتأمل * (تنبيه) قال صاحب المختار النجاسة غليظة وخفيفة قاله الشارح في الموضع يعني اذا ورد نص في نجاسة شئ ونص آخر في طهارته يرجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص بوثور في تخفيف نجاسته واذا لم يعارضه نص تكون نجاسته غليظة وهذا هو الحكم عند أبي حنيفة مثال الخففة بول ما يؤكل لحمه فان قوله صلى الله عليه وسلم استنزها البول يدل على نجاسته وحديث العرينيين يدل على طهارته وقال واذا اختلف العلماء في نجاسة شئ وطهارته تكون مخففة واذا اتفقوا على نجاسة شئ تكون مغلفة وفائدة الخلاف تظهر في الروث عند أبي حنيفة مغلفة لما روى انه صلى الله عليه وسلم ألقي الروث وقال انها ركس أي نجس ولم يعارضه نص آخر وعندهما مخففة للاختلاف فان ما لكارحه الله تعالى يرى طهارته لعموم البولي بخلاف بوله فانه نجس نجاسة مغلفة اذ لا ضرورة فيه فان الارض تنشفه وسبأني الكلام عليه قريبا (والحيوانات طاهرة كلها) ولا يستثنى منها (الاثلاثة) أحدها (الكاب) لقوله عليه السلام انها ليست بنجسة يعني الهرة ووجه الاستدلال منه مشهور ولان سوره نجس بدليل ورود الامر بالاراقة في خبر الولوغ ونجاسة السور تدل على نجاسة اللحم واذا كان فيه نجسا كانت سائر أعضائه نجسة لان فيه أطيب من غيره ويقال انه أطيب الحيوان نكهة لكثرة ما يلهث

(والإزالة)

(الطرف الاول في المزال)

وهي النجاسة والاعيان
ثلاثة جادات وحيوانات
وأجزاء حيوانات أما
الجمادات فطاهرة كلها الا
الخمر وكل متبذ مسكر
والحيوانات طاهرة كلها
الا الكاب

(و) الثاني

(و) الثاني (الخنزير) وهو أسوأ أحوال من الكلب فهو أولى بأن يكون نجساً من الكلب قاله الرافعي واستدل
 أنتمنا على نجاسته بقوله تعالى أولحم خنزير فإنه رجس والضمير للمضاف إليه لقوله فان قلت المضاف إليه غير
 المقصود فلا يعود الضمير عليه نحو رأيت ابن زيد وكلته قلت عود الضمير إلى المضاف إليه شائع من غير
 تكبير نحو قوله تعالى واشكروا نعمة الله ان كنتم اياه تعبدون فان قيل الضمير عائد إلى جميع ما ذكر من الميتة
 والدم المسفوح ولحم الخنزير أرجيب بأنه أبعد من عوده إلى اللحم وأما عين الكلب فإنه ليس بنجس عند
 أي حنيفة ومالك قال صاحب الهداية لأنه ينتفع به حراسة واصطفاً إذا قال الاكمل اختلفت الروايات في
 كون الكلب نجس العين فمنهم من ذهب إلى ذلك قال شمس الأئمة في مبسوطه والصحيح من المذهب عندنا
 أن عين الكلب نجس إليه يشير محمد في الكتاب في قوله وليس الميت بنجس من الكلب والخنزير ووقال
 الرافعي في شرح الوجيز أن الكلب والخنزير طاهران عند مالك ويغسل من ولوغهما تعبداً (والثالث ما نولد
 منهما) أي من أحدهما أي الكلب والخنزير فإنه نجس أيضاً بناء على نجاستهما وقال الولي العراقي في
 شرح البهجة ويندرج تحت الفرع المتولد بينهما أو بين أحدهما وبين حيوان آخر (فاذا ماتت) أي
 الحيوانات (فكلها نجسة الا خمسة الا دمي) لكرامته (والسمل والجراد ودود التفاح) وعبر المصنف في
 الوجيز بدود الطعام وغيره بدود الخلل وفي كتب أصحابنا بدود الجنب وكل ذلك من باب واحد قال الرافعي
 في شرح الوجيز الاصل في الميتات النجاسة قال الله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وتحرى
 ما ليس بمحرم وما فيه ضرر كالسم يدل على نجاسته وتستثنى منه أنواع أحدها السمك والجراد قال صلى الله
 عليه وسلم أحلت لنا ميتتان ودمان الحديث ولو كانا نجسين لكانا محرمين الثاني الا دمي وفي نجاسته
 بالموت قولان أحدهما أنه نجس بالموت لأنه حيوان طاهر في الحياة غير ما كونه بعد الموت فيكون نجساً
 كغيره والثاني وهو الاصح أنه لا نجس لقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وقضية التكريم أن لا يحكم بنجاسته
 ولأنه لو نجس بالموت لكان نجس العين كسائر الميتات ولو كان كذلك لما أمر بغسله كسائر الاعيان النجسة
 روى هذا الاستدلال عن ابن سريج قال أبو اسحق عليه لو كان طاهر الماء أمر بغسله كسائر الاعيان الطاهرة
 أجابوا عنه بان قالوا غسل نجس العين غير معهود وأما غسل الطاهر معهود في حق الجنب والمحدث على
 أن الغرض منه تكريمه وإزالة الاوساخ عنه وقال أبو حنيفة رحمه الله نجس بالموت ويطهر بالغسل وهو
 خلاف القولين جميعاً اهـ (وفي معناه) أي دود التفاح (كل ما تستحيل إليه الاطعمة وكل ما ليس له نفس)
 بفتح فسكون (سائلة) أي جارية والمراد بالنفس هنا الدم وهو من جملة معانيه كما أوضحته في شرح
 القاموس (كالذباب والخنفساء) أما الذباب بالضم معروف وجمعه أذبة وذبان وأما الخنفساء ففعل من
 الحشرات معروفة وضم الفاء أكثر من فتحها وهي مدودة فيهما وتقع على الذكور والانثى وبعض العرب
 يقول في الذكور خنفس كجندب بالفتح ولا تمتنع الضم فإنه القياس وبنو أسد يقولون خنفس في الخنفساء
 كأنهم جعلوا الهاء عوضاً من الالف والجمع خنافس كذا في المصباح (وغيرهما) كالفيلة وجارفتان
 والبق والزنبور والعقرب كذا في شرح المحرر وقال صاحب الهداية والزنابير قال الشارح وانما جمعها
 لكثرة أنواعها قال الرافعي في شرح الوجيز أراد المصنف دود الطعام وحده يشعر بغيره حكمه لحكم
 ما ليس له نفس سائلة اشعاراً بيننا وليس كذلك بل من قال بنجاسة ما ليس له نفس سائلة صرح بأنه لا فرق
 بين ما يتولد من الطعام كدود الخلل والتفاح وغيرهما وبين ما لا يتولد منه كالذباب والخنفساء وقالوا
 نجس الكل لكن لا نجس الطعام الذي يموت فيه ومن قال لا نجس ما ليس له نفس سائلة بالموت فلا يشك
 أنه يقول به في دود الطعام بطريق الأولى فاذا قوله وكذا دود الطعام طاهر على الصحيح اختيار الطريقة
 القفال اهـ ثم قال المصنف (ولا نجس الماء بوقوع شيء منها فيه) قال الرافعي الحيوانات التي ليست لها
 لها نفس سائلة هل نجس الماء اذا ماتت فيه اختلف قول الشافعي رضي الله عنه فيه ٧ أحدهما نعم لأنها

والخنزير وما نولد منهما
 أو من أحدهما فاذا ماتت
 فكلها نجسة الا خمسة الا دمي
 والسمك والجراد ودود التفاح
 وفي معناه كل ما يستحيل
 من الاطعمة وكل ما ليس
 له نفس سائلة كالذباب
 والخنفساء وغيرهما فلا
 نجس الماء بوقوع شيء
 منها فيه

ميتة فتكون نجسة كسائر النجاسات والثاني وهو الاصح لالقول صلى الله عليه وسلم اذا سقط الذباب في اناه
أحدكم فامقلوه فان في أحد جناحيه شفاء وفي الآخر داء وقد يفنى المقل الى الموت سيما اذا كان الطعام
حارا فلو نجس الماء لما أمر به وعن سلمان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كل طعام وشراب وقعت
فيه ذبابة ليس لها دم فهو الحلال أكله وشربه والوضوء منه ولأن الاحتراز عنه بما يعسر وهذا الخلاف
في غير مائشوه في الماء وأما مائشوه في الماء وليس له نفس سائلة فلا ينجس الماء بخلاف فلو طرح فيه
من خارج عاد الخلاف فان قلنا انها تنجس الماء فلا شك في نجاستها وان قلنا انها لا تنجس فهل هي نجسة
في نفسها قال الاكثرون نعم كسائر الميتات وهو ظاهر المذهب وقال القفال لالان هذه الحيوانات
لا تستحيل بالموت لان الاستحالة انما تأتي من قبل انحصار الدم واحتباسه بالموت في العروق واستحالة
وتغيره وهذه الحيوانات لادم فيها وما فيها من الرطوبة كطوبية النبات واذا عرفت ذلك ظهر لك أن هذه
الحيوانات على ظاهر المذهب غير مستثناة من الميتات وانما الاستثناء على قول القفال اه وقال الاصفهاني
في شرح المحرر هذه الحيوانات اذا وقعت في ماء قليل أو مائع أو طعام لا تنجس في أصح القولين وهو
الجديد ومذهب أبي حنيفة لتعذر الاحتراز عنه خصوصا في فصل الصيف لعموم البلوى والقول الثاني
انه ينجس هو القياس لان نجاستها كسائر النجاسات وأمره صلى الله عليه وسلم بغمس الذباب وطرحه
ليس بموجب مطلقا غاية الاحتمال في بعض الاحوال وانما أمرهم بذلك قطعاهم عن عادتهم لانهم كانوا
يستقذرون طعاما يقع فيه الذباب وقوله أي صاحب المحرر ويستثنى مما ذكر ميتة ليس له نفس سائلة
صريح بنجاستها وهو المختار عند المحققين من الفريقين ولا يلتفت الى قول من قال ان علة النجاسة في
الميتة احتباس الدم المعفن في الباطن اه قلت وعال أصحابنا فيها ليس له دم سائل كالق و الذباب والعقرب
بما تقدم من تعليل الرافعي بحديث مقل الذباب ولولا أن موته لا بأس به لم يأمر صلى الله عليه وسلم بغمسه
الذي هو في العادة سبب لموته قال ابن المنذر ولا أعلم في ذلك خلافا لالاما كان أحد قول الشافعي كذا في
شرح النقاية ثم ان في سياق المصنف تنبيهها على انه لا فرق بين القليل والكثير وبين ما يم و وقوعه
كالذباب أو نادرا كالعقرب قال الاصفهاني وهذا اذا لم يتغير الماء منها فاذا تغير ففيه وجهان أحدهما
الحكم بالنجاسة وهو القياس والثاني لالقياس على ما تغير بالسمك ورأيت بخط الامام النووي في حاشية
شرح الوجيز ما نصه قلت ولو كثرت الميتة التي لانفس لها سائلة فغيرت الماء أو المائع وقلنا لا تنجس من
غير تغير فوجهان مشهوران الاصح تنجسه لانه متغير بالنجاسة والثاني لا ينجسه ويكون الماء طاهرا
غير مطهر كالتغير بالزعفران وقال امام الحرمين هو كالتغير بورق الشجر والله أعلم اه ثم رأيت هذا
السياق بعينه في الروضة (وأما أجزاء الحيوانات) المنفصلة منها (فقسمان أحدهما) بيان أي (يقطع
منه وحكمه حكم الميت) لما روى عنه صلى الله عليه وسلم ما بين من حي فهو ميت أخرجه الحاكم من حديث
أبي سعيد بلفظ ما قطع وأخرجه الدارمي وأحمد وأبو داود والترمذي من حديث أبي واقد الليثي بلفظ
ما قطع من البهيمة وهي حية فهو ميتة وأخرجه ابن ماجه والطبراني وابن عدي من حديث تميم الداري
بلفظ ما أخذ من البهيمة وهي حية فهو ميتة وقد ظهر منه أن الاصل فيما يبين من الحي النجاسة (و) يستثنى
عنه (الشعر) فانه طاهر (لا ينجس بالجز) للحاجة اليه في الملابس قال الرافعي وفي معنى الشعر الريش
والصوف والوبر وقد قيل في قوله تعالى ومن أوصافها وأوبارها وأشعارها أثاننا ومتاعا الى حين أن المراد
الى حين فنائها هذا فيما يبين بطريق الجز وفي التنف والتناثر وجهان والاصح الحاقهما بالجز ثم قال
واعلم أن ظاهر قوله فكل ما بين من حي فهو ميت الا الشعور المنتفع بها لا يمكن العمل به لافي طرف
المستثنى ولا في طرف المستثنى منه أما المستثنى فلانه يتناول جملة الشعور المجزوة والطهارة مخصوصة
بشعور المأكول وأيضا فانه يتناول الشعر المبان على العضو المبان من الحيوان وانه نجس في أصح

وأما أجزاء الحيوانات
فقسمان أحدهما ما يقطع
منه وحكمه حكم الميت
والشعر لا ينجس بالجز
والموت

الوجهين وأما المستثنى منه فلانه يدخل فيه العضو المبين من السمك والادمي والجراد ومشيعة الادمي وهذه الاشياء طاهرة على المذهب الصحيح ولذلك يدخل فيه شعور الادمي فانه غير منتفع به حتى يدخل في المستثنى واذا لم يتناول الاستثناء بقي داخل في المستثنى منه ومع ذلك فهو طاهر فظهر تعذر العمل بالظاهر ووقوع الحاجة الى التأويل ومما ينبغي ان يتنبه له معرفة ان تفصيل الشعور بالمبانة وتقسيمها الى طاهر ونجس مبني على ظاهر المذهب في نجاسة الشعور بالمبانة فان قلنا لا نجس بالموت فلا نجس ايضا بالمبانة بحال والله اعلم (والعظم نجس بالموت) لكونه مما تحلله الحياة وهو قول مالك والشافعي وأحمد وقال أبو حنيفة لا نجس وهي رواية ابن وهب عن مالك (الثاني الرطوبات الخارجة من باطنه) أي الحيوان وهي أيضا قسمان أشار الى القسم الاول بقوله (فكل ما ليس مستحيلا ولا له مقر) أي ليس له اجتماع واستحالة في الباطن وانما يرشح رشحاً (فهو طاهر) ان كان من حيوان طاهر فان حكمه حكم الحيوان المترشح منه ان كان نجساً فنجس وان كان طاهراً فطاهر (كالدمع والعرق واللعب والمخاط) أما الدمع فما يسيل من العين عند الغم أو السرور أو البرد والعرق ما يتخلب من الجسد عند الحر أو العمل الشديد واللعب ما يسيل من فم الانسان بقطرة ونوماً من غلبة الرطوبات البلغمية أو من حركة دود القرع والمخاط ما يسيل من الانف وهو جامد فان كان رقيقاً فهو ذنين واستدلوا على طهارة العرق بانه صلى الله عليه وسلم ركب فرساً عبر بالابي طلحة فركضه ولم يتحرز عن العرق قال الرافي والتعرض للترشح انما وقع لان الغالب فيه الخروج على هيئة الترشح لانه من خواصه أوان الطهارة منوط به ألا ترى أن الدم والصدية قد ترشخان من القروح والنقاطات وهما نجسان وقوله في الوجيز ليس له مقر يستحيل فيه لا يلزم من طاهره أن لا يكون مستحيلاً أصلاً لجواز أن يكون مستحيلاً في مقر فان كان الدمع وسائر ما يقع في هذا القسم لا يستحيل أصلاً فالتعرض لنفي المقر ضرب من التأكيد والبيان وان كان يستحيل لافي مقر فالحكم منوط بنفي الاستحالة في المقر لا بطلاق نفي الاستحالة ثم أشار المصنف الى القسم الثاني بقوله (وماله مقر وهو مستحيل) أي ما يستحيل ويجمع في الباطن ثم يخرج قال الرافي والمعنى وما استحال في مقر في الباطن (فنجس) كالدم والبول والعذرة كذا في الوجيز وهذه الاشياء نجسة من الادمي ومن سائر الحيوانات الماء كولد منها وغير الماء كولد في غير الماء كولد في الاجاج وأما في الماء كولد في القياس عليه لانها متغيرة مستحيلة وذهب مالك وأحمد الى طهارة بول ما يؤكل لحمه وروثه وبه قال أبو سعيد الاصطخري من أعجابنا واختاره القاضي الروياني ونسكوا بأحاديث مشهورة في الباب مع تأويلها ومعارضتها وهل يحكم بنجاسة هذه الفضلات من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وجهان قال أبو جعفر الترمذي لا ما روى أن أم أيمن شربت بوله فقال اذا لا يلج النار بطنك ولم يذكر عليها و يروى شرب دمه عن علي وابن الزبير وأبي طيبة الحجام وقد روى انه صلى الله عليه وسلم قال لا بي طيبة لاتعد الدم كله حرام قلت وقال الولي العراقي في شرح مجموعة الحاوي ان شيخه السراج البلقيني نقل عن ابن القاص والبغوي الحزم بالطهارة وعن القاضي حسين تصحيحها ونقله العمراني عن الخراسانيين وقال شيخنا الفتوى اه وقال معظم الاصحاب نعم قياساً على غيره وجعلوا الاخبار على التداعي ثم قال الرافي وفي خروء السمك والجراد وبولهما وجهان أظهرهما نجاسة قياساً على غيرهما لوجود الاستحالة والتغير وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى وكذا ذرق الطيور الا اللجاجة والثاني الطهارة لجواز ابتلاع السمكة حية وميتة وأطباغ الناس على أكل الملحمة منها على ما في بطونها وكذلك في خروء ما ليس له نفس سائلة وجهان أظهرهما النجاسة والثاني لالان الرطوبة المنفصلة منه كالرطوبة المنفصلة من النبات لمساومة صورته بعد الموت صورته في الحياة ولهذا لا يحكم بنجاسته بعد الموت على رأي هذا كله كلام الرافي وبعبارة الوجيز كالدم والبول والعذرة الامن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد بينه الرافي كما سبق ولكن في المطلب

والعظم نجس بالموت الثاني
الرطوبات الخارجة من باطنه
فكل ما ليس مستحيلاً ولا له
مقر فهو طاهر - كالدمع
والعرق واللعب والمخاط
وماله مقر وهو مستحيل
فنجس

أنكر بعضهم على الغزالي حكاية الخلاف في عذرة النبي صلى الله عليه وسلم وإنما المعروف في بوله ودمه
 * (تنبيه) في شرح النقاية بول الفرس وبول مائة كل نجس خفيف عند أبي حنيفة وأبي يوسف وعند
 محمد طاهر وقال مالك وأحمد والاصطخري من الشافعية بول مائة كل وروثه طاهر فيجوز عندهم بول
 مائة كل للتداوي وغيره وعند أبي يوسف للتداوي فقط ولا يجوز عند أبي حنيفة مطاقا قال ومن النجس
 الخفيف خرو طير لايؤكل عندهما خلافا لمحمد وعلى هذا رواية أبي جعفر الهندواني وهو الصحيح وأما
 على رواية الكرخي وعند محمد مغلط وعندهما طاهر وفي الهداية تبعا لفخر الاسلام في الجامع الصغير ان
 أبا يوسف مع أبي حنيفة في الروايتين وفي المنظومة والمختلف ان أبا يوسف مع أبي حنيفة على رواية الكرخي
 ومع محمد على رواية الهندواني وأما خرو الطير الذي يؤكل فطاهر لان في التوقي عنه حرجا لا الدجاج
 والبطة الاصلية فانه غليظ لان التوقي عنه لا يخرج منه كفاي ما يخرج من المخرجين وهو خرو الفرس وخرو
 ما يؤكل وبول ما لا يؤكل وخرو وبول الاذى وخرو وفي المحيط وبول الخفاش وخرو ليس بشئ لتعذر
 الاحتراز منه وفي روضة الناطق دم قلب الشاة والكبد والطحال طاهر وفي القنية دم قلب الشاة نجس
 وفي الفتاوى الكبرى للخامس الدم الذي يخرج من الكبد ان لم يكن من غيره بل كان تمكن فيه فهو
 طاهر قال الشمني وهو قيد حسن ينبغي أن يقيد بمثله دم القلب على القول بطهارته وفي القنية مرارة
 الشاة كالدم يعني مغلفة وقيل كبولها يعني مخففة عندهما طاهرة عند محمد وفيها عن أبي يوسف يعني
 عن الدم الباقي في العروق والجمع في الاكل دون الثياب ووجه ذلك انه تعم به البلوى في الاكل دون
 الثياب اه وبعبارة شرح المختار وكل ما يخرج من بدن الانسان وهو موجب للتطهير فنجاسته غليظة
 كالغائط والبول والدم والصدية والقيء والخلاف فيه وكذلك الروث والاختفاء يعني غليظة عند أبي
 حنيفة وعندهما خفيفة والروث يستعمل في الفرس والحمير والبغل والخنثى يستعمل في البقر والابل
 والغنم قلت قال في الكافي الروث يكون لكل ذي حافر لكن الفقهاء استعملوه في سائر البهائم استعارة
 ودم السمك ليس بدم حقيقة لانه يبيض من الشمس ولو كان دما لاسود كسائر الدماء وعن أبي يوسف
 انه نجس وحلوه على الخفيف وهذه فوائد التقطتها من فتاوى قاضيان قال العذرة ونحو الكلب
 وجميع السباع نجس نجاسة غليظة وخرو ما يؤكل لجه من الطيور طاهر الا ما له رائحة كريهة كخرو
 الدجاج والبط والاوز فهو نجس نجاسة غليظة وذوق سباع الطير كالبازي والحدأة لا يفسد الثوب واختلفوا
 في بول الهرة والفأرة قال بعضهم يفسد الثوب اذا زاد على قدر الدرهم وهو الظاهر وقيل لا أصلا وقيل
 اذا خش ويظهر أثر الضرورة في التخفيف لاني سلب النجاسة وخرو السمك وما يعيش في الماء لا يفسد
 الثوب في قول أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد اذا خش ودم الحلة والوزغ يفسد الثوب والماء
 والطحال والكبد طاهران قبل الغسل وما يبقى من الدم في عروق المذكاة بعد الذبح لا يفسد الثوب وان
 خش عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يفسد الثوب اذا خش ولا يفسد القدر والكلب اذا أخذ
 عضو انسان أو ثوبه بفيه ان أخذه في الغضب لا يفسده وان في المزاح واللعب يفسده لان في الوجه الاول
 يأخذ بسنه وسنه ليس بنجس وفي الوجه الثاني بفيه ولعابه نجس ولعاب الفيل نجس كلعاب الفهد
 والاسد اذا أصاب بخرطوم الثوب نجسه اه وفي الخلاصة بول الصبي والصبية نجس لا يظهر الا بالغسل
 وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجزئ الرش في بول الصبي الذي لم يطعم وبول الجارية لا يظهر الا بالغسل
 اتفاقا كذا في التارخانية قلت ووافق الشافعي أحمد واستدل بورود النضج في بول الصبي دون الصبية
 وأجاب الطحاوي بان النضج الوارد في بول الصبي المراد به الصب كما روى هشام بن عروة عن أبيه عن
 عائشة رضي الله عنها قالت أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بصبي بال عليه فقال صبا عليه الماء صبا قال
 فعمل منه أن حكم بول الغلام الغسل الا انه يجزئ فيه الصب وحكم بول الجارية أيضا الغسل الا انه

لا يكتفى فيه الصب لان بول الغلام يكون في موضع واحد لضيق مخرجه وبول الجارية يتفرق في مواضع
 لسعة مخرجه ثم قال المصنف (الا ما هو مادة الحيوان) استثنى من المستحيلات ما كان يستمد منه الحيوان
 (كالمني) كمنى هو ماء الرجل فعيل بمعنى مفعول والتخفيف لغة قال صاحب المصباح منى الرجل
 يجري في ذكره في مجرى والبول في مجرى والودي في مجرى ولا يلبس مجرى البول الا في رأس الذكر كذا
 قاله الاطباء ولا ينجس بهذه الملامسة فان اللبن يجري من بين فرث ودم ولا ينجس فكذلك المنى اه قلت
 وهذا على القول بطهارته كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وخالفه مالك وأبو حنيفة فقالا بنجاسته قال
 الرافعي المنى قيمان منى الآدمي ومنى غيره فأما منى الآدمي فهو طاهر لما روى عن عائشة رضي الله عنها
 انها قالت كنت أفرك المنى من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يصلي فيه وفي رواية وهو في الصلاة
 والاستدلال بها أقوى ولانه مبدؤ خلق الآدمي فاشبهه التراب فان قيل هو منقوض بالعلقة والمضغة قلنا
 أصح الوجهين فيهما الطهارة أيضا وحكى بعضهم عن صاحب التلخيص قولين في منى المرأة وحكى آخرون
 عنه أن منى المرأة نجس وفي منى الرجل قولان وهذا أقوى النقلين عنه ووجه القول بنجاسة المنى وهو
 مذهب أبي حنيفة ومالك بما روى انه صلى الله عليه وسلم قال يغسل الثوب من البول والمذي والمنى وما
 روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعائشة رضي الله عنها اغسلي برطبا واغسلي برطبا واذا انصرفت طاهر
 المذهب حملناهما على الاستحباب جعلا بين الأخبار والمذهب الاول وهو طهارة المنى من الرجل والمرأة نعم
 قال الأئمة ان قلنا ان رطوبة فرج المرأة نجسة نجس منها بملامستها او مجاورتها وليس ذلك لنجاسة المنى في
 أصله بل هو كلبال الرجل ولم ينسل ذكره فان منبه ينجس بملامسة المحل النجس وأما منى غير الآدمي
 فينظر ان كان ذلك الغير نجسا فهو نجس وان كان طاهرا ففيه ثلاثة أوجه أظهرها انه نجس لانه
 مستحيل في الباطن كالدم وانما حكمنا بطهارته من الآدمي تكريما له والثاني انه طاهر لانه أصل حيوان
 طاهر فأشبهه منى الآدمي والثالث انه طاهر من الماء كونه نجس من غيره كاللبن اه قال النووي في الروضة
 الأصح عند المحققين والاكثر من الوجه الثاني والله أعلم * (تنبيه) قال الشمني في شرح النقاية المنى
 نجس عندنا وعند مالك سواء كان منى الرجل أو منى المرأة لكن عندنا يجب غسله وفركه بإبسه وهو رواية
 عن أحمد وعن الشافعي وهو المشهور من قول أحمد انه طاهر لانه أصل أولياء الله تعالى ولما روى
 الدارقطني والطبراني عن ابن عباس سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن المنى يصيب الثوب فقال انما هو
 بمنزلة الخس أو البزاق وانما يكفيك أن تسمحه بخرقة أو بأذخرة ولما روى مسلم عن عبد الله بن شهاب
 الخولاني قال كنت نازلا على عائشة فاحتلمت في ثوبي فغمستهما فقرأتني جارية لعائشة فأخبرتني فبعثت
 الى عائشة فقالت ما جئت على ما صنعت بثوبك قلت رأيت ما يرى النائم ثم قالت هل رأيت بثوبك شيئا
 قلت لا قالت لو رأيت شيئا غسلته لقد رأيتني وانى لاحك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بسا
 بغفري وروى الدارقطني والبزار عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت أفرك من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم
 عليه وسلم اذا كان يابس واغسله اذا كان رطبا وروى ابن أبي شيبة أن رجلا سأل عمر رضي الله عنه
 فقال اني احتلمت على طنفسة فقال ان كان رطبا فاغسله وان كان يابسا فاحككه وان خفي عليك فارشسه
 وأجيب عن قولهم انه أصل أولياء الله تعالى بانه أصل أعدائه كذلك فينبغي أن لا يكون طاهرا وبانه
 لا استبعاد في تكون الطاهر من النجس كاللبن من الدم * (تكميل) اذا فرك المنى حكم بالطهارة عند أبي
 يوسف ومحمد وبقلة النجاسة عن أبي حنيفة في أظهر الروايتين فلا أصابه ماء نجسا عند أبي حنيفة خلافا
 لهما وفي الخلاصة المختار انه لا يعود نجس ثم قال المصنف (والبيض) وهو معطوف على قوله كالمني أي
 طاهر كطهارته لكون كل منهما مادة الحيوان والمراد به بيض الطائر الماء كونه ناصا الوجهين قال
 الرافعي طاهره أن تكون الطهارة في البيض مخصوصة ببيض الماء كونه ناصا وليس كذلك بل في بيض

الا ما هو مادة الحيوان
 كالمني والبيض

غير الماء كحول وجهان كما في معنى غير الماء كحول والمراد تشبيهه معنى الماء كحول بيض الماء كحول لا ثبات
الطهارة فيه من جهة أن كل واحد منهما أصل الحيوان الماء كحول لا تخصيص الطهارة به ولا خلاف في
طهارة بيض الماء كحول وزاد المصنف في الوجيز في المستثنيات اللبن من الآدمي وكل حيوان ماء كحول
والانفحة مع استحالتها في الباطن قبل بطهارتها الحاجة الجنين إليها قال الراعي اللبن من جملة المستحيلات
في الباطن إلا أن الله تعالى من علمنا بألبان الحيوانات الماء كولة وجعل ذلك رفقا بغيرها بالعباد وأما
غير الماء كحول فإن كان نجسا فلا تخفى نجاسته منه وإن كان طاهرا فهو إما آدمي أو غيره أما الآدمي فليسته
طاهر إذا يليق بكرامته أن يكون نشؤه على الشيء النجس وحكى وجه آخر أنه نجس كسائر ما لا يؤكل
لحمه وإن ربي الصبي به للضرورة وأما غير الآدمي فالذهب نجاسة لبسته على قياس المستحيلات وإنما
خالفنا في الماء كحول تبع اللحم وفي الآدمي لكرامته وعن أبي سعيد الاصطخري أنه طاهر كالسور والعرق
فاذا عرفت ذلك فالمتبر عنه في طهارة اللبن طهارة الحيوان لا كونه ماء كولا وما يستثنى من المستحيلات
الانفحة فأصح الوجهين طهارتها لأطباق الناس على أكل اللبن من غير انكار والثاني أنها نجاسة على
قياس الاستحالة فإن الانفحة لبن مستحيل في جوف السخلة وإنما يجري الوجهان بشرطين أحدهما أن
يؤخذ من السخلة المذبوحة فإن ماتت فهي نجسة بلا خلاف والثاني أن لا يطعم إلا اللبن والانفحة نجسة
بلا خلاف ثم قال ويجري الوجهان في بز القرفانة أصل الدود كالبيض أصل الطير وأما دود القز فلا خلاف
في طهارته كسائر الحيوانات وليس المسك من جملة النجاسات وإن قيل أنه دم وفي فأرته وجهان أحدهما
النجاسة لأنها جزء انفصل من حي وأظهرهما الطهارة لأنها تنفصل بالطبع فهو كالجنين وموضع
الخلاف ما إذا انفصلت في حياة الطيبة أما إذا انفصلت منها بعد موتها فهي نجسة كالجنين واللبن وحكى
وجه آخر أنها طاهرة كالبيض المتصلب ثم قال المصنف (والقبح والدم والروث والبول نجس من الحيوانات)
أما القبح فهو الأبيض الخائر الذي لا يتخالطه دم وقد صرح النووي في الروضة بنجاسته وأما الدم والروث
والبول فقد تقدم الكلام عليها قريبا (ولا يعني عن هذه النجاسات قليلها وكثيرها) وعند أبي حنيفة
النجاسة نوعان غليظة وخفيفة والخفيفة لا تمنع مالم تنجس والغليظة إذا زادت على قدر الدرهم تمنع جواز
الصلاة واختلفوا في مقدار الدرهم هل يعتبر وزنا أو بسطا الصحيح أن في المتجسدة كالعذرة والروث ولحم
الميتة يعتبر قدر الدرهم وزنا وفي غير المتجسدة كالبول والخر والدم يعتبر بسطا واختلفوا أيضا في قدر
الدرهم الذي يقدر به قال شمس الأئمة السرخسي يعتبر فيه أكبر درهم البلدان كان في البلد دراهم
مختلفة وفي الهداية وقدرنا القليل بقدر الدرهم قال الأكل في شرحه يعني ذلك لا يمنع فإذا زاد عليه منع
وهو قول الشعبي أخذنا به لأنه أوسع وكان النخعي يقول إذا بلغت مقدار الدرهم منعت والمراد بقدر
الدرهم هو موضع خروج الحدث قال النخعي استعجبوا ذكر المقاعد في مجالسهم فكأنوا عنه بالدرهم
و روى عن محمد اعتبار الدرهم من حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون عرض
الكف و روى من حيث الوزن وهو الدرهم الكبير المثقال وهو ما بلغ وزنه مثقالا وهو الذي ذكره في
كتاب الصلاة فقال الفقيه أبو جعفر الهندي أن يوفق بين ألفاظ محمد فنقول أن الأولى يعني رواية المساحة
في الرقيق منها والثانية يعني رواية الوزن في الكثيف والله أعلم (الاعن خمسة) أشياء قد استثنت مما
تقدم (الأول أثر النجو) أي الخمر (بعد الاستجمار بالأحجار) والاستجمار لغة طلب الجرة وهي كونه
من الحصى فقوله بالأحجار أما للبيان بالنظر إلى معناه اللغوي أو قيد مخرج بالنظر إلى العرف الشرعي (يعني
عنه ما لم يعد) أي يجاوز (المخرج) أي حلقة الدبر وهو المعبر عنه عند أبي حنيفة وأصحابه قدر الدرهم
كما تقدم في قول النخعي وإنما قال أثر النجو إشارة إلى القليل منه فإنه يعني عنه ومنع العرج لأن ما عمت
بليته هانت فضيته وهذا متفق عليه غير أن أصحابنا قدروا هذا القليل بأقل من الدرهم ويكون غسله

والقبح والدم والروث
والبول نجس من الحيوانات
كلها ولا يعني عن شيء من
هذه النجاسات قليلها وكثيرها
الا عن خمسة الأول أثر
النجو بعد الاستجمار
بالأحجار يعني عنه ما لم يعد
المخرج

حينئذ سنة لا واجبا وعند محمد يجب الغسل ولو كان أقل قال في الاختيار وهو الاحوط (والثاني طين الشوارع) جمع شارة وهي الطريق الواضحة المسلوكة (وغبار الروث) مما تشبهه الارجل (في الطريق) فانه كذلك يعني عنه (مع يقين النجاسة) في كل من الطين والغبار (بقدر ما يتعذر) أي بعسر (الاحتراز) أي المنع (عنه) لعموم البلوى ثم بينه بقوله (وهو الذي لا ينسب المتلطيخ به الى تفریط) أي تقصير (أو سقطة) من المرواة والعدالة (الثالث ماعلى أسفل الخف) الذي يلبس من ادم وجمعه خفاف (من) الاذى أي (النجاسة) التي لا تخلو الطريق (المسلوكة) عنها فالمراد بالخف هنا هو الذي يلبس بدل النعلين وهكذا كان الساف الصالح يفعلون وهو المشاهد الآن في بلاد ما وراء النهر وما في غيرها من البلاد الشامية والمصرية والعراقية فانهم يلبسون عليه سروجة فلا يتلطيخ بشئ مما ذكر لانها تبقى عنه ذلك قال (فيغني عنه بعد ذلك) يلبس التراب الطاهر (للحاجة) والضرورة وقال الشمني في شرح النقاية ويظهر الخف عن نجس ذي جرم بذلك بالارض سواء كان جرمه منه كالدم والعدرة أو من غيره كالبول المنصق به تراب وأيضا سواء جف ذو الجرم أو لم يجف وهو قول أبي يوسف وعليه الأكثر وفي النهاية وعليه الهنوي وقال أبو حنيفة يشترط جفاف ذي الجرم في طهارة الخف وقال محمد وزفر لا يظهر الخف في الرطب ولا في اليابس الا بالغلظ كالجسم الذي لا جرم له لان هذا عين نجس باصابة النجاسة فلا يظهر الا بالغسل كالثوب والبدن وروى ان محمدا رجع عن هذا القول حين رأى كثرة السرقين في طرق الري ولا يبي حنيفة وأبي يوسف ماروي أبو داود وابن حبان والحاكم وقال علي شرط مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه رفعه اذا وطئ أحدكم الذي يخفيه فطهوره التراب لكن أبو حنيفة يقول ان الرطب لا يزول بذلك فيشترط الجفاف وعن غير ذي جرم بالغسل فقط لان أجزاء النجاسة تتشرب في الخف فلا تخرج منه الا بالعصر بخلاف ذي الجرم فانه يجذب ما في الخف من الاجزاء النجسة بجرمه اذا جف (الرابع دم البراغيث) جمع برغوث هو هذا الحيوان الطاهر المعروف (ماقل منه أو أكثر) فانه كذلك يعني عنه (الا اذا جاوز حد العادة) بأن يستكثره الناظر (سواء كان في ثوبك) الملبوس (أو في ثوب غيرك فلبسته) ومجازة حد العادة هو المعبر عندنا بقولهم ما لم يفحش واختلفوا في تقدير الفاحش فقال أبو حنيفة ومحمد اذا بلغ ربع الثوب وقال أبو يوسف شبر وفي رواية ذراع في ذراع وقد قيل مقدار القدمين واختلفوا في قول أبي حنيفة في ربع الثوب قال بعضهم ربع عضو من الشباب ان كان ذيلاً فربع الذيل وان كان كفراً ربع الكف والصحيح انه ربع جميع الثوب الذي عليه واختلف في الثوب فمنهم من قال ربع جميع الثوب الذي يصل في فيه ومنهم من قال ربع الثوب الذي تجوز فيه الصلاة كازار ونحوه (الخامس دم البثران) جمع بثرة محركة وقد بثر الجلد من باب تعب والبثرة والبثران كالقصة والقصبات ويقال أيضا بثر مثقال قتل وقرب فهى ثلاث لغات وهى الخرجات الصغيرة (وما ينفصل منها من قبح وصيد) أي جميع ما ينفصل من البثران سواء كان ذماً أو قبحاً أو صيداً فانه معفو عنه وتقدم معنى القبح وأما الصيد فهو الدم المختلط (ودلك) عبدالله (بن عمر رضي الله عنهما بثرة) كانت (على وجهه وخرج منها الدم وصلى ولم يغسله) فدل ذلك على انه مما يغني عنه (وفي معناه ما يترشح من لطخات) جمع لطخة بفتح فسكون أي ما يسيل ويتلجج من تلوينات (الدمامل) جمع دمل كسكر معروف والاصل الدامل بلأب (التي تدوم غالباً) أي لا تفارق من مواضع من الجسد فان هذا مما يغني عنه (وكذا أثر الفصد) وفي معناه الحماة (الاما يقع نادراً من خراج) كغراب ما يخرج في الجسد من البثر (أو غيره) فيلحق بدم الاستحاضة ويكون حكمه كحكمه (ولا يكون في معنى البثران التي لا تخلو الانسان عنها في أحواله) السائرة وتندرج هذه الامور التي ذكرها المصنف تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير ولها أسباب ستة أحدها العسر وعوم البلوى ويلحق بدم البراغيث دم البق

* والثاني طين الشوارع
وغبار الروث في الطريق
يعني عنه مع يقين النجاسة
بقدر ما يتعذر الاحتراز عنه
وهو الذي لا ينسب المتلطيخ
به الى تفریط أو سقطة
* الثالث ماعلى أسفل
الخف من نجاسة لا تخلو
الطريق عنها فيغني عنه
بعد ذلك للحاجة * الرابع
دم البراغيث ماقل منه
أو أكثر الا اذا جاوز حد
العادة سواء كان في ثوبك
أو في ثوب غيرك فلبسته
* الخامس دم البثران وما
ينفصل منها من قبح وصيد
ودلك ابن عمر رضي الله
عنه بثرة على وجهه فخرج
منها الدم وصلى ولم يغسل
وفي معناه ما يترشح من لطخات
الدمامل التي تدوم غالباً
وكذلك أثر الفصد
ما يقع نادراً من خراج أو
غيره فيلحق بدم الاستحاضة
ولا يكون في معنى البثران
التي لا تخلو الانسان عنها في
أحواله

والقمل وان كثروا بول ترشش على الثوب كرؤس الابروأثر نجاسة عسر زواله وريق النائم مطلقا على المفتي به عندنا وقال النووي في الروضة الماء الذي يسيل من النائم قال المتولي ان كان متغيرا فنجس والا فطاهر وقال غيره ان كان من اللهوات فطاهر أو من المعدة فنجس ويعرف كونه من اللهوات بان ينقطع اذا طال فومه واذا شك فالاصل عدم النجاسة والاحتياط غسله واذا حكم بنجس وعمت بلوى شخص به لكبره منه فالظاهر انه يلحق بدم البراغيث وسلس البول ونظائره اه قلت ومن المعفو عنه ريق أفواه الصبيان وغبار السرجين وقليل دخان النجس ومقعد الحيوان وما أصاب السراويل المبتلة والمقعدة من النساء على المفتي به وفي فتاوى قاضخان وماء الطابق استحسانا وكذا الاسطبل اذا كان حارا وعلى كونه طابق أو بيت بالوعة اذا كان عليه طابق وتقاطر منه وكذا الحمامات اذا أهرى ريق فيها النجاسات فعرف حيطانها وكوتها وتقاطر ومارش به السوق اذا ابتل به قدماء ومواطي الكلاب والطين المسرقن وردغة الطريق في أشياء أوردها ابن نجيم في الاشباه والنظائر وتقدم ذكر بعضها (ومساحة لشرع في هذه النجاسات الخمسة) وما يلحق بها (تعرف ان أمر الطهارات) انها هو (على التساهل) وعلى هذا عرف دأب السلف (وان ما أبدع فيها) من التدقيقات المخرجة (وسوسة لأصل لها) في الشرع فلم يجتب منها ولا فرغ من ذكر المزال شرع في بيان المزال به فقال (الطرف الثاني في المزال به) ماهو ثم بينه بقوله (وهو اما جامد واما مائع) وفي بعض النسخ أو مائع وكل ذائب مائع وقد ماع جميع اذا سال على وجه الارض منبسطا في هيئته (اما الجامد فحجر الاستنجاء) أي الحجر الذي يزال به أثر النجس من المقعدة (وهو مطهر تطهير تخفيف) أي لتخفيف النجاسة وقلة مباشرتها بيده سواء فيه الغائط والبول وهو يشير الى أن الحجر ليس بمنزلة النجاسة حقيقة حتى لو نزل المستنجي به في ماء قليل نجسه كإفراش الاشباه والنظائر ولذا جعل اتباع الماء به من تمام التطهير ثم ذكر المصنف لحجر الاستنجاء شروطا أربعة فقال (بشرط أن يكون) ذلك الحجر الذي يستنجي به (صلبا) أي شديدا لانه لو كان رخوالم ينق المحل هذا هو الاول والثاني أن يكون (طاهرا) لانه لو كان نجسا يزيد المحل نجسا والثالث أن يكون (منشفا) لانه لو كان رطبا يلطخ المحل ويزيد تلويثا والرابع أن يكون (غير محترم) ونقل ابن الحاج في المدخل عن بعض المشايخ حدا جامعاً لحجر الاستنجاء فقال يجوز الاستنجاء بكل جامد طاهر منق قلاع لا أثر غير مؤذ ليس بذى حمة ولا سرف ولا يتعلق به حق للغير وهو ضابط جيد اه وقد خرج من قوله غير مؤذ الزجاج وبقوله ولا سرف خرج منه ما اذا استنجى بشوب حرير أو رفيع من غيره ويقرب منه الاستنجاء بالنقدين والزبرجد والياقوت فان فيه ضاعة المال ومن قوله ولا يتعلق به حق الغير خرج الروث والعظم فانهما من زاد الجن وعبرة المنهاج ويجب الاستنجاء بماء أو حجر وجعهما أفضل وفي معنى الحجر كل جامد طاهر قانع غير محترم قال الخطيب الشربيني في شرحه كحشب وخرف لحصول الغرض به كالحجر فخرج بالجامد المائع غير الماء الطهور كماء الورد والحل وبالطاهر النجس كالبرص والمتنجس كالماء القليل الذي وقعت فيه نجاسة وبالقالع نحو الزجاج والقصب الاملس والمتناثر كتراب ومدبر وخم وخرف بخلاف التراب والفحم الصلبيين والنهي عن الاستنجاء بالفحم ضعيف قاله في المجموع وان صح جل على الرخو وشمل اطلاقه حجر الذهب والفضة اذ كان كل منهما قالعا وهو الاصح وبغير محترم المحترم كجزء حيوان متصل به كبده ورجله ومطعوم آدمي كالخبز أو جني وأمام مطعوم البهائم كالخشيش فيجوز وانما جاز بالماء مع انه مطعوم لانه يدفع النجس عن نفسه بخلاف غيره أما جزء الحيوان المنفصل عنه كشعره فيجوز الاستنجاء به قال الاسنوي والقياس المنع في جزء الآدمي وأما الثمار والفواكه فما كان يؤكل منها رطبا كالقطين لا ويجوز يابس اذا كان مريلا وما كان يؤكل رطبا ويابس فان كان مأكولا للظاهر والباطن كالتين والتفاح لا يجوز برطبه ولا يابس وان كان يؤكل لظاهره دون باطنه

ومساحة الشرع في هذه النجاسات الخمس تعرف ان أمر الطهارة على التساهل وما تندع فيها وسوسة لأصل لها

في الطرف الثاني

في المزال به

وهو اما جامد واما مائع اما الجامد فحجر الاستنجاء وهو مطهر تطهير تخفيف بشرط أن يكون صلبا طاهرا منشفا غير محترم

كالخوخ والشمس وكل ذي نوى لا يجوز بظاهره ويجوز بنواه المنفصل عنه وان كان مأكوله في جوفه كالرمان جاز الاستنجاء به ثم قال ومن المحترم ما كتب عليه اسم معظم أو علم كحديث وفقه قال في المهمات ولا بد من تقييد العلم بالمحترم وأما غير المحترم كفسلفة ومنطق فانه يجوز الاستنجاء به والحق بما فيه علم محترم جلده المتصل به دون المنفصل عنه بخلاف جلد المصحف اهـ (وأما المائعات فلا تزال النجاسة بشئ منها الا الماء) وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى وبه قال مالك وأحمد في رواية عنه ومحمد بن الحسن وزفر وقال أبو حنيفة وأحمد في رواية أخرى عنه يجوز إزالة النجاسة بالماء وبكل مائع طاهر مزيل للعين وانما قيدوا كونه مزيلًا احترازًا عن نحو الدهن واللبن والعصير مما ليس بمزيل قال الشافعي ومن معه لان المائع يتنجس بأول الملافة والنجس لا يفيد الطهارة لكن تركه هذا القياس في الماء بالاجماع ولا يبي حنيفة ما روى البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها انها قالت ما كان لاحدنا الا ثوب واحد تحيض فيه فاذا أصابه شئ من دم قالت بريقتها فصعته بظفرها وروى فقصعته المصع الاذهاب والقصع ذلك ولان الماء مطهر لكونه مائعًا مزيلًا للنجاسة عن المحل فكل ما يكون كذلك فهو مطهر كالماء وذكر الترمذي أن الدم اذا غسل بماء أو كل لجمه نزول نجاسة الدم وتبقى نجاسة لبول ثم قال المصنف (ولا كل ماء) تزال به النجاسة (بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره لمخالطة ما يستغنى عنه) وفي نسخة ما استغنى عنه وفي معنى المخالطة المحاورة وفي شرح البيهقي لاولي العراقي المجاور ما يمكن فصله كالعود والدهن ونحوهما وهو لا يضر والمخالط ان كان بسير لم يضر أو كثير افان لم يستغن عنه كالتراب الذي يثور ويقع في الماء والنورة والزرنج في مقمره وممره لم يضر ولا ضر لزوال اسم الماء (ويخرج الماء عن) وصف الطهارة سواء كان قليلا أو كثيرا (بأن يتغير بملافة النجاسة) أو مجاورتها أحد أوصافه الثلاثة (طعمه أولونه أو ريحه) قال الرافعي الماء قسمان راكد وجار وبينهما بعض الاختلاف في كيفية قبول النجاسة وزوالها ولا بد من التمييز بينهما اما الراكد فينقسم الى قليل وكثير أما القليل فينجس بملافة النجاسة بغيره أو لا وأما الكثير فينجس اذا تغير بالنجاسة لقوله صلى الله عليه وسلم خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه أو ريحه وهو نص على الطعم والريح وقاس الشافعي اللون عليهما وان لم يتغيرا اهـ قال الخافض هذا الكلام تبع فيه صاحب المذهب وكذا قاله الروياني في البحر وكانهما لم يققا على الرواية التي فيها ذكر اللون وهي ما رواه البيهقي من حديث أبي أمامة بلفظ ان الماء طاهر الا ان تغير ريحه أو طعمه أو لونه بنجاسة تحدث فيه أو رده من طريق عطية بن لهيعة عن أبيه عن ثور عن راشد بن سعد عن أبي أمامة ورواه الطحاوي والدارقطني من طريق راشد بن سعد مرسلًا بلفظ الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه أو طعمه زاد الطحاوي أولونه وصحح أبو حاتم ارساله قال الدارقطني ولا يثبت هذا الحديث وقال الشافعي ما قلت من انه اذا تغير طعم الماء وريحه ولونه كان نجسا يروي عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت أهل الحديث مثله وهو قول العامة ولا أعلم بينهم خلافا وقال النووي اتفق المحدثون على تضعيفه وقال ابن المنذر أجمع العلماء على أن الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيره طعمًا أو لونا أو ريحا هو نجس (فان لم يتغير) أحد أوصافه (وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة رطل بالرطل العراقي) وفي نسخة رطل العراق وهو المعبر عنه بالبغدادى لانها دار ملكة العراق (لم ينجس) وهذا هو الكثير قال الرافعي وهو المذهب لان القربة الواحدة لا تزيد على مائة رطل في الغالب ويحكى هذا عن نص الشافعي رحمه الله تعالى (لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه) وضالطة النجاسة (صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه) وكذا عند أبي حنيفة وأحمد في إحدى روايتيه وعند مالك وأحمد في الرواية الاخرى انه مالم يتغير فهو طاهر كذا قاله ابن هبيرة قال الرافعي وفي بعض الروايات تقييدهما بقلال هجر ثم روى الشافعي

وأما المائعات فلا تزال النجاسات بشئ منها الا الماء ولا كل ماء بل الطاهر الذي لم يتفاحش بغيره بمخالطة ما يستغنى عنه ويخرج الماء عن الطهارة بان يتغير بملافة النجاسة طعمه أولونه أو ريحه فان لم يتغير وكان قريبا من مائتين وخمسين منا وهو خمسمائة رطل برطل العراق لم ينجس لقوله صلى الله عليه وسلم اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وان كان دونه صار نجسا عند الشافعي رضي الله عنه

عن ابن جريج انه قال رأيت قلال هجر والقله منها تسع قربتين أو قربتين وشياً فأحطاط الشافعي فحسب
الشيء نصفاً لانه لو كان فوق النصف لقال تسع ثلاث قرب الاشياء هذا عاده أهل اللسان فاذا جله
القلتين خمس قرب واختلفوا في تعدد ذلك بالوجه على ثلاثة أوجه أحدها ذهب أبو عبد الله الزبيري
الى أن القلتين ثلاثمائة من لان القلة ما يقله بعير ولا يقل الواحد من بعيران العرب غالباً أكثر من وسق
والوسق ستون صاعاً وذلك مائة وستون منا والقلتان ثلثمائة وعشرون تحط منها عشرون للظروف
والحبال تبقى ثلاثمائة وهذا اختيار القفال والاشبهه عند صاحب الكتاب يعني الغزالي والثاني أن
القلتين ألف رطل لان القربة قد تسع مائتي رطل فالاحتياط الأخذ بالكثير ويحكي هذا عن ابن زيد ثم
ذكر القول الثالث وهو الذي أورده المصنف هنا ثم ان هذا السياق دال على أن المصنف يميل الى قول
القفال والذي هنا أن المختار عنده القول الثالث وكأنه رجح اليه أخيراً وكون انه كان يقول بقول
القفال صرح به في الوسيط حيث قال فان قيل ما حد القلتين قلنا قيل خسمائة من وقيل خسمائة رطل
والأفضل ما ارتضاه القفال وصاحب الكافي انها ثلاثمائة من لانها مأخوذة من استقلال البعير وبعيران
العرب ضعاف لا تحمل أكثر من مائة وستين مناً فتحط عشرة أمناء للراوية والحبال اه وفي الروضة
للزودي والقلتان خمس قرب وفي وزنهم بالارطال أوجه الصحيح المنصوص خسمائة رطل بالبغدادى
والثاني ستمائة قاله الزبيري واختاره القفال والزبيري والثالث ألف رطل واختاره أبو زيد اه وفي
شرح المنهاج للشريني وهو يعني الرطل البغدادى مائة وثمانية وعشرون درهما وأربعة أسباع
درهم في الاصح وفي كتاب الاقناع للعجاوي من الحنابلة مانصه والماء الكثير قلتن فصاعداً واليسير
دونهما وهما خسمائة رطل عراقي تقريباً أو أربعمائة وستة وأربعون رطلاً وثلاثة أسباع رطل
مصرى وما وافقه من البلدان ومائة وسبعة أرطال وسبع رطل دمشق وما وافقه وتسعة وثمانون رطلاً
وسبع رطل حلب وما وافقه وثمانون رطلاً وسبع رطل ونصف سبع رطل قدسى وما وافقه واحد وسبعون
رطلاً وثلاثة أسباع رطل بعلب وما وافقه والرطل العراقي مائة درهم وثمانية وعشرون درهما وأربعة
أسباع درهم وهو سبع القدسى وثمن سبعة وسبع الحلبي وربيع سبعة وسبع الدمشقي ونصف سبعة
وسنة أسباع المصرى وربيع سبعة وسبع البعلبي وهو بالثاقيل تسعون مثقالاً ومجموع القلتين بالدرهم
أربعة وستون ألفاً ومائتان وخمسة وثمانون درهما وخمسة أسباع درهم فاذا أردت معرفة القلتين بأى
رطل أردت فاعرف عدد دراهمه ثم اطرحه من دراهم القلتين مرة بعد أخرى حتى لا يبقى منها شيء واحفظ
الارطال المطروحة فيما كان فهو مقدار القلتين بالرطل الذى طرحته وان بقي أقل من رطل فانسبه
منه ثم أجمعه الى المفوظ اه ووجدت بخط بعض المقيدين في حاشية الكتاب أوقية بغداد عشرة دراهم
وخمسة أسباع درهم وأوقية مصر اثنا عشر درهما وكذا مكة والمدينة الآن وأوقية القدس وحص
سنة وستون درهما وثلثا درهم وأوقية دمشق خسون درهما وأوقية حلب وبيروت ستون درهما
وأوقية بعلبك خمسة وسبعون درهما اه ووجدت بأزاء ما تقدم من كلام الاقناع مانصه قاعدة تعرف
منها الاوزان العراقية بالرطل المصرى والدمشقي والقدسى والحلبى والبعلبي فان زدت على الوزن العراقى
مثله خمس مرات ومثل ربعه ثم أخذت سبع جميع المجتمع فهو المصرى وان زدت قدر نصفه ثم أخذت
سبع المجتمع فهو الدمشقي وان زدت مثل ربعه ثم أخذت سبع المجتمع فهو الحلبي وان زدت مثل ثمنه
ثم أخذت سبع المجتمع فهو القدسى وان أخذت سبع البعلبي من غير زيادة فهو العراقى اه قال الرافعي
ثم ذلك معتبر بالتحديد أو بالتقريب فيه وجهان أحدهما وهو الذى ذكره في الكتاب يعنى الوجيز انه معتبر
بالتقريب لان ابن جريج رد القلة الى القرب تقريباً والشافعي حل الشيء على النصف احتياطاً وتقريباً
والقلال في الاصل تكون متفاوتة أيضاً كما نعهده اليوم في الحباب والكيزان والثاني انه معتبر بالتحديد

كنصاب السرقة ونحو ذلك فان قاما بهذا لم نسمح بنقصان شيء وان قلنا بالاول فلنسمح بالقدر الذي لا يبين بنقصانه تفاوت في التغير بالقدر الغير من الاشياء الغيرة اه ومثله في الروضة وفي المنهاج وقال الخطيب الشربيني اللذان بالساحة في المربع ذراع ور بع طول وعرضا وعمقا وفي المدور ذراعان طول وذراع عرضا قاله العجلي والمراد فيه بالطول العمق وبالعرض ما بين حافتي البئر من سائر الجوانب وبالذراع في المربع ذراع الاصح وهو شبران تقريبا وأما في المدور فالمراد في الطول ذراع النجار الذي هو بذراع الاصح ذراع ور بع تقريبا ووجهه ان يبسط كل من العرض والطول ومحيط العرض وهو ثلاثة أمثاله وسبع أرباعا لوجود مخرجها في قدر القلتين في المربع فيجعل كل واحد أرباعا فيصير العرض أربعة والطول عشرة والمحيط اثني عشر وأربعة أسباع ثم تضرب نصف العرض وهو اثنان في نصف المحيط وهو ستة وسبعان تبلغ اثني عشر وأربعة أسباع وهو بسط المسطح فتضرب بسط المسطح في بسط الطول وهو عشرة تبلغ مقدار مسح القلتين في المربع وهو مائة وخمسة وعشرون ربعا مع زيادة خمسة أسباع ربع وبها التقريب اه وفي الاقناع للحجوي من الحنابلة مساحة القلتين مائة وعشرون ذراع ور بع طول وذراع ور بع عرضا وذراع ور بع عمقا ومدور ذراع طول وذراعان ونصف عمقا والمراد ذراع اليد اه وهو موافق لما نقله الشربيني عن العجلي في مساحة التريبع وفي مساحة التدوير نوع مخالفة يظهر بالتأمل وكون ما تقدم من العدد تقريبا لتحديد هو مختار سائر المتأخرين وأشار لذلك ابن الوردي في نسخة الحجوي حيث قال

وانما تنجيس ذي اتصال * كجسرية قارب في الارطال

خمس منين تفسير قلتين * فليبلغ نقص الرطل والرطلين

قال الولي العراقي والمراد بالقلتين خمسائة رطل عند الشافعي وهو تقريبا لتحديد كما أشار الى ذلك بقوله قارب فلا يضر نقص الرطل والرطلين كما صححه النووي وتبعه في النظم وهو من زيادته على الحجوي اه ولذا قال في المنهاج تقريبا على الاصح ودل ذلك على أن التحديد صحيح وقد ذكر الشربيني المقدوات أربعة أقسام تقريبا بلا خلاف وتحديد بلا خلاف وتحديد على الاصح وتقريب على الاصح وذكر لكل منها أمثلة راجع شرحه على المنهاج * (مهمات) * الاولى في تخريج هذا الحديث قال الشيخ سراج الدين بن الملقن في خلاصة البدر المنير رواه الشافعي وأحمد والاربعة والدارقطني والبيهقي من رواية ابن عمر وصححه الأئمة كابن خزيمة وابن حبان وابن منده والطحاوي والحاكم وزاد انه على شرط البخاري ومسلم والبيهقي والخطابي وفي رواية لابن داود وغيره اذ بلغ الماء قلتين لم ينجس قال يحيى بن معين اسنادها جيد والحاكم صحيح والبيهقي موصول والمزكي لا غبار عليه اه ونص الشافعي في الام أخبرنا مسلم عن ابن جريج باسناد لا يحضر في ذكره ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا وقال في الحديث بقلال هجر ثم نقل كلام ابن جريج الذي أسبقناه آنفا بنقل الرافعي قال الحافظ وهذا الذي قاله الشافعي رحمه الله تعالى باسناد لا يحضر في ذكره قدرناه الحاكم أبو أحمد والبيهقي وغيرهما من طريق أبي قرة موسى بن طارق عن ابن جريج قال أخبرني محمد أن يحيى بن عقيل أخبره أن يحيى بن يعمر أخبره أن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا ولا بأسا قال فقلت ليحيى بن عقيل أي قلال قال قلال هجر قال محمد رأيت قلال هجر فاطن كل قلة تأخذ قربتين وقال الدارقطني حدثنا أبو بكر النيسابوري ثنا أبو حميد المصيصي ثنا حجاج عن ابن جريج مثله قال الحاكم أبو أحمد محمد بن شعيب بن جريج هو محمد بن يحيى له رواية عن يحيى بن أبي كثير أيضا قال الحافظ وكيفهما ما كان هو مجهول الحال الثانية مدار هذا الحديث على الوليد بن كثير فقل عنه عن محمد بن جعفر بن الزبير وقيل عنه عن محمد بن عباد بن جعفر وتارة عن عبيد الله بن عبد الله بن عمرو وتارة عن

عبد الله بن عبد الله بن عمر قلت ولاجل هذا الاضطراب لم يخرج الشيخان الثالث قال الازهرى القلال
مختلفة في قري العرب وقلال هجر أكبرها وقال الخطابي قلال هجر مشهورة الصفة معلومة المقدار
والقلة لفظ مشترك وبعد صرفها الى احدى معلوماتها وهى الاوانى تبقى مترددة بين الكبار والصغار
والدليل على انها من الكبار جعل الشارع الحد مقدرا بعدد فدل على انه أشار الى أكبرها لانه
لا فائدة في تقديره بقلتين صغرتين مع القدرة على تقديره بواحدة كبيرة والله أعلم الرابعة معنى قوله
لم يحمل الخبث أى لم ينحس بوقوع النجاسة فيه والتقدير لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن نفسه ولو كان
المعنى انه يضعف عن حمله لم يكن للتقييد بالقلتين معنى فان مادونهما أولى بذلك وقيل معناه لا يقبل حكم
النجاسة كما في قوله تعالى مثل الذين جلاوا التوراة ثم لم يحملوها أى لم يقبلوا حكمها الخامسة قال ابن عبد
البر فى التمهيد ما ذهب اليه الشافعى من حديث القلتين مذهب ضعيف من جهة النظر غير ثابت من جهة
الاثارة حديث تكلم فيه جماعة من أهل العلم ولان القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما فى اثبات
ولا اجماع وقال فى الاستدكار هو حديث معلول وقال الحافظ وفى ثبوت كون القلتين تزيد على قربتين
طعن فيه ابن المنذر من الشافعية واسمعى القاضى من المالكية بما صحه بأنه أمر مبنى على ظن بعض
الرواة والظن ليس بواجب قبوله ولا سيما من مثل محمد بن يحيى المجهول ولهذا لم يتفق السلف وفقهاء الامصار
على الاخذ بذلك التحديد فقال بعضهم القلة تقع على الكوز والجرة كبرت أو صغرت وقيل غير ذلك وقال
الطحاوى انما لم نقل به لان مقدار القلتين لم يثبت وقال ابن دقيق العيد هذا الحديث قد صحه بعضهم
وهو صحيح على طريقة الفقهاء لانه وان كان مضطرب الاسناد مختلفا فى بعض ألفاظه فانه يحجب عنها بحجوب
صحيح فانه يمكن الجمع بين الروايات ولكن تركته لانه لم يثبت عندنا بطريق استقلالى يجب الرجوع اليه
شرعا تعين مقدار القلتين وأما قول صاحب الهداية من علمائنا ومارواه الشافعى ضعفه أبو داود يريد
حديث القلتين فأجاب الحافظ بأننا لم نجد هذا عن أبي داود بل أخرج هذا الحديث وسكت عليه فى جميع
الطرق منه ولم يقع منه فيه طعن فى سؤالات الآجرى ولا غير هابل أردفنى فى السنن بكلام يدل على تصحيحه
له ومخالفته لمذهب من يخالفه وقال الزيلعى فى شرح الكنز ليس فى الحديث حجة لانه ضعفه جماعة من
المحدثين حتى قال البيهقى انه غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى مع شدة اتباعهما للشافعى لضعفه فلا
يعارض ما رويناه يعنى حديث النهى عن البول فى الماء الراكد وحديث المستيقظ ولان القلة مجهولة
لتفاوتها فلا يمكن ضبطها فلا يتعدنا الله تعالى بمجهول وتقديره بما قدره الشافعى لا يهتدى اليه الراى فلا
يجوز اثباته الا بالنقل ولان القلة اسم مشترك لمعان مختلفة فلا يمكن الجمل على أحدها الا بدليل هذا مجموع
مارأيت من الاعتراض على هذا الحديث وقد أجاب الحافظ عن الاضطراب فى سندنه بأنه ليس بقادح
وانه على تقدير أن يكون الجميع محفوظا انتقال من ثقة الى ثقة وعند التحقيق الصواب انه عند الوليد بن
كثير عن محمد بن عباد بن جعفر عن عبد الله بن عبد الله بن عمر المكبر وعن محمد بن جعفر بن الزبير عن
عبد الله بن عبد الله بن عمر المصغرومن رواه على غير هذا الوجه فقد وهم وقول ابن دقيق العيد لانه لم يثبت
عندنا الخ كانه يشير الى ما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر اذا بلغ الماء قلنتين من قلال هجر لم ينحس
شيء وفى اسناده المغيرة بن صقلاب وهو متروك لا يتابع على عام حديثه وقول الزيلعى نقلا عن البيهقى ان
الحديث غير قوى وقد تركه الغزالي والرويانى أما قول البيهقى انه غير قوى فكأنه نظر الى الاضطراب الذى
وقع فى اسناده وقد تقدم انه ليس بقادح وأما ترك الغزالي إياه فكأنه يشير الى ما ذهب اليه فى هذا الكتاب
فانه نقض هذا القول بسبعة أوجه كما سيأتى ببيانها وأما فى كنية الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز
فانه تبسع فيها امامه فتأمل * السادسة قال الرافعى وعند أبي حنيفة وأصحابه لا اعتبار بالقلال وانما الكثر
هو الذى اذا حرك جانب منه لم يتحرك الثانى هذه رواية ولهم روايات سواها قلت اعتبر أصحابنا عشر فى عشر

وجعلوه في حكم الجاري أخذ بالاحوط وقد اختلفوا فيهم من يعتبر بالتحريك ومنهم من يعتبر بالمساحة وظاهر المذهب أن يعتبر بالتحريك وهو قول المتقدمين منهم حتى قال صاحب البدائع والمحيط اتفقت الروايات عن أصحابنا المتقدمين أنه يعتبر بالتحريك وهو أن يرتفع وينخفض من ساعته لا بعد المكث ولا يعتبر أصل الحركة لأن الماء لا يخلو عنه لأنه متحرك بطبيعته ثم اختلف كل واحد من الفريقين في التقدير فاما من قال بالمساحة فيهم من اعتبر عشرين في عشر وهو الذي اختاره النسفي ومشايخ بلخ وابن المبارك وجماعة من المتأخرين قال أبو الليث وعليه القنري ومنهم من اعتبر أن يكون ثمانية في ثمان قاله محمد بن سلمة ومنهم من اعتبر أن يكون اثني عشر في اثني عشر ومنهم من اعتبر أن يكون خمسة عشر في خمسة عشر والذراع المذكور فيه ذراع الكرباس وهي ذراع العامة ست قبضات أو أربعة وعشرون أصبعاً وعند بعضهم يعتبر ذراع المساحة وهي سبع قبضات بأصبع قائمة واختاره بعضهم ثم لو كانت النجاسة في موضع من الماء يتنجس من كل جانب إلى عشرة أذرع في قول من يرى تنجس موضع الوقوع وأما من اعتبر التحريك فيهم من اعتبره بالاغتسال رواه أبو يوسف عن أبي حنيفة وقيل بالتوضؤ رواه محمد بن أبي حنيفة وروى عن أبي يوسف أنه يعتبر باليد من غير اغتسال ولا وضوء وروى عن محمد بن أبي حنيفة يعتبر بغمس الرجل وقيل يعتبر أن لا يخلص الجزء المستعمل نفسه إلى الجانب الآخر إلا بحركة الاستعمال لا بالاضطراب الذي يكون في الماء عادة وقيل يلقى فيه قدر نجاسة من الصبغ فوضع لم يصل إليه الصبغ لم يتنجس وقيل يعتبر التكدر وظاهر الرواية عن أبي حنيفة أنه يعتبر رأي المبتلي فإن غلب على ظنه أنه وصل إلى الجانب الآخر لا يجوز الوضوء به ولا جاز ذكره في الغاية قال وهو الاصح وهذا لأن المذهب الظاهر عند أبي حنيفة التحري والتفويض إلى رأي المبتلي به من غير تحكم بالنقد بر فيه لا تقدريه من جهة الشارع ثم المعتبر في العمق أن يكون بحال لا ينحسر بالاغتراف وهو اختيار أبي جعفر الهندواني والصحيح إذا أخذ الماء ووجه الأرض يكفي ولا تقدريه في ظاهر الرواية وقيل مقدار بذراع أو أكثر وقيل بمقدار شبر وقيل بزيادة على الدرهم الكبير ثم قال المصنف (هذا) أي الذي تقدم ذكره في التحديد (في الماء الراكد) أي الدائم الذي لا يجري كجاء القيد به هكذا في حديث أبي هريرة عند الستة وقال الزين العراقي في شرح تقريب الاسانيد هل هو على سبيل الابيضاح والبيان أم له معنى آخر والأول جزم به ابن دقيق العيد وبه صدر النووي كلامه وقيل قيد احترازي فراجع (وأما) الماء (الجاري) قسمه المصنف في الوجيز إلى ماء الأنهار المعتدلة وإلى ماء الأنهار العظيمة القسم الأول فالنجاسة الواقعة فيها مائة أو جامدة على الأول ينظر هل يتغير الماء أم لا فإن غيرته فالقدر المتغير نجس وإن لم يتغير فينظر أن كان عدم التغير للموافقة في الأوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد وإن كان لقلة النجاسة لم ينجس وعلى الثاني إن كانت جامدة تجري مجرى الماء فينظر أتجري مع الماء أم هي واقعة والماء يجري عليها وعلى الأول الحكم فيه أنه (إذا تغير) أحد أوصافه الثلاثة (بالنجاسة فالجربة المتغيرة نجسة دون ما فوقها) الذي لم يصل إلى النجاسة (وما تحتها) الذي لم يصل إليه النجاسة فهما طاهران (لأن جريان الماء) الجاري (متفصلة) فإن كل جربة منه طالبة لما أمامها هاربة عما خلفها بخلاف الراكد فإن أجزاءه مترادفة متعاضدة وأما ما على يمينها وشمالها وفي سمتها إلى العمق أو وجه الماء فيه طريقان أحدهما القطع بالطهارة والثاني التخريج على قول التبعاد كلرا كذا قال الرافعي في الشرح الصغير وهو الاظهر ومنهم من أجرى خلاف التبعاد فيما تحت النجاسة دون ما فوقها لأن ما تحتها مستند من موضعها وفي كلام العراقيين ما يقتضي طرده في جميع الجوانب ثم قال المصنف (وكذا النجاسات الجارية إذا جرت مجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وكذا ما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين) ثم قال (وإن كان جزء الماء أقوى من جري النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما أسفل عنها نجس وإن تباعد أكثر) قال الرافعي ما يجري من الماء على النجاسة

هذا في الماء الراكد وأما الماء الجاري إذا تغير بالنجاسة فالجربة المتغيرة نجسة دون ما فوقها وما تحتها لأن جريان الماء متفصلات وكذا النجاسة الجارية إذا جرت مجرى الماء فالنجس موقعها من الماء وما عن يمينها وشمالها إذا تقاصر عن قلتين وإن كان جري الماء أقوى من جري النجاسة فما فوق النجاسة طاهر وما أسفل عنها نجس وإن تباعد أكثر

وهو قليل نجس بلا قاتم ولا يجوز الاغتراف منها اذا كان بين النجاسة وموضع الاغتراف دون قلتين وان بلغ قلتين في الطول فوجهان أحدهما انه طاهر وبه قال صاحب التلخيص وأبو إسحق وأصحابه ما وبه قال ابن سريج انه نجس وان امتد الجدول الى فراسخ لما سبق ان أجزاء الماء الجاري متفصلة فلا يتقوى البعض منها بالبعض ولا تندفع النجاسة (الاذا اجتمع في حوض) أو حفرة مترادفاً قدر قلتين منه زاد النوى في تحقيق المنهاج وفيه وجه انه اذا تبعه واغترف من موضع بينه وبين النجاسة قلتان جاز استعماله والصحيح الاول ثم قال الرافعي وعليه قد يسأل فيقال ما هو ألف قلة وهو نجس من غير أن يتغير بالنجاسة فهذه صورته وهذا كله في الانهار الصغيرة وأما النهر العظيم الذي يمكن التباعديه عن جوانب النجاسة بقدر القلتين فلا يجنب فيه الا حريم النجاسة وهو الذي تغير شكله بسبب النجاسة وهذا الحريم يجنب في الماء الراكد أيضا قال الرافعي وفي وجوب اجتناب الحريم وجهان حكاهما المصنف في الوسيط وذكري البسيط انه لا يجنب في الماء الراكد وقرئ بينه وبين الماء الجاري على أحد الوجهين (تبيينه) هذا الماء الجاري عند أصحابنا ما يذهب بتبنيه وقيل ما لا يشكره استعماله وعن أبي يوسف ان كان لا يجنب وجه الارض بالاغتراف بكفيه فهو جار وقيل ما بعده الناس جاريا وهو الاصح كما في البدائع والتخفة واختلف أصحابنا في نجس موضع الوقوع فقيل لا وهو مروى عن أبي يوسف وبه أخذ مشايخ بخارى وقيل نعم وهو الاصح ذكره في المبسوط والبدائع ثم العبرة بحال الوقوع فان نقص بعده لا يتنجس وعلى العكس لا يظهر ثم قال المصنف (واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق) وذكري في الوجيز بلفظ قلتان نجستان جعتا عاداتا طاهرتين فاذا فرقتا بقيتا على الطهارة قال الرافعي الماء القليل النجس اذا كثر حتى بلغ قلتين هل يعود طهورا نظرا ان كثر غير الماء لا وان بالماء نظرا ان كان مستعملا في عود الطهور به وجهان أحدهما انه لا يعود لانسلا بقدرة المستعمل والتحاقه بسائر الماءات والثاني انه يعود وهو الاظهر لان الاصل فيه الطهورة ولو كثر الماء النجس بماء نجس ولا تغير عادات الطهورة ثم التفريق بعد عود الطهورة لا يضر ولا فرق بين أن يكون التكميل بماء طاهر أو بماء نجس في عود الطهورة واذا كثر بما يغلب عليه وبغمره ولكنه لم يبلغ قلتين فلا يصح انه باق على نجاسته والثاني طاهر غير طهور بشرط أن يكون الكثرة مطهرا وأن يكون أكثر من المورد عليه وان يورده على النجس وان لا تكون فيه نجاسة جامدة وقد نقله النووي في الروضة وزاد ان اختل أحد الشروط فنجس باختلاف ولا يشترط شيء من هذه الشروط الاربعة فيما اذا كثر فبلغ قلتين ثم قال هذا الذي صح هو الاصح عند الخراسانيين وهو الاصح والاصح عند العراقيين الثاني ثم قال الرافعي والمعتبر في المكثرة الضم والجمع دون الخلط حتى لو كان أحد البعضين صافيا والاخر كدرا وانضما زالت النجاسة من غير توقف على الاختلاط المانع من التمييز زاد النووي في الكتاب المذكور فقال ومتى حكمنا بالطهارة في هذه الصور ففرق لم يضر وهو باق على طهوريته * (تنبيهات) * من شرح الوجيز للرافعي مع اختصار في بعض سياقه وزادات عليه من خارج الاول اذا وقعت نجاسة جامدة في الماء الكثير الراكد فهل يجوز الاغتراف من أي موضع شاء أم يجب التبعاد عنها بقدر قلتين فيه قولان القديم الاول وهو ظاهر المذهب على خلاف الغالب لانه طاهر كله والجديد الثاني فعلى هذا لا يكفي في البحر التبعاد بشبر نظرا الى العمق بل يتبعه قدرا لو حسب مثله في العمق والجوانب لبلغ قلتين ولو كان الماء منبسطا بلا عمق يتبعه قدرا ولو عرضا قدرا يبلغ قلتين في ذلك العمق وقال الامام محمد بن يحيى يعني به النيسابوري تلمذ الغزالي لا يغني التبعاد بقدر القلتين في هذه الصورة بل يبعد حيث يعلم ان النجاسة لا تنتشر اليه كما يعتبره أبو حنيفة رحمه الله في بعض الروايات في الماء الكثير ولو كان الماء قلتين بلا زيادة فعلى الجديد لا يجوز الاغتراف منه وعلى القديم يجوز ذلك في أصح الوجهين والثاني لان المأخوذ بعض الباقي والباقي نجس بالانفصال فكذلك المأخوذ

الاذا اجتمع في حوض قدر قلتين واذا اجتمع قلتان من ماء نجس طهر ولا يعود نجسا بالتفريق

ثم في المسئلة الاولى يحتمل أن يكون الخلاف في جواز الاستعمال من غير تباعد مع القطع بطهارة الجميع
ويحتمل أن يكون في الاستعمال مبنيا على خلاف في نجاسته وقد نقل عن الشيخ أبي محمد نقل الاتفاق على
الاحتمال الاول قال الامام النووي في الروضة هذا الوقف من الامام الرافعي عجيب فقد حزم به وصرح
بالاحتمال الاول جماعة من كبار أصحابنا منهم الشيخ أبو حامد الاسفرايني والقاضي أبو الطيب وصاحب
الحاوي والحايمي وصاحب الشامل والبيان وآخرون من العراقيين والخراسانيين وقطع جماعة من
الخراسانيين بأن على قولي التباعد يكون المختب نجسا كذا قاله القاضي حسين وامام الحرمين والبعثي
وغيرهم حتى قال هؤلاء الثلاثة لو كان قلتي فقط كان نجسا على هذا القول والصواب الاول والله أعلم
الثاني اذا غس كوز ماء نجس في ماء طاهر هل يعود طهورا ان كان الكوز ضيق الرأس فوجهان أحدهما نعم
لحصول الكثرة والاتصال وأصحهما لا لانه لا يحصل به اتصال يفيد تأثير أحدهما في الآخر بل مافي الكوز
كالودع فيه وليس معدودا حزامه واذا حكمنا بأنه طهور على الصورتين فهل يحصل ذلك على الفور
أم لابد من زمان يزول فيه التغيير لو كان متغيرا فيه وجهان الاصح الثاني ولا شك ان الزمان في الضيق أكثر
منه في الواسع فان كان ماء الكوز متغيرا فلا بد من زوال تغيره ولو كان الكوز غير ممتلئ فسادا يدخل
فيه الماء فلا اتصال وهو على نجاسته قال الامام النووي الا أن يدخل أكثر من الذي فيه فيكون حكمه
ما تقدم في المسئلة قال القاضي حسين وصاحب التتمة ولو كان ماء الكوز طاهرا فغمسه في نجس ينقص
عن القلتي بقدر ماء الكوز فهل يحكم بطهارة النجس فيه الوجهان والله أعلم الثالث ماء البئر كغيره في قبول
النجاسة وزوالها ولكن ضرورة النزح الى الاستقاء منها قد ينقصه بضر من العسرفان كان قليلا وقد
تنجس بوقوع نجاسة فيه فليس من الرأي أن تنزح ليبقى بعده الماء الطهور لانه وان نزح فيبقى قعر البئر
نجسا وكذا جذران البئر بل ينبغي أن يترك ايزداد فيبلغ حد الكثرة وان كانت قليلة الماء ولا يتوقع منه
الكثرة صب فيها ماء من خارج حتى يكثر يزول التغييران كان متغيرا وان كان الماء كثيرا طاهرا
وصب فيه شيء نجس فقد يبقى على طهوريته لكثرة وعدم التغيير لكن يتعدا استعماله لانه لا ينزح
دلو الا وفيه شيء من النجاسة فينبغي أن يستقي الماء كله فان كانت العين فؤارة نزح بقدر ما يغلب على
الظن خروج النجاسة به فإبقى بعد وما يحدث منه فهو طهور لانه غير مستيقن النجاسة ولا مظنون ولا أثر
لاشك والتردد فيما يحدث لحصول الظن بالخراج نعم ان تحقق بعد ذلك شيأ على خلاف الغالب اتبعه والله
أعلم ثم قال المصنف (هذا) أي الذي ذكر من مسائل المياه وتحديد ها والاختلاف فيها (هو مذهب) الامام
(الشافعي رضي الله عنه) وقد أورد بما اقتضته قواعده (وكنتم أو أن يكون مذهبكم كذهب) شيخه
الامام (مالك بن أنس) (رضي الله عنه في ان الماء وان قل فلا ينجس الا بالتغير) في أحد أوصافه الثلاثة
(اذ الحاجة ماسة اليه) يقال مست الحاجة الى كذا اذا ألجأته اليه (ومثار الوسواس) وفي نسخة
الوسواس (اشتراط القلتي) بالتفسير السابق (ولاجله شق على الناس ذلك وهو لعمرى) هو قسم بالبقاء
(سبب المشقة) والخرج العظيم (ويعرفه من يجربه) ويختبره (ويتأمله) ولا ينبغي أن يشك في ذلك ولا يشك في
اذا أخبر بشيء شاهده بصدق تجربته فلا محالة في تلقيه بالقبول لما يقول (ومما لا شك فيه) وفي نسخة ومما
لا يشك فيه وفي أخرى ومما لا شك فيه (ان ذلك لو كان مشروطا) أي التحديد بالقلتي (لكان أولى
المواضع بتعذر) وفي نسخة بتعسر (الطهارة) الحرمان الشربان (مكة والمدينة) شرفهما الله تعالى
وما جاورهما من البلاد الجارية والنجدية (اذ لا تكثر فيها المياه الجارية) كالانهار الصغيرة والعظيمة
وأما العيون التي وجدت بها الآن في المستحلبات في القرن الثاني وهم جرائم كانت عيون قليلة في
بعض مواضع من الحجاز لكنها مخفية في الارض (والا لكثرة الكثرة) الا ما كان من قلات تجمع ماء
الامطار في مواضع قليلة بعيدة عن العمران وما يشاهد فيها من البرك العظيمة المعدة للمياه فمستحبات

هذا هو مذهب الشافعي
رضي الله عنه وكنتم أو
أن يكون مذهبكم
كذهب مالك رضي الله عنه
في أن الماء وان قل لا ينجس
الا بالتغير اذ الحاجة ماسة
اليه ومثال الوسواس
اشتراط القلتي ولا جله
شق على الناس ذلك وهو
لعمرى سبب المشقة ويعرفه
من يجربه ويتأمله ومما
لا شك فيه أن ذلك لو كان
مشروطا لكان أولى
المواضع بتعسر الطهارة
مكة والمدينة اذ لا يكثر
فيهما المياه الجارية ولا
الراكدة الكثيرة

(ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم) من هجرته الى المدينة (الى آخر عصر الصحابة) الى مائة وعشرة من الهجرة (لم تنقل واقعة) أو نازلة (في) باب (الطهارة ولا) نقل (سؤال عن) وفي نسخة في (كيفية حفظ الماء عن النجاسات) ولو وقع ذلك لذكرها آئمة الحديث في كتبهم مع شدة تحريمهم لضبط الأقوال والاحوال والنوادر (و) مع ذلك (كانت أواني) جمع آنية (مياهمهم) كالجزار والاقداح والحوالي الصغار والكبران (يتعاطاها) بالغرف والماء (الصبيان) الصغار (والاماء) أي البنات أعم من المملوكة وغيرها (الذين) من صفتهم وشأنهم أنهم (لا يحتزرون عن النجاسات) لجهلهم وصغر سنهم (وقد توضأ عمر رضي الله عنه بماء في جرة) العجوز (النصرانية) على ما تقدم بيانه (وهذا كالصريح) وفي نسخة وتوضأ عمر رضي الله عنه بماء في جرة النصرانية كالصريح (في أنه لم يعول) أي لم يعتمد (الاعلى عدم تغير الماء) في أوصافه (والافخاسة النصرانية) ونجاسة (انما غالبية تعلم بظن قريب) وفي نسخة غالبية تعلم بظن قريب وقال النووي في شرح المذهب تكبره أواني الكفار وثبأهم سواء فيه أهل الكتاب وغيرهم والمثدين باستعمال النجاسة وغيره قال وإذا تطهر من اناء كافر ولم يتيقن طهارته ولا نجاسته فان كان من قوم لا يتدينون باستعمال النجاسة صح طهارته بلا خلاف وان كان من قوم يتدينون بها فوجهان الصحيح منها انه تصح طهارته اه فان قيل ان عمر رضي الله عنه لما توضأ لم يكن معه علم بأن تلك الجرة من بيت نصرانية كما يعلم ذلك من سوق الحديث الذي ذكرناه آنفا فالجواب أليس انه لما فرغ من وضوئه وسال عن الماء فقيل له انه من جرة العجوز النصرانية فأنى البها ودعاها الى الاسلام إعجاباً بما بها وقد بقي على طهارته ولم ينقل انه نقض ذلك الطهور بماء آخر فهو حجة في بيان الاستعمال (فاذا) أي حينئذ (عسر القيام بهذا المذهب الذي هو اشتراط القلتين) ثم أيد ذلك بسبعة أدلة فقال (وعدم وقوع السؤال في تلك الأعصار دليل أول) لما ذهب اليه مالك (وفعل عمر) رضي الله عنه (دليل ثان) عند من يقول أن أفعال الصحابة حجة كأقوالهم وإذا تعارض القول مع الفعل فأيهما يقوم فيه خلاف مذكور في كتب الأصول (والدليل الثالث اصغاع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة) أخرجه الدارقطني والطبراني في الاوسط من حديث عائشة بناسد نادين ضعيفين بلفظ كان يصفي الاناء للهرة فتشرب منه ثم يتوضأ وأخرجه الطحاوي من وجه آخر وهو ضعيف أيضاً وأخرج الاربعة في حديث مالك من فعل أبي قتادة وهو في الموطأ عن اسحق بن أبي طلحة عن جريدة بنت عبيد بن رفاعة عن خالتها كبشة بنت كعب وكانت تحت ابن أبي قتادة ان أبا قتادة دخل عليها فسكبت له وضوءاً فجاءت هرة تشرب فأصفي لها الاناء حتى شربت الحديث (وعدم تعطينهم الاواني منها) أي من الهرة (بعد ان ترى انها تأكل الفارة) وغيرها من حشرات الارض المستفجرة (ولم تكن في بلادهم) أي في المسكونة منها (حياض) جمع حوض وهو مجتمع الماء (تلخ السنابر) جمع سنور وهو الهر وقيل هو الوحشي منها (فبها) أي في تلك الحياض (وكانت لا تنزل في الآبار) لكونها عميقة ولا ماء عندهم الا ما في أوانيهم فاذا الاحالة تشرب من تلك الاواني وقد قيل ما قيل في حكم سنور هاف قيل بعد اتفاق أصحابنا على كراهية سنورها هل هي على التحريم واليه مال الطحاوي أولانها لا تتنجس النجاسة وهذا يدل على التزهر والبسه مال الكرخي وهو الاصح والا قرباني موافقة الحديث ولو أكلت فارة ثم شربت الماء تنجس ولو مكثت ساعة ثم شربت لا يتنجس عند أبي حنيفة لغسلها فافاها بلعابها وعند محمد هو نجس لان عنده لا تزول النجاسة الا بالماء المطلق (و) (الدليل الرابع ان الشافعي رضي الله عنه نص) في القديم (على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت) وقيل ان لم تتغير حكمها حكم المحل بعد الغسل ان طهر فطاهرة وقيل حكمها حكم المحل قبل الغسل كافي الوجيز للمصنف والغسالة بالضم ما غسلت به الشيء والمراد هنا الماء المستعمل في إزالة النجاسة وفرعوا على هذه المسألة مسألة العصر وان الطهارة حاصلة قبله فلا حاجة اليه وهو الاصح

ومن أول عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى آخر عصر أصحابه لم تنقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن النجاسات وكانت أواني مياهمهم يتعاطاها الصبيان والاماء الذين لا يحتزرون عن النجاسات وقد توضأ عمر رضي الله عنه بماء في جرة نصرانية وهذا كالصريح في أنه لم يعول الا على عدم تغير الماء والافخاسة النصرانية وانما غالبية تعلم بظن قريب فاذا عسر القيام بهذا المذهب وعدم وقوع السؤال في تلك الأعصار دليل أول وفعل عمر رضي الله عنه دليل ثان والدليل الثالث اصغاع رسول الله صلى الله عليه وسلم الاناء للهرة وعدم تغطية الاواني منها بعد ان يرى انها تأكل الفارة ولم تكن في بلادهم حياض تلخ السنابر فيها وكانت لا تنزل الا بار والاربع ان الشافعي رضي الله عنه نص على ان غسالة النجاسة طاهرة اذا لم تتغير ونجسة اذا تغيرت

وأى فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها عليه وأى معنى لقول القائل (٣٣١) ان قوة الورد تدفع النجاسة مع ان الورد

لم يمنع مخالطة النجاسة وان
أحيل ذلك على الحاجة
فالحاجة أيضا ماسة الى هذا
فلا فرق بين طرح الماء
في اجانة فيها أو بنجس أو
طرح الثوب النجس في
الاجانة وفيه ماء وكل ذلك
معتاد في غسل الثياب
والاواني والخامس انهم
كانوا يستنجون على أطراف
المياه الجارية القليلة ولا
خلاف في مذهب الشافعي
رضي الله عنه انه اذا وقع
بول في ماء جار ولم يمهله
يجوز التوضي به وان كان
قليل وأى فرق بين الجارى
والراكد وليست شعري
هل الحوالة على عدم
التغير أولى أو على قوة الماء
بسبب الجريان ثم ما حذر
تلك القوة أتجري في المياه
الجارية في أنابيب الحمامات
أم لا فان لم تجر فالفرق
وان جرت فما الفرق بين
ما يقع فيها وبين ما يقع في
يجري الماء من الاواني على
الابدان وهي أيضا جارية
ثم البول أشد اختلاطا
بالماء الجارى من نجاسة
جامدة ثابتة اذا قضى بأن
ما يجري عليها وان لم يتغير
نجس الى أن يجتمع في
مستنقع فلتان فأى فرق
بين الجامد والمائع والماء
واحد والاختلاط أشد
من المجاورة والسادس أنه
اذا وقع رطل من البول في

ومسئلة الماء الجارى اذا ورد على النجاسة فانه لا ينجس الا بالتغير وقد اختاره طائفة من الاصحاب (وأى
فرق بين أن يلاقى الماء النجاسة بالورود عليها أو بورودها) أى النجاسة (عليه) وكذا شرطهم في مسألة
الفلتين النجستين ان يوردا الطاهر على النجس فيقال أى فرق بينه وبين أن يوردا النجس على الطاهر ولكن
قد يقال ان الورد عليه قوة فأشار الى رفعه بقوله (وأى معنى لقول القائل ان قوة الورد رفع
النجاسة) أى بقوته عند الورد يمر عليها ويدفعها (مع ان الورد) من حيث هو (لم يمنع مخالطة
النجاسة وان أحيل ذلك الى الحاجة) والضرورة (فالحاجة أيضا ماسة الى هذا) فهي حالة على غير ملى
(فلا فرق بين طرح الماء في اجانة) بالكسر والتشديد اداء تغسل فيه الثياب والجمع اجاجين (فيها ثوب
نجس أو طرح الثوب النجس في الاجانة وفيه ماء) طاهر (كل ذلك معتاد في غسل الثياب والاواني)
أشار بذلك الى قولهم ورود الثوب النجس على ماء قليل ينجس الماء ولم يظهر الثوب على الاظهر وقد
أجاب الرافعي فقال الوارد عامل والقوة للعامل ويدل على الفرق حديث منع المستيقظ من النوم ولولا
الفارق بين الوارد والمورود لما انتظم المنع من الغمس والامر بالغسل الدليل (الخامس انهم كانوا
يستنجون على أطراف المياه الجارية القليلة) وهي التي بعدها الناس جارية كما سبق قال الرافعي اذا وقعت
النجاسة في ماء الانهار المعتدلة مائعة أو جامدة فالمائعة ان غيرته فالتغير ينجس وحكم غيره معه
كمحكمه مع النجاسة الجامدة فان لم يتغير فان كان للموافقة في الاوصاف فالحكم على ما ذكر في الراكد
وان كان لقله النجاسة وانما حقا فيه لم ينجس الماء وان كان قلب لالان الاولين كانوا يستنجون على
شروط الانهار الصغيرة ولا يرونه تنجس المائعة اه (ولا خلاف في مذهب الشافعي رحمه الله تعالى انه اذا
وقع بول في ماء جار ولم يتغير به يجوز التوضي به وان كان قليلا) وعزاه شارح الكنتالى أبى حنيفة أيضا
(وأى فرق بين الجارى والراكد) والجواب ان النجاسة لا تستقر مع جريان الماء بخلاف الراكد فهذا
فرق صحيح (وليت شعري الحوالة على عدم التغير أولى أو على قوة الماء في الجريان) فالشافعي أحاله على عدم
التغير وهو صحيح وأبو حنيفة أحاله على القوة وهو صحيح أيضا ولكل وجهة فن قال بعدم التغير فسيبه قوة
الماء في الجريان ومن قال بقوة الماء يلزم منه عدم التغير فلا يكون أحد القولين أولى من الآخر عند
التأمل (ثم ما حذر تلك القوة) في الماء عند جريانه (أي جرى) حدها (في المياه الجارية في أنابيب
الحمامات) جمع أنبوب وهو ما بين السكعين من القصب (أم لا) يجري (فان لم يجرف الفرق) ولما ذالم
يقس على الماء الجارى (وان جرى فما الفرق بين ما يقع فيها) أى في تلك الانابيب أى الاقصاب (وبين
ما يقع في مجرى الماء من الاواني على الابدان وهي أيضا جارية ثم) ان البول أشد اختلاطا بالماء الجارى
من نجاسة جامدة ثابتة (لرقة أجزائه) اذا قضى (أى حكم) بان ما يجري عليها) أى على النجاسة الجامدة
من الماء (وان لم يتغير) فهو (نجس الآن) وفي نسخة الى أن (يجتمع في منقع) أو حوض أو حفرة
(فلتان) منه كما سبق تقرر به (فأى فرق بين الجامد والمائع والماء واحد والاختلاط أشد من الجوار)
وفي نسخة المجاورة وقد فرق المصنف بنفسه بين الجامد والمائع من النجاسات ورتب على كل منهما أحكاما
خاصة في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز وهنا قدر جمع عن ذلك كله بحسب ما ظهر له وأداه
اجتهاده وهذا يدل على ان كتاب الاحياء آخر مؤلفاته ولو فزع في منهاج العابد ان يحيل فيه على
الاحياء فالذى اعتمده أر باب الكشف انه ليس له بل هو رجل من سبته المغرب كما تقدمت الإشارة اليه
في خطبة الكتاب وذ كر الاصبهانى في تعليل المحرران للشافعي قولاً قديماً ان الماء الجارى قليلاً أو كثيراً
سريعاً أو بطيئاً لا ينجس بملاقاة النجاسة الا بتغيراً أحد أوصافه الدليل (السادس انه اذا وقع رطل من
البول في فلتين) ما محض (ثم فرقنا) في محلين (فكل كوز يغترف منه طاهر) بناء على الاصل (ومعلوم
ان البول من شرفيه) أى الماء (وهو) أى البول (قليل) بالنسبة الى الماء المغترف (فليت شعري هل

فلتين ثم فرقنا فكل كوز يغترف منه طاهر ومعلوم أن البول من شرفيه وهو قليل وليت شعري هل

تعليل طهارته بعدم التغير) في أحد أوصافه (أولى أو بقوة كثرة الماء بعد انقطاع الكثرة وزوالها مع تحقق بقاء أجزاء النجاسة فيها) وفي بعض النسخ بعد انقطاع الكثرة وزوالها الدليل (السابع أن الحمامات) والمغاسل (لم يزل في الأعصار الخالية) أي الماضية (يتوضأ فيها المتقشفون) أي خشنوا العيس من أرباب الصلاح (ويغمسون الأيدي والأواني في تلك الحياض) التي بالحمامات (مع قلة الماء) فيها (ومع العلم بأن الأيدي النجسة والطاهرة كانت تتوارد عليها) إرسالاً رسالاً (فهذه الأمور) التي ذكرت (مع الحاجة الشديدة) التي يضطر الإنسان إليها (تقوى في النفس) وتؤيد (أنهم كانوا ينظرون إلى عدم التغير) فقط (معولين) أي معتمدين (على قوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير طعمه أو ريحه) كذا في النسخ وفي بعضها خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه قال العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث أبي امامة بأسناد ضعيف وقدرناه بدون الاستثناء أبو داود والترمذي والنسائي من حديث أبي سعيد وصححه أحمد وغيره اهـ قلت قال الحافظ وفي أسناد ابن ماجه أبو سفيان طريف بن شهاب وهو ضعيف متر وكذا اختلف على شريك الراوي عنه وقدرنا في هذا الحديث من رواية ابن عباس بلفظ الماء لا ينجسه شيء رواه أحمد وابن خزيمة وابن حبان ورواه أصحاب السنن بلفظ الماء لا ينجب وفيه قصة وقال الحارثي لا نعرفه بمجرد الامن حديث سمك بن حرب عن عكرمة وسمك مختلف فيه وقد احتج به مسلم ومن رواية سهل بن سعد رواه الدارقطني وعن عائشة بلفظ ان الماء لا ينجسه شيء رواه الطبراني في الأوسط وأبو يعلى والبخاري وابن السكن في صحاحه من طريق شريك رواه أحمد من طريق أخرى صحيحة لكنه موقوف ورواه الدارقطني من طريق داود بن أبي هند عن سعيد بن المسيب قال أنزل الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء وأما الاستثناء فرواه الدارقطني من حديث ثوبان بلفظ الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه فيه رشدين بن سعد وهو متر وكذا عن أبي امامة مثله رواه ابن ماجه والطبراني وفيه رشدين أيضاً تقدم شيء من ذلك عند ذكر اللون زاد على من قال ان الشافعي قاس اللون على الطعم والريح ولم يجد فيه نصاً من الشارع * (تنبيه) * هذا الحديث هو الذي تمسك به مالك في ان الماء القليل والكثير اذا وقعت فيه نجاسة فغيرت له طعماً أو ريحاً أو لوناً فهو نجس ولم يحدث في الماء وحل الشافعي وكذا أصحابنا هذا الخبر على الكثير لانه ورد في بئر بضاعة وكان ماؤها كثيراً قال الحافظ وهذا مسمى منه إلى أن هذا الحديث ورد في بئر بضاعة وليس كذلك نعم صدر الحديث دون قوله خلق الله هو في حديث بئر بضاعة وأما الاستثناء الذي هو موضع الحجة منه فلا والرافعي كأنه تبع الغزالي في هذه المقالة فانه قال في المستصفى لانه صلى الله عليه وسلم لما سئل عن بئر بضاعة فقال خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وكلامه متعقب لما ذكرناه وقد تبعه ابن الحاجب في المختصر في الكلام على العام وهو خطأ والله الموفق اهـ وقال صاحب الهداية من أصحابنا وما رواه مالك ورد في بئر بضاعة وماؤها كان جارياً بين البساتين قال الحافظ في تحريجه على الهداية كأنه يشير إلى حديث الماء لا ينجسه شيء وأما روده في بئر بضاعة فأخرجه أصحاب السنن الثلاثة عن أبي سعيد قال قيل يا رسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهي يلقى فيها الخيض ولحوم الكلاب والخنزير فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء وأخرجه قاسم بن أصبغ من حديث سهل بن سعد نحوه وأما قوله كان جارياً بين البساتين فهو كلام مردود على من قاله وقد سبق إلى دعوى ذلك والجزم به الطحاوي فأخرج عن جعفر بن أبي عمران عن محمد بن شعاع التلمحي عن الواقدي قال كانت بئر بضاعة طريقاً للماء إلى البساتين وهذا اسناد واحد ولو صح لم يثبت به المراد لاحتمال أن يكون المراد ان الماء كان ينقل منها بالسانية إلى البساتين ولو كانت سحاراً لم يسم بئراً وقد قال أبو داود سمعت قتبية بن سعيد قال سألت قتيبة بن بئر بضاعة عن عمقها قال أكثر ما يكون الماء فيها إلى العانة قلت فإذا انقص قال دون العورة قال أبو داود ودون العانة بئر بضاعة

تعليل طهارته بعدم التغير
أولى أو بقوة كثرة الماء
بعد انقطاع الكثرة وزوالها
مع تحقق بقاء أجزاء
النجاسة فيها والسابع
أن الحمامات لم تزل في
الأعصار الخالية يتوضأ فيها
المتقشفون ويغمسون
الأيدي والأواني في تلك
الحياض مع قلة الماء ومع
العلم بأن الأيدي النجسة
والطاهرة كانت تتوارد
عليها فهذه الأمور مع الحاجة
الشديدة تقوى في النفس
أنهم كانوا ينظرون إلى عدم
التغير معولين على قوله صلى
الله عليه وسلم خلق الماء
طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير
طعمه أو لونه أو ريحه

وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع ان يقلب الى صفة نفسه كل ما يقع فيه وكان مغلوبا من جهته فكما ترى الكلب يقع في الملحمة فيستحيل
المحاو يحكم بطهارته بصيرورته لمحاو والصفة الكلبية عنه فكذلك الخيل يقع في الماء (٣٣٣) وكذا اللبن يقع فيه وهو قليل فيتبطل

صفته ويتصور بصفة الماء
وينطبع بطبعه الا اذا كثر
وغلب وتعرف غلبته بغلبة
طعمه اولونه اوريحه فهذا
المعيار وقد اشار الشرع
اليه في الماء القوي على
ازالة النجاسة وهو جدير
بأن يعول عليه فيندفع به
الخرج ويظهر به معنى
كونه طهورا اذ يغلب عليه
فيطهره كإصا ر كذا فيهما
بعد القلتين وفي الغسالة وفي
الماء الجاري وفي اصغاء
الاناء للهرة ولا تظن ذلك
عفو اذ لو كان كذلك
لكان كائرا لاستنجاء ودم
البراغيث حتى يصير الماء
المساق له نجسا ولا ينجس
بالغسالة ولا بولوج السنور
في الماء القليل وأما قوله صلى
الله عليه وسلم لا يحمل خبثا
فهو في نفسه مهم فانه يحمل
اذا تغير فان قيل أراد به اذا
لم يتغير فيمكن أن يقال انه
أراد به أنه في الغالب لا يتغير
بالنجاسات المعتادة ثم هو
تمسك بالمفهوم فيما اذ لم
يبلغ قلتين وترك المفهوم
بأقل من الأدلة التي ذكرناها
يمكن وقوله لا يحمل خبثا
ظاهره في الجملة أي يقلبه
الى صفة نفسه كما يقال
للملحة لا تحمل كباولا

بردائي مددته عليها ثم ذرعه فاذا عرضها سأل أذرع وسألت الذي فتح لي باب البستان فأدخلني اليه هل
غير بناؤها عما كانت عليه قال لا ورأيت فيها ماء متغير اللون وقال الحافظ أيضا في تخريج الرافعي قد وقع
لابن الرفعة أشد من هذا الوهم فانه عزاه الى الاستثناء الى رواية أبي داود وهم في ذلك فليس هذا في سنن
أبي داود أصلا والله أعلم ثم قال المصنف (وهذا فيه تحقيق وهو ان طبع كل مائع) الماء وغيره (أن
يقلب) أي بصرف (الى صفة نفسه كل ما يقع فيه) هو مفعول يقلب أي كل مائع فقطضي طبعه أن
يقلب كل ما وقع فيه الى نتيته نفسه (وكان) ما يقع فيه (مغلوبا من جهته) والمائع غالبا (فكما ترى
الكلب) المقول فيه بالنجاسة في مذهب المصنف (يقع في الملحمة) أي معدن الملح (فيستحيل) بجميع
أجزائه (لمحاو ويحكم بطهارته) على الاتفاق (لصيرورته) أي انقلابه (لمحاو والصفة الكلبية عنه
فكذلك الخيل يقع في الماء) كذلك (اللبن يقع فيه) أي في الماء (فيبطل) الماء (صفته ويتصور
بصفة الماء وينطبع بطبعه) هذا اذا كان الواقع قليلا (الا اذا كثر) ذلك الواقع (وغلب) على الماء
(وتعرف غلبته) على الماء (بغلبة طعمه اولونه اوريحه) بحيث من ذاقه أو رآه أو شممه حكم بانه هو
(فهذا المعيار) والميزان (وقد اشار شرع اليه في الماء القوي) الشديد الجري (على ازالة النجاسة) به
ولم ينظر الى ملاقاته النجاسة لقوة دفعه لها (وهو جدير) أي حقيق (بأن يعول) أي يعتمد (عليه فيندفع
به الخرج) والمشقة عن الامة (فيطهر) وفي نسخة ويظهر (معنى كونه طهورا) في الحديث المذكور
(أن يغلب غيره) بقوته فيقلبه الى صفته (فيطهره) أي يجعله طهورا كمن نفسه (كما صار كذلك فيما بعد
القلتين) في جملهما الخبث (و) كإصا ر (في الغسالة) المحكوم بطهارتها (وفي الماء الجاري وفي اصغاء
الاناء للهرة) كما تقدم (ولا تظن ان ذلك عفو) وفي نسخة ولا تظن ذلك عفو (اذ لو كان كذلك) أي لو
كان من قبيل المعفوات الشرعية (لكان) نجسا لكان يعني عنه (كائرا لاستنجاء ودم البراغيث) ولو كثر
(حتى يصير الماء الملاقى له نجسا) ان كان قليلا (ولا ينجس بالغسالة ولا بولوج السنور في الماء القليل) وأما
قوله عليه الصلاة والسلام) في حديث القلتين (لا يحمل خبثا) هو (في نفسه مهم) يصعب على الفهم
ادراكه (فانه يحمل) الخبث (اذا تغير) فالأهم حاصل (فان قيل أراد به) في الحديث لا يحمل الخبث
اذا لم يتغير فيمكن أن يقال أراد به (على هذا التقدير) انه في الغالب لا يتغير بالنجاسات المعتادة بوقوعها
وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة) الكائنة (وفي الغدران) جمع غدير وهو مستنقع الماء
الذي غادره السيل (ويغمسون الاواني النجسة فيها) من أباريق وغيرها (ثم يترددون فيها) أي تلك
المياه القليلة (تغيرت) عن أوصافها (تغيرا مؤثرا أم لا فبين) في الحديث (أنه) أي الماء (اذا كان قلتين
لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة) فهذا معنى قولهم في تفسير نفى الجملة اذا لم يتغير وقد قيل في معنى الحديث
غير ما ذكره المصنف قالوا أي لم ينجس وقيل لا يقبل النجاسة بل يدفعها عن بعضه وقيل لا يقبل حكم النجاسة
كما تقدمت الإشارة اليه (ثم هو) أي العمل بهذا الحديث (تمسك بالمفهوم) هو ما دل عليه اللفظ لا في
محل النطق (فما اذا لم يبلغ قلتين) فانه يحمل خبثا دل الحديث بمفهومه على ذلك (وترك المفهوم) أي
ترك العمل به (بأقل من الأدلة) السبعة (التي ذكرناها يمكن) لاما نعه منه (وقوله) في الحديث (لا يحمل
خبثا ظاهره) أي منطوقه (في الجملة أي يقلبه الى صفة نفسه كما يقال الملحمة لا تحمل كباولا وغيره) من
النجاسات (أي ينقلب) لمحاو هنافي النسخ تقديم وتأخير فليتنبه لذلك (فان قلت فقد قال) في الحديث
(لم يحمل خبثا ومهما كثرت) النجاسات (جلها فهذا ينقلب عليك فانهم ما كثرت جلها أيضا حكما

غيره أي ينقلب وذلك لان الناس قد يستنجون في المياه القليلة وفي الغدران ويغمسون الاواني النجسة فيها ثم يترددون فيها فليتنبه لتغيرها
مؤثرا أم لا فبين انه اذا كان قلتين لا يتغير بهذه النجاسات المعتادة (فان قلت) فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يحمل خبثا ومهما كثرت
جلها فهذا ينقلب عليك فانهم ما كثرت جلها حكما

كما جعلها أيضا حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا (مالك والشافعي ولذا قال الاصطفاي في كشف تعليل المحرر ان ما رواه مالك مخصوص بمفهوم حديث القلتين لان هذا الحديث بمفهومه دل على ان ما دون القلتين يحمل خبثا) وعلى الجملة فيل في أمور النجاسات الى المساهلة) فيها وعدم التعمق (فهما من سيرة الاولين) وطريقة السلف الصالحين (وحسما) أي قطعاً (المادة الوسواس) فان عامة الوسواس فيها (ولذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع فيه الخلاف) بين الائمة (من هذه المسائل) وكان المسائل كان يستفتيه في هذه المسائل بحسب ما آذاه اليه اجتهاده والا فلا يجوز له أن يخالف مذهب امامه والمصنف رحمه الله تعالى كان من سلم له دعوى الاجتهاد أي في المذهب كما ينشئه كلام كثير من أئمة مذهبهم ولعل من نظر الى ظاهر سنيقه هذا في هذا الكتاب يحرم بأنه رجع في آخر عمره ما له كما وليس كذلك وذكر الشيخ أحمد زروق في شرحه على قواعد العقائد للمصنف مانصه سمعت أبا عبد الله القوري يقول قال ابن العربي في كتاب الاقتراب في شرح الجلاب لما تعلق شيخنا أبو حامد في العلوم ترك العناد ورجع الى المقصود من مذهب مالك وقال به قال سيدي أحمد زروق ولا يخفى ما في هذا الكلام من الحروشة والضعف والله أعلم اه قلت ابن العربي كان من شاهد المصنف وأخذ عنه وكان له أشار بكلامه المذكور الى هذا الذي أورده المصنف هنا ولا يلزم من مخالفته لامامه في مسألة من المسائل أن يكون خرج عن مذهبهم بالكلمة هذا لا يقول به أحد الا ترى الى الامام أبي جعفر الطحاوي قد يختار قولاً يخالف فيه الامام وأصحابه ويؤيده بالآثار ويذهب اليه أحياناً ولا يلزم منه انه خرج من المذهب ولا يقول به أحد كما هو شأن مجتهدى المذاهب فتأمل ذلك ثم لما فرغ المصنف من ذكر المزال به والمزال شرع بذكر في الازالة فقال (الطرف الثالث في كيفية الازالة) اعلم أولاً أن الشيء النجس ينقسم الى نجس العين وغيره أما نجس العين فلا يظهر بحال الا انخرت يظهر بالتخلل وجليد الميتة يطهر بالدباغ والعقصة والدم الذي هو حشو البيض اذا حشيناها فاستحالت حيواناً أو ما غيره فأشار للمصنف اليه بقوله (والنجاسة ان كانت حكمية) فقد قسمها الى اثنين حكمية وعينية فان كانت حكمية (وهي التي ليس لها حرم محسوس) كالبول اذا جف على المحل ولم توجد له رائحة ولا أثر (فيكفي اجراء الماء على جميع مواردها) ونص الوجيز على مواردها اذ ليس ثم ما يزال ولا يجب في الاجراء عدد خلافاً لابي حنيفة حيث شرط في ازالة النجاسة الحكمية الغسل ثلاثاً في رواية وفي رواية الشرط أن يغلب على ظن الغاسل طهارته ولا جد حديث قال في إحدى الروايتين يشترط الغسل سبعاً في جميع النجاسات كما في نجاسة الكلب نقله الرافي قلت وهذا هو المشهور عن أحمد سواء كانت النجاسة في السبيلين أو في غيرهما وعنه رواية ثانية انه يجب غسل سائر النجاسات ثلاثاً سواء كانت في السبيلين أو غيرهما وعنه رواية ثالثة ان كانت في السبيلين ثلاثاً وان كانت في غير السبيلين سبعاً وعنه رواية رابعة ان كانت في السبيلين أو في غير البدن وجب العدد وكان الواجب سبعاً وان كانت في البدن فقد روى عنه أنه قال واذا أصاب جسده فهو أسهل والخلال يخطئ راويها وعنه رواية خامسة وهو اسقاط العدد فيما عدا الكلب والخنزير كذا في اختلاف الفقهاء لابن هبيرة الوزير والشافعي قوله صلى الله عليه وسلم حثيه ثم اقرصه ثم اغسله بالماء أمر بالغسل من غير اعتبار عدد (وان كانت عينية فلا) يكفي فيها اجراء الماء بل (لا بد من) محاولة (ازالة العين) أي أوصافها الثلاثة اللون والطعم والرائحة أو ما وجد منها (وبقاء الطعم يدل على بقاء العين) وفي الوجيز فان بقي طعم لم تطهر لان ازالته سهلة قال الرافي ان بقي طعم لم يطهر سواء هي مع غيره من الصفات أو وحده لان الطعم سهل الازالة (وكذا بقاء اللون) أي ان لم يبق الطعم نظر ان بقي اللون وحده وكان سهل الازالة فلا يطهر (الا فيما يلتصق به) كدم الخيض يصيب الثوب ويرجم بالازول (فهو معفو عنه بعد) المبالغة والاستعانة (بالحت والقرص) بالصاد المهملة وروى بالمججمة أيضاً وهكذا هو بالوجهين في الحديث وفي المصباح قال قال الازهرى الحث

كما جعلها حسا فلا بد من التخصيص بالنجاسات المعتادة على المذهبين جميعا وعلى الجملة فيل في أمور النجاسات المعتادة الى التساهل فهما من سيرة الاولين وحسماً لمادة الوسواس وبذلك أفتيت بالطهارة فيما وقع الخلاف فيه من مثل هذه المسائل * (الطرف الثالث في كيفية الازالة) *

والنجاسة ان كانت حكمية وهي التي ليس لها حرم محسوس فكفي اجراء الماء على جميع مواردها وان كانت عينية فلا بد من ازالة العين وبقاء الطعم يدل على بقاء العين وكذا بقاء اللون الا فيما يلتصق به فهو معفو عنه بعد الحث والقرص

أن يحك بطرف عود أو حجر والقرص أن يدلك بأطراف الأصابع والأظفار لكاشد يداو يصب عليه الماء حتى تر ول عينه وأثره وأخرج أحمد وأبو داود في رواية ابن الأعرابي من حديث خولة بنت يسار قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن دم الحبيض فقال اغسله فقلت غسلته فبقى أثره فقال يكفك ولا يضر لك أثره (وأما الرائحة فبقاؤها) أي إن بقيت الرائحة وهي عسرة الازالة كرائحة الخمر فهل يطهر المحل فيه قولان وقيل وجهان أحدهما لأن بقاء الرائحة (بدل على بقاء العين) فصار كالطعم وهذا هو القياس في اللون لكن منعتنا عنه الاخبار (ولا يعني عنها) والثاني وهو الأصح أنه يطهر لأننا إنما احتملنا بقاء اللون لمكان المشقة في إزالته وهذا المعنى موجود في الرائحة وروى في اللون أيضا وجه أنه لا يطهر المحل مادام باقيا ذكره في التهمة ونسبه إمام الحرمين إلى صاحب التلخيص وإن بقي اللون والرائحة معا فلا يطهر المحل لقوة دلالة ما على بقاء العين ثم إن قوله فهو معفو عنه بعد الحت والقرص فيه بحثان الأول الاستعانة بالحت والقرص هل هو شرط أم لا ظاهر كلامه يقتضي الاشتراط وبه يشعر نقل بعضهم لكن الذي نص عليه المعظم خلافه واحتجوا عليه بحديث خولة واقتصر على الاستحباب الثاني لم قال معفو عنه ولم يقل فهو طاهر أهو نجس لكن يعني عنه أم كيف الحال أطلق الاكثر من القول بالطهارة ويجوز أن يقال أنه نجس لكن يعني عنه كما في أثر محل الاستحباب ودم البراغيت وليس في الاخبار تصريح بالطهارة وإنما يقتضي العفو المسامحة وقد تعرض في التهمة لئلا هذا في الرائحة فقال إن قلنا لا يطهر فهو معفو عنه كدم البراغيت وقد أشار المصنف إلى هذا فقال (الأذا كان لشيء رائحة فاتحة تعسر إزالتها) أي بمعنى عنه (فالدلك والعصر) مع إجماع الماء على الثوب (مرات متواليات يقوم مقام الحت والقرص في) إزالة (اللون) وهذا الذي أشار إليه المصنف في الوجيز بقوله ثم يستحب الاستظهار بغسله ثانية وثالثة وفي وجوب العصر وجهان وإن وجب العصر في الاكتفاء بالجفاف وجهان قال الرافي في شرحه الاستظهار بالطاء طلب الطهارة ويجوز بالطاء المشالة بمعنى الاحتياط وقدر وبإيجاعا لغرض أن التلث مستحب في إزالة النجاسة كفي رفع الحدث وإنما يتأدى الاستحباب إذا وقعت المرة الثانية أو الثالثة بعد زوال النجاسات أما الغسلة المحتاج إليها لإزالة العين فلا بد منها واستحباب الاستظهار يشمل النجاسة الحكيمة والعينية وأما مسألة العصر فقد اختلفوا في حصول الطهارة قبله على وجهين وبنيهما على أن الغسلة طاهرة أو نجسة فعلى الأول فلا حاجة إلى العصر وهو الأصح وعلى الثاني فلا بد منه وعلى هذا فهل يكفي بالجفاف فيه وجهان أحدهما نعم ثم ذكر المصنف في الوجيز فرعا سبعة الأول إذا ورد الثوب النجس على ما قيل ينجس الماء ولم يطهر الثوب على الأطهر والثاني إذا أصاب الأرض بول فأفيض عليه الماء حتى صار مغلوبا ونصب الماء طهر وكذا إذا لم ينضب إذا حكمنا بالطهارة الغسلة فإن العصر لا يجب قال الرافي وفيه خلاف لأبي حنيفة قال لا تطهر الأرض حتى يحل إلى الموضع الذي وصلت النداءة إليه وينقل التراب والثالث اللبن المجمعون بالماء النجس يطهر إذا نصب فيه الماء الطهور فان طبع طهر طهره بإفاضة الماء عليه دون باطنه والرابع بول الصبي قبل أن يطعم يكفي فيه رش الماء فلا يجب الغسل بخلاف الصبية وفيه خلاف لما لك وأبي حنيفة وقد تقدمت الإشارة إليه والخامس ولوغ الكلب يغسل سبعة أحدها بالتراب خلافا لأبي حنيفة حيث قال حكمه حكم سائر النجاسات ولا جد حيث قال في رواية ثمان مرات قلت وقال مالك يغسل من ولوغه تعبد بالنجاسة و براق الماء استحبابا ولا براق ما ولغ فيه من سائر المائعات ثم قال المصنف وعرقه وسائر أجزائه كاللعاب وفي الحاق الخنزير به قولان والأظهر أنه لا يقوم الصابون والاشنان مقام التراب ولا الغسلة الثانية ولو كان التراب نجسا أومزج بالخل ففيه وجهان قلت وقد سبق التفصيل في لعاب الكلب عند أصحابنا فراجعه والسادس سؤر الهر طاهر فان أكلت فأرة ثم ولغت في ماء قليل ففيه ثلاثة أوجه والاحسن تعميم العفو للحاجة قال الرافي وهو خلاف ما صححه معظم الأصحاب وقال النووي

وأما الرائحة فبقاؤها بدل
على بقاء العين ولا يعني عنها
الأذا كان الشيء رائحة
فاتحة بعسر إزالتها فالدلك
والعصر مرات متواليات
يقوم مقام الحت والقرص
في اللون

غير الماء من المائعات كالماء والسابع غسالة نجاسة ان تغير فهو بحس وان لم يتغير حكمه حكم المحل
بعد الغسل ان طهر فطاهر وفي القديم هو طاهر على كل حال لم يتغير وقيل حكمه حكم المحل قبل الغسل
وتظهر فائدته في رشاش الغسالة الثانية من ولوغ الكعب انتهت الفروع السبعة والكلام على كل فرع
منها طويل فراجع الشرح ثم قال المصنف (والمزيل للوسوس) العارض في ازالة النجاسات (أن يعلم ان
الاشياء) من أصلها (خلقت طاهرة بيقين) وان النجاسات عارضة عليها (فلا يشاهد عليه نجاسة)
مرئية (ولا نعلمها يقيناً) بانخبار صادق ثوبا كان أو غيره (نصلي معه) ولا نشك في طهارته ابقاء على الاصل
(ولا ينبغي أن يتوصل بالاستنباطات) وفي نسخة بالاستنباط وهو الاستخراج بالاجتهاد (الى تقدير
النجاسات) بل يقف فيما أخبر به الشارع ولا يتجاوز عن الحدوبه ببيان القسم الاول في طهارة الاخبث
ثم شرع في طهارة الاحداث فقال (القسم الثاني) في بيان (طهارة الاحداث) هو جمع حدث تقدم بيانه
(وفيها) أي يدخل في طهارة الاحداث (الوضوء والغسل والتيمم ويتقدمها) أي تلك الثلاثة (الاستنجاء)
وما يتبعه (فنورد) هنا (كيفية) أي الاربعة (بلى الترتيب) المناسب مقدما للاهم فالاهم (مع آدابها
وسننها) ولو احق كل من ذلك (مبتدئين بسبب الوضوء وهو قضاء الحاجة ان شاء الله تعالى) وأصل
الحاجة الفقر الى الشيء مع عجزه والجمع حاج يحذف الفاء وحاجات وحوائج والمراد بقضاءها هنا بلوغها ونيلها
وهو كفاية عن اخراج الفضلات الباطنية ومثله البراز والغائط والخلاء وأشباهاها وظاهر كلام المصنف
يقضي ان سبب الوضوء هو الحدث وذلك لانه يتكرر بتكرار الحدث وهذا قدره أصحابنا قال الجلال
النجاشي في حواشي الهداية السبب ما يكون مفضيا الى المسبب والحدث رافع للوضوء فكيف يكون سببا
للوضوء وكذا قول أهل الظاهر ان سبب الوضوء القيام الى الصلاة لظاهر النص وهو أيضا فاسد لانه صلى
الله عليه وسلم صلى خمس صلوات بوضوء واحد والصحيح عندنا سببه الصلاة وفي قوله تعالى اذا قمتم الى
الصلاة الاية تنصيص عليه لان الطهارة تضاف الى الصلاة والاضافة دليل السببية ولان الطهارة شرط
الصلاة فوجب أن يكون سبب وجوب الصلاة لا غير قياسا على سائر الشروط وهذا لان شرط الشيء
تبع له وانما يصير تبعاله ان لو وجب بسببه فلو وجب بسبب آخر يصير تبع السببه لا المشروطه ولا نسلم
بأن الطهارة تتكرر بتكرار الحدث بل بتكرار الصلاة الا أن تجديد الوضوء لم يجب وان تكرره سببه وهو
الصلاة لان تجديد الوضوء غير مقصود بنفسه وانما المقصود حكمه وهو اباحة الصلاة فهما كان المقصود
حاصلا كان مستغنيا عن تجديد فعل التوضؤ كما في استقبال القبلة وسائر العورة وتطهير الثوب اذا وجدت
هذه الاحوال عند الشروع في الصلاة لا يشترط تجديد هذه الاعمال عند شروعاتها فكذلك اذا ثبت بها
ذكرنا أن سبب وجوب الوضوء الصلاة والحدث شرطه بدلالة النص وصيغته أما الصيغة فلا نه ذكر
الحدث في التيمم الذي هو بدل عن الوضوء والبول انما يجب بما يجب به الاصل فكان ذكر الحدث في
البذل ذكر في المبدل وأما الدلالة فقوله تعالى اذا قمتم أي من مضاجعكم وهو كفاية عن النوم وانه حدث
وانما صرح بذكر الحدث في باب الغسل والتيمم دون الوضوء والله أعلم فيعلم ان الوضوء سنة وفرض
والحدث شرط لكونه فرضا لا لكونه سنة فيكون الوضوء على الوضوء نورا على نور والغسل على الغسل
والتيمم على التيمم يكون عبثا والله الموفق

(باب آداب قضاء الحاجة)

الآداب جمع أدب وهو ما فيه زيادة احترام ولا بأس بتركه والآداب مكملة للسنن كما ان السنن مكملة
للايجاب وقضاء الحاجة نعم لما يخرج من القبل والبر وقد ذكر المصنف هنا نحو من اثنين وعشرين أدبا
وكلاما مشي على قانون الاتباع قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فقال (ينبغي) وفي المصباح يقال
ينبغي أن يكون كذا معناه يندب ندبا مؤكدا لا يحسن تركه واستعمال ماضيه مهمجور وقد عدوا وينبغي

والمزيل للواسوس أن يعلم
أن الاشياء خلقت طاهرة
بيقين فلا يشاهد عليه
نجاسة ولا يعلمها يقينا يصلي
معه ولا ينبغي أن يتوصل
بالاستنباط الى تقدير
النجاسات
(القسم الثاني طهارة
الاحداث) ومنها الوضوء
والغسل والتيمم ويتقدمها
الاستنجاء فنورد كيفية
على الترتيب مع آدابها
وسننها مبتدئين بسبب
الوضوء وآداب قضاء الحاجة
ان شاء الله تعالى
(باب آداب قضاء الحاجة)
ينبغي

(تحت الشجرة المثمرة) أولاً لاجتماع الناس تحت ظلال الأشجار لاسيما في الصيف وكلما كانت الشجرة قريبة من الطارق المسلوكة كان النهي أكد وثانياً لاشجار يقصدها الناس لجني ثمارها والانتفاع بها فيكون سبباً للادى بل هو من الملاعن وفي معنى البول الغائط وهو أشد (و) التاسع أن لا يبول (في الحجرة) بضم الجيم وسكون الحاء المهملة وهو الكوة من الأرض إذا لاقاه برأس الذئب واختلف إذا بعد عنه فوصل بوله إليه فذكره خيفة من حشرات تتبعه عليه منه وقيل يباح لبعده عن الحشرات أن كانت فيها وقيل إنما نهى عن البول في الحجرة لكونها مساكن للجن لما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عبد الله بن سرجس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن يبالي في الحجر قالوا اقتاده ما يكره من البول في الحجر قال كان يقال أنها مساكن للجن وقد ثبت أن سعد بن معاذ رضي الله عنه أو غيره كان في سفر فبال في كوة فقتله الجن وأشد نحن قتلنا سيد الخزيج والقصة مشهورة (و) العاشر (أن يتقى) في بوله (الموضع الصلب) لئلا يرد عليه (و) الحادي عشر أن يتقى (مهاب الرياح في البول) خاصة (استنزاها من رشاشه) ولما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه قال ابن الحاج في المدخل ويلحق به النهي عن البول في المراحيض التي تبني في الربوعات بالديار المصرية لانهم يعملون السراب منسجماً والمراحيض كلها منبذة إليه فيتسع فيه الهواء لانه يدخل إليه من بعض المراحيض ويخرج من الأخرى فالذي يخرج منها هو موضع مهاب الرياح من يبول فيه يرجع إلى بدنه وثوبه فينبغي أن يمنع ومن اضطر إلى ذلك ينبغي أن يبول في وعاء ثم يفرغه في المراض فيسلم من نجاسة وهذا بين (و) الثاني عشر (أن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى) ويقوم عرقوب رجله اليمنى مع التوكي على ركبته اليسرى فان هذه الصفات أسرع لخروج الحدث وقد روى سراقه بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال علمنا إذا أتينا الخلاء أن نتوكأ على اليسرى (و) الثالث عشر (أن كان في بنية يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج) على العكس من دخول المسجد والخروج منه ولا يعتبر ذلك في الصحراء قال الرافعي اختلف فيه كلام الأصحاب والذي في الوسيط يقتضي الاختصاص بالبنين لكن الأكثر على أنه لا يختص (و) الرابع عشر (أن لا يبول قائماً) كقالت عائشة رضي الله عنها من حدثكم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه قال العراقي أخرجه الترمذي والنسائي وابن ماجه قال الترمذي هو أحسن شيء في هذا الباب وأصح اهـ أي لم يكن مواظباً على ذلك بل كان يتفق منه أحياناً فلم تطلع عليه عائشة رضي الله عنها ولذا أنكرت (وقال عمر رضي الله عنه رآني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبلى قائماً) قال العراقي أخرجه ابن ماجه بأسناد ضعيف ورواه ابن حبان من حديث ابن عمر ليس فيه ذكر لعمر اهـ (وفيه) أي في البول قائماً (رخصة) وجواز على المشهور إذا كان في موضع لا يمكن الاطلاع عليه وكان الموضع رخواً فإنه يتشقى به من وجع الصلب (أذ روى حذيفة) بن ايمان رضي الله عنه (أنه صلى الله عليه وسلم بال قائماً فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه) قال العراقي منفق عليه اهـ قلت أخرجه الستة بلفظ أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء فمسح على خفيه قال أبو داود قال مسدد قال فذهبت أتبعه فدعاني حتى كنت عند عقبه (و) الخامس عشر (أن لا يبول في المغتسل) هو الموضع الذي يغتسل فيه (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عامه الوسواس منه) قال العراقي أخرجه أصحاب السنن من حديث عبد الله بن مغفل قال الترمذي غريب قلت وأسناده صحيح اهـ قلت ولفظهم لا يبولن أحدكم في مستحبه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وأخرجه أحمد إلا أنه قال ثم يتوضأ فيه وأخرج أبو داود والنسائي من حديث حميد بن عبد الرحمن الجعفي قال لقيت رجلاً صاحب النبي صلى الله عليه وسلم قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمشط أحدنا كل يوم أو يبول في مغتسله (قال ابن المبارك) هو الامام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي

ولا تجت الشجرة المثمرة ولا في الحجر وأن يتقى الموضع الصلب ومهاب الرياح في البول استنزاها من رشاشه وأن يتكى في جلوسه على الرجل اليسرى وأن كان في بنية يقدم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى في الخروج ولا يبول قائماً قالت عائشة رضي الله عنه من حدثكم أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يبول قائماً فلا تصدقوه وقال عمر رضي الله عنه رآني رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا أبول قائماً فقال يا عمر لا تبلى قائماً قال عمر فبال قائماً بعد وفيه رخصة أذ روى حذيفة رضي الله عنه أنه عليه السلام بال قائماً فأتيته بوضوء فتوضأ ومسح على خفيه ولا يبول في المغتسل قال صلى الله عليه وسلم عامه الوسواس منه وقال ابن المبارك قد وسع في البول في المغتسل إذا جرى الماء عليه ذكره الترمذي وقال عليه السلام لا يبولن أحدكم في مستحبه ثم يتوضأ فيه فان عامة الوسواس منه وقال ابن المبارك

تقدمت ترجمته (ان كان الماء جاريا فلا بأس به) وبه قال أبو حنيفة ونص العوارف توسع في البول في المستحجم اذا جرى فيه الماء اه أي فهو مقيد في المستحجم كما يظهر ذلك بالتأمل (و) السادس عشر (أن لا يستحب) معه عند توجهه الى الغائط أو البول (شيأ) كالخاتم والدرهم (عليه اسم الله عز وجل و) اسم (رسوله صلى الله عليه وسلم) احتراماً وان كان خاتمه عليه شيء من ذلك ولم يجد بداً من رفعه قلبه فسه الى باطن الكف ويقبض عليه وكذلك التمام والرقى اذا كان عليها غلاف ثقيل من حديد أو نحاس أو غير ذلك فلا بأس به ثم رأيت الرافي قال ومنها أن لا يستحب شيئاً عليه اسم الله تعالى كالخاتم والدرهم التي عليها اسم الله تعالى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمه لانه كان عليه محمد رسول الله والحق باسم الله تعالى اسم رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظيماً وتوقيراً قال وكذلك يحتز من استحباب ما عليه شيء من القرآن وهل يختص هذا الادب بالبنين أم يعم البنين والصغار فيه اختلاف للاصحاب ورأيت للصمري انه اذا كان على فص الخاتم ذكر الله تعالى قاعه قبل دخول الخلاء أو ضم كفه عليه فيخبر بينهما وكلام غيره يشعر انه لا بد من التزع نعم قيل انه لو غفل عن التزع حتى اشتغل بقضاء الحاجة ضم كفه عليه حتى لا يظهر (و) السابع عشر (أن لا يدخل بيت الماء) أي المستحجم أو المرحاض (حاصر الرأس) أي كاسفه فلا يدخل الامعاء رأسه وكذلك عند الجوع (و) الثامن عشر (أن يقول) بالتعوذ الوارد (عند الدخول) أي عند ارادته (بسم الله أعوذ بالله من الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم) وفي المدخل لابن الحاج أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات النجس الرجس الشيطان الرجيم وأخرج الجماعة من حديث أنس كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات هذا لفظ جاد بن زيد ولفظ عبد الوارث بن سعيد أعوذ بالله والباقي سواء وأخرج أصحاب السنن الاربعة من حديث زيد بن أرقم رفعه ان هذه الحشوش محتضرة فاذا أتى أحدكم الخلاء فليقل أعوذ بالله من الخبيث والخبيثات وقال الترمذي حديث أنس أصح وحديث زيد بن أرقم في اسناده اضطراب قلت قول المصنف عند الدخول لم أر العندية في واحد من الصحيحين وانما علق البخاري للارادة والذي اتفقا عليه بلفظ كان اذا دخل وفي رواية هشيم عند مسلم الكنيث بدل الخلاء وأخرجه البيهقي من طريق مسدد بلفظ اذا أراد دخول الخلاء وأما قوله بسم الله فأخرجه الطبراني في الدعاء من حديث قتادة عن أنس رفعه أن هذه الحشوش محتضرة فاذا دخل أحدكم الخلاء فليقل بسم الله اللهم اني أعوذ بك من الخبيث والخبيثات وأخرجه الدارقطني في الافراد وقال تفرد به عدي بن أبي عمارة عن قتادة وقال الطبراني لم يقل فيه بسم الله الا عدي عن قتادة وأخرج ابن ماجه من حديث علي رفعه ستر ما بين الجن وعورات بني آدم أن يقول اذا دخل الكنيث بسم الله وأما بقية الزيادات التي في سياق المصنف فأخرج الطبراني في الدعاء من حديث ابن عمر وأنس رفعه ان كان اذا دخل الخلاء قال اللهم اني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وأخرج ابن السنن حديث أنس مثله وأخرجه أبو نعيم كذلك الا انه زاد في أوله بسم الله وهذه الرواية أقرب ما يكون الى سياق المصنف وكذلك ما رواه الطبراني في الدعاء من حديث أبي أمامة رفعه لا يجزئ أحدكم اذا دخل مرفقه أن يقول اللهم اني أعوذ بك من الرجس النجس الخبيث الخبيث الشيطان الرجيم وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً (و) التاسع عشر أن يقول (عند الخروج) من قضاء الحاجة (الحمد لله الذي أذهب عني ما يؤذيني وأبقى علي ما ينفعني ويكون ذلك خارجاً عن بيت الماء في موضع الحاجة) وهذه الزيادة وجدت في بعض النسخ وسقطت من أكثرها والدعاء المذكور أخرجه الطبراني في الدعاء من طريق سلمة بن دهرام عن طاوس رفعه فذكر حديثاً في أدب الخلاء وفيه ثم ليقل اذا خرج الحمد لله الذي الخ مثل سياق المصنف قال الطبراني لم نجد من وصل هذا الحديث قال الحافظ وفيه مع ارساله ضعف وأخرج الأربعة من حديث عائشة رفعه كان اذا خرج من الغائط قال غفرانك

ان كان الماء جارياً فلا بأس
به ولا يستحب شيئاً عليه
اسم الله تعالى أو رسول الله صلى
الله عليه وسلم ولا يدخل
بيت الماء حاصر الرأس وأن
يقول عند الدخول بسم
الله أعوذ بالله من الرجس
النجس الخبيث الخبيث
الشيطان الرجيم وعند
الخروج الحمد لله الذي
أذهب عني ما يؤذيني وأبقى
علي ما ينفعني ويكون ذلك
خارجاً عن بيت الماء

وقال الترمذي غريب حسن اه وفي الباب حديث أبي ذر كان صلى الله عليه وسلم اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي اذهب عني الاذى وعافاني وحديث أنس بن مالك مثله وفي لفظ الحمد لله الذي أحسن الى في أوله وآخره وحديث ابن عمر رفعه كان اذا خرج قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى في قوته وأذهب عني أذاه وأخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الشكر والخيرات في باب فضيلة الشكر من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نوحا عليه السلام لم يغم عن خلاء قط الا قال الحمد لله الذي أذاقني لذته وأبقى منفعة في جسدي وأخرج عني أذاه (و) العشرون (أن بعد الحجر) أي هيئته للاستنجاء (قبل الجلوس) في المراض وكذلك الماء لمن جاع بينهما وقد ورد اتقوا الملاعن الثلاث وأعدوا النبل وهي أحجار الاستنجاء والمعنى من خوف الانتشار لو طلمها بعد قضاء الحاجة (و) الحادي والعشرون (أن لا يستنجى بالماء في موضع) قضاء (الحاجة) لئلا يطاير اليه شيء من النجاسة وهذا اذا كان الموضع المعد للغائط قريباً ولا مسالكه فأما المراحيض التي تبنى الآن بالديار المصرية وغيرها فيباح ذلك لان فيه حرجاً ومشقة ثم رأيت النووي نبه على ذلك في تحقيق المنهاج فقال هذا في غير الاخطية المتخذة لذلك أما الاخطية فلا ينتقل فيها الماء لانه لا يناله رشاش (و) الثاني والعشرون (أن يستبرئ من البول) خاصة ويتفقد نفسه فيه فيعمل على عادته (بالتحنج) والذهاب والمجيء والقيود والقيام ولي اتخذ المني على اليسرى والنظر الى وراء (والنتر) أي نتر الذكر (ثلاثاً) وذلك برفق (وامرار اليد) أي بعض أصابعه كما عند الرافي (على أسفل القضيب) ويدل على ذلك ما هنا من البقايا قال ابن الحاج في المدخل رب شخص يحصل له التنظيف عند انقطاع البول عنه وآخراً يحصل له ذلك الا بعد أن يقوم ويقعد وذلك راجع الى اختلاف أحوال الناس في أمر جثتهم وفي ما حكمهم وفي اختلاف الأزمنة عليهم فقد يتغير حاله بحسب اختلاف الأمر عليه وهو يعهد من نفسه عادة فيعمل عليها فيخاف عليه أن يصلى بالنجاسة أو يتوسوس في طهارته فيكون يعمل على ما يظهر له في كل وقت من حال مزاجه وغذائه وزمانه فليس الشيخ كالشباب وليس من أكل البطيخ كمن أكل الجبن وليس الحر كالبرد اه (ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيوسوس) أي يقع نفسه في الوسوسة هل طهر المحل أم لا (ويشق عليه الأمر) خصوصاً في المواضع الباردة (و) اذا بلى أحد بذلك فعلاجه أن (ما يحس به من بلل) وندافة في المحل (فليقدر) في نفسه (انه بقية الماء) الذي استنجى به فيزول عنه الوسواس (فان كان يؤذيه ذلك) ولم يندفع عنه (فليرش الماء عليه) أي على الفرج وينضجه (حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء) قال العراقي رش الماء بعد الوضوء وهو الانتضاح أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه من حديث سفيان بن الحكم الثقي أو الحكم بن سفيان وهو مضطرب كما قال الترمذي وابن عبد البر اه وفي القوت وقد يكون ما يظهر من البذاذة بعد غسل الذكر بالماء ان ذلك من مرجع الماء يتردد في الاحليل لضيق المسالك وتلاحم انضمامه عليه فان خشي الوسواس فلينضج على فرجه بالماء بعد وضوئه وهو أن يأخذ كفاً من ماء فيرشه عليه فقد فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد شبه فقهاء المدينة الذكر بالضرع وقال بعضهم انه لا يزال يخرج منه الشيء بعد الشيء مادامت غده وقيل اذا وقع الماء على الذكر انقطع البول (وقد كان أخفهم استبراء) وأقلهم استعمالاً للماء (أفقههم) عندهم هكذا في القوت زاد المصنف (فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه) في الدين (وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الحراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة ببول ولا غائط) قال العراقي أخرجه مسلم وقد تقدم في قواعد العقائد اه قلت وأخرجه الاربعة في السنن بلفظ قبل له قد يسكنكم نبيكم كل شيء حتى الحراة قال أجل نهانا فساوقه وفي سبيلهم زيادة على ما أورده المصنف هنا (وقال رجل لبعض

وان بعد النبل قبل الجلوس وأن لا يستنجى بالماء في موضع الحاجة وأن يستبرئ من البول بالتحنج والنتر ثلاثاً وامرار اليد على أسفل القضيب ولا يكثر التفكير في الاستبراء فيتوسوس ويشق عليه الأمر وما يحس به من بلل فليقدر أنه بقية الماء فان كان يؤذيه ذلك فليرش عليه الماء حتى يقوى في نفسه ذلك ولا يتسلط عليه الشيطان بالوسواس وفي الخبر أنه صلى الله عليه وسلم فعله أعنى رش الماء وقد كان أخفهم استبراء أفقههم فتدل الوسوسة فيه على قلة الفقه وفي حديث سلمان رضي الله عنه علمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء حتى الحراة أمرنا أن لا نستنجى بعظام ولا روث ونهانا أن نستقبل القبلة بغائط أو بول وقال رجل لبعض

الصحابه) هكذا في سائر نسخ الكتاب ونص القوت لبعض أصحابه (من الاعراب) وهو الصحيح وما في نسخ الاحياء تحريف (وقد خاصمه) فقال (لا أحسبك تحسن الخراءة فقال بلي وأبيلاني) بها (لخاذق) أي عارف فطن قال فصفها لي قال (أبعد الانثر) أي أبعد عن الناس حتى يخفى أثرى (وأعد المدر) أي أهبطه للاستنجاء قبل الجلوس لقضاء الحاجة (واستقبل الشيخ واستدبر الرج) أي أجعل الشيخ سائر من قد ادى واجعل الرج من ورائي لا يطير الرشاش (واقعي اقعاء الظبي واجفل أجفال النعام) ونص عوارف المعارف قال رجل من بعض الصحابة لرجل من الاعراب وفيه قال أبعد عن البشر وأعد المدر والباقي سواء قال صاحب القوت (الشيخ) بالكسر (نبت طيب الرائحة) وليس في القوت الرائحة وإنما فيه نبت طيب يكون (بالبادية) أي غير مستزرع (والاقعاء ههنا) ونص القوت في هذا الموضع (أن يستوفز على صدور قدميه) أي يعتمد منتصباً غير مطمئن وفي قوله ههنا إشارة إلى أن الاقعاء له معان لكنها لا تناسب في الاستنجاء يقال ألقى إذا ألحق ألبتة بالارض ونصب ساقيه ووضع يديه على الارض كما يقعي الكلب وفي الصحاح للجوهري بعد قوله ونصب ساقيه ويتساند الى ظهره وقال ابن القطاع ألقى الكلب جلس على ألبتة ونصب نخذه وألقى الرجل جلس تلك الجلوسة (والاجفال أن يرفع عجزه) وفي القوت عجزته وفي بعض نسخ الكتاب وأجفل جفل النعام وهو صحيح أيضاً يقال جفلت النعامة اذا نذت وشردت وأجفل القوم أسرعوا في الهرب (ومن الرخصة أن يقول الانسان قريبا من صاحبه مستتر عنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس به) وفي نسخة ليسن لانه من وعابرة القوت فأما من أراد أن يقول قريبا من صاحبه بحيث يراه أو يحسه فلا بأس بذلك فانه رخصة من رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع الحياء منها بفعله لانه عليه السلام كان أشد الناس حياء وقد كان مع ذلك يقول والى جنبه صاحبه ليستن التوسعة في ذلك قلت وتقدم قريبا في حديث حذيفة عند أبي داود فذهبت أتباعه فدعاني حتى كنت عند قبته وقال العراقي هو متفق عليه من حديث حذيفة اه قلت بل هو عند الستة كما تقدمت الاشارة اليه * (تنبه) * قد ذكر النووي في تحقيق المنهاج آداباً أخرى لم يشر لها المصنف وكذلك ابن الحاج في المدخل وقد أكثر منها حتى أوصلها الى ستين وقد أشير الى بعضها لان بعضها قد ذكره المصنف في الذي يليه فأعنانا عن ذكره قال النووي يكره استقبال بيت المقدس واستدباره ببول أو غائط ولا يحرم ويكره أن يذكر الله تعالى أيتكم بشئ قبل خروجه الاضرورة فان عطس حمد الله تعالى بقلبه ولا يحرك لسانه وكذا في حال الجوع ويكره البول في فارة الطريق وعند القبور ويحرم البول على القبور في المسجد ولو بال في اثناء في المسجد فهو حرام على الاصح ويستحب أن لا يرى الى ما يخرج منه ولا الى فرجه ولا الى السماء ولا يعث بيده ويكره اطالة القعود على الخلاء ويستحب أن يقول في مكان لين لا يرتد عليه بوله فيه اه وقال ابن الحاج في المدخل وأن لا يقعد حتى يلتفت يمينا وشمالا واذا قعد لا يلتفت يمينا ولا شمالا ولا بأس أن يستعيز عند الارتياح ويجب أن يتكلم اذا اضطر الى ذلك من أمر يقع مثل حريق أو أعشى يقع أو دابة أو ما أشبه ذلك وأن لا يسلم على أحد ولا يسلم عليه أحد فان سلم عليه أحد فلا يرد عليه ويكره أن يقول في المخدر اذا كان هو من أسفل لان بوله يرجع اليه وان يفرج نخذه في القعود لئلا يتطأ به عليه شئ من النجاسة لا يشعر بها وأن لا يتغوط تحت ظل حائط ولا على شاطئ نهر لان هذه المواضع لراحة الناس في الغالب اذا أراد أحد أن يستريح يطلب ظلا أو برد النهر للماء فيجد ما يجعل هنالك فيقول اللهم العن من فعل هذا وان يتجنب البسيع والكائنس للاحترامها وانما هو لئلا يفعلوا ذلك في مساجدنا كنهي عن سب الآلهة المدعوة من دوزن الله عز وجل لئلا يسبوا الله تعالى ويكره البول في الاواني النفيسة للمصرف وكذا يمنع في أواني الذهب والفضة لتحريم اتخاذها واستعمالها ويكره في مخازن الغلة والدور المساوكة التي خربت ولحذر أن يدخل أصبعه عند الاستنجاء في الثقب فانه من فعل

الصحابة من الاعراب وقد خاصمه لا أحسبك تحسن الخراءة قال بلي وأبيلاني لا احسنها واني بها لخاذق أبعد الانثر وأعد المدر وأستقبل الشيخ واستدبر الرج واقعي اقعاء الظبي وأجفل أجفال النعام الشيخ نبت طيب الرائحة بالبادية واذا قعاء ههنا أن يستوفز على صدور قدميه والاجفال أن يرفع عجزه ومن الرخصة أن يقول الانسان قريبا من صاحبه مستتر عنه فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم مع شدة حيائه ليستن الناس

ذلك

شرار الناس وهو منهي عنه وإذا قام ليستبرئ فلا يخرج بين الناس وذكره في يده وإن كان تحت ثوبه فإن ذلك مثله وشوه فكثيرا ما يفعل بعض الناس هذا وقد نهى عنه فإن كانت له ضرورة في الاجتماع بالناس إذ ذاك فليجعل على فرجه خوفة يشدها عليه ثم يخرج للناس فإذا فرغ من ضرورته تنظف إذا ذاك ويكره الاشتغال فيما هو فيه من تنف ابظ أو غيره لئلا يعلل في خروج الحدث والمقصود الاسراع في الخروج من ذلك المحل بذلك وردت السنة قال الامام أبو عبد الله القرشي إذا أراد الله بعبد خيرا سر عليه الطهارة وأن لا يستحجر بمحائط مسجد حرمة ولا في حائط مملوك لغيره لأنه تصرف في ملك الغير ولا في حائط وقف لأنه تصرف فيه وهو في حوز من وقف عليه وذلك لا يجوز وهذا كله حرام باتفاق وكثيرا ما يتساهل اليوم في هذه الاشياء سيما فيما سبل للوضوء فتجد الحيطان في غاية ما يمكن أن يكون من القذر لاجل استحجارهم فيها وذلك لا يجوز وأيضا في حائط ملكه لأنه قد ينزل عليه المطر أو يصيبه بلل من الماء أو يلتصق هو أو غيره اليه فتصيبه النجاسة فيصلي بها ووجه آخر هو أن يكون في الحائط حيوان فيتأذى وقد رأيت ذلك عينا ببعض الناس استحجر في حائط فسمعتهم عقرب كانت هناك على رأس ذكره ورأيت من ذلك شدة عظيمة والله أعلم * (كيفية الاستحجاء) * لما كان المخرج الى الاستحجاء انما هو قضاء الحاجة قدم آدابها ثم شرع في بيان كيفية الاستحجاء * اعلم أن الاستحجاء استفعال من النجس والسبب لطلب أى طلب النجس ليزيله والنجس هو الاذى الباقي في فم أحد المخرجين وقيل السبب والازالة كالاستعاب وقيل أصله الذهاب الى النجس وهو ما ارتفع من الارض كالفواسترون بها إذا قعدوا للتخلي وبعد اتفاهم على مشروعية الاستحجاء اختلفوا هل هو واجب أو سنة وبالأول قال الشافعي وأجد لامره صلى الله عليه وسلم بالاستحجاء بثلاثة أحجار وكل ما فيه تعدد يكون واجبا كوقوع النكاح وقال مالك وأبو حنيفة والمزني من الشافعية هو سنة واحتجوا بحديث أبي هريرة عند أبي داود مرفوعا من استحجر فليوتر فن فعل ففسد أحسن ومن لا فلا حرج وأجاب البيهقي بأن المراد فليوتر بعد الثلاث ورد بأن الامر للاستحباب وعنده الزيادة على الثلاث مع الانقاء بدعة وبدونه واجبة ثم اختلفوا في اشتراط العدد فقال الشافعي وأحمد بشرط لما روى أبو داود عن عروة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إذا ذهب أحدكم لحاجته فليستطب بثلاثة أحجار وقال أبو حنيفة ومالك وداود ليس بشرط بدليل ما رواه البخاري من حديث ابن مسعود قال أتى النبي صلى الله عليه وسلم الغائط فأمرني أن آتبه بثلاثة أحجار فوجدت حجرين ولم أجد الثالث فأتيت به روثه فأخذ الحجرين وألقى الروث وقال هذا ركس فاستدل الطحاوي بقوله وألقى الروث على عدم اشتراط الثلاث وعلل بأنه لو كان مشروطا لطلب ثالثا وأوجب بأن في مسند أحمد في هذا الحديث بعد قوله هذا ركس أيتى بحجر أو أنه عليه السلام اكتفى بطرف أحد الحجرين عن الثالث لأن المقصود بالثلاثة أن يمسح بها ثلاث مسحات وذلك حاصل ولو بواحد له ثلاثة أحرف قال المصنف (ثم يستحجي مقعدته) كناية عن الدبر إذا كان بالجامد وجب أن يستوفي ثلاث مسحات أما بأحرف حجر واحد وما في معناه أو بأحجار فقوله (بثلاثة أحجار) ليس لتخصيص الحكم بها لأن غير الحجر مشارك للحجر في تحصيل مقصود الاستحجاء ولعل ذكر الأحجار جرى لغلبة القسرة عليها في عامة الاماكن فقوله المذكور مسوقا على موافقة الخبر والافا الحكم غير مخصوص بالأحجار (فإن أتى) الموضع بتلك الثلاثة الأحجار ونحوها (كفى) وقال مالك وأبو حنيفة إذا حصل الانقاء بمادون الثلاث كفى قال الرافعي ولاصحابنا وجه موافقه حكاه أبو عبد الله الحنطلى وغيره (والا) أى إذا استوفى العدد لكنه لم ينق (استعمل رابعة) وجوبا حتى ينق فإنه المقصود الاصل من شرع الاستحجاء (فإن أتى كفى) والاستعمل خامسة فإن الايتار مستحب قال عليه الصلاة والسلام من استحجر فليوتر (أخرجه البخاري في الصحيح من حديث أبي هريرة وهو رواية أسلم أيضا وعند مسلم أيضا من حديثه إذا استحجر أحدكم فليستحجر

* (كيفية الاستحجاء) *
ثم يستحجي مقعدته بثلاثة
أحجار فإن أتى بها كفى
والاستعمل رابعة فإن أتى
استعمل خامسة فإن أتى
واجب والايتار مستحب
قال عليه السلام من
استحجر فليوتر

وترا وقوله فاموترأي ثلاث أو خمس أو سبع أو غير ذلك والواجب الثلاث فان حصل الانتقاء بها والواجب الزيادة كما تقدم واستحب الايتار ان حصل الانتقاء بشفع وحل ابن عمر الاستجمار هنا على استعمال الخور فكان يتلبس وترا ويستنجي وتراجعا بينهما وحكا ابن عبد البر عن مالك وعند أبي داود زيادة في هذا الحديث وهو قوله من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج وأما كيفية الاستنجاء فبان (ياخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويدها) هكذا في النسخ بتأنيث الضمير والصواب وعده وفي بعض النسخ ويعرها من الامرار (بالمسح والادارة الى المؤخر) وعبرة القوت يأخذ الحجر بشماله وعده على مقعده من مقدمها مسحا الى مؤخر المقعدة ثم يرحى به هناك (ويأخذ الثانية ويضعها على المؤخر كذلك وعدها الى المقدمة) وعبرة فيبتدئ به من مؤخر المقعدة فيمسحها من مؤخرها الى مقدمها ثم يرحى به (ويأخذ الثالثة فيديرها حول المسربة ادارة) والمسربة كقعدة تجرى الغائط ويخرجها سميت بذلك لانسراب الخارج منها فهي اسم للموضع وهكذا هو نص القوت وزاد عليه المصنف فقال (وان عسرت الادارة ومسح من المقدمة أو المؤخرة أجزأه) وقال الرافعي في شرح الوجيز في كيفية الاستنجاء وجهان أظهرهما وبه قال ابن أبي هريرة وأبو زيد المروزي انه يمسح بكل حجر جميع المحل بان يضع واحدا على مقدم الصفحة اليمنى فيمسحها به الى مؤخرها ويدبره الى الصفحة اليسرى فيمسحها به من مؤخرها الى مقدمها فيرجع الى الموضع الذي بدأ منه ويضع الثاني على مقدمة الصفحة اليسرى ويفعل به مثل ذلك ويمسح بالثالث الصفحتين والمسربة ووجهه ما روى انه صلى الله عليه وسلم قال فلا يستنج بثلاثة أحجار يقبل بواحد ويدبر بواحد ويحلق بالثالث قلت قال ابن الملقن هو غريب وقال النووي في شرح المذهب ضعيف منكر لأصل له قال وقول الرافعي انه ثابت غلط منه اه قال الرافعي والثاني قال أبو اسحق ان حجرا للصفحة اليمنى وحجرا للصفحة اليسرى وحجرا للوسط قلت هذا المحكى عن أبي اسحق تبع فيه صاحب المذهب والذي حكاه الماوردي عن أبي اسحق أن يمسح بالحجر الاول الصفحة اليمنى من مقدمها الى مؤخرها ويمسح بالثاني اليسرى من مؤخرها الى مقدمها ثم يمسح بالثالث جميع المحل اه ثم قال الرافعي وحكى في التهذيب وجهان ثالثا وهو انه يأخذ واحدا فيضعه على مقدم المسربة ويدبره الى مؤخرها ويضع الثاني على مؤخرها ويدبره الى مقدمها ويحلق بالثالث كان المراد بالمسربة جميع الموضع وعلى هذا الوجه يمسح الحجر الاول والثاني جميع الموضع كأنه صفحة واحدة ويطيف الحجر الثالث على المنفذ وبهذا يفارق هذا الوجه الوجه الاول فانه على ذلك الوجه يطيف الحجرين الاولين ويمسح بالثالث جميع الموضع قلت وهذا الوجه الثالث أقرب الى ما ذكره أصحابنا قال الفقيه أبو جعفر الهندواني اذا كان الرجل في الشتاء يقبل بالاول ويدبر بالثاني ويقبل بالثالث لان خصيتيه في الشتاء غير متدليتين وذلك الفعل أبلغ واكان في الصيف يدبر بالاول ويقبل بالثاني ويدبر بالثالث لان خصيتيه في الصيف متدليتان والمرأة تفعل في الاوقات كلها كالرجل في الشتاء لثلايتلوث فرجها كذا في شرح النقاية للشمي وهكذا نقله شارح المختار وزاد أن المراد بالادبار الذهاب الى جانب الدبر والاقبال ضده والله أعلم ثم قال الرافعي وهذا الخلاف في الاستحقاق أم في الاولوية والاستحباب فيه وجهان عن الشيخ أبي محمد أن الوجهين موضوعان على التنافي وصاحب الوجه الاول لا يجيز الثاني لان تخصيص كل حجر لوضع مما يمنع رعاية العدد الواجب ولا يحصل في كل موضع الامسحة واحدة وصاحب الوجه الثاني لا يجيز الاول للخبر المصرح بالتخصيص ويقول العدد معتبر بالاضافة الى جملة الموضع دون كل جزء منه قلت قال النووي وقيل يجوز العدول من الكيفية الثانية الى الاولى دون عكسه والله أعلم ثم قال الرافعي وقال المصنف الخلاف في الاولوية والاستحباب لثبوت الروايتين جميعا وكل واحد منهما جائز اه * (تنبيه) * قول المصنف قبل موضع النجاسة فيه اشارة الى انه ينبغي أن يضع الحجر على موضع طاهر بالقرب من النجاسة

وياخذ الحجر بيساره ويضعه على مقدم المقعدة قبل موضع النجاسة ويعده بالمسح والادارة الى المؤخر وياخذ الثاني ويضعه على المؤخر كذلك ويعمره الى المقدمة وياخذ الثالث فيديره حول المسربة ادارة فان عسرت الادارة ومسح من المقدمة او المؤخر أجزأه

لانه لو وضعه على النجاسة لبقى شياً منها وانشرها وحينئذ يتعين الغسل بالماء ثم اذا انتهى الى النجاسة
أدار الحجر قليلاً قليلاً حتى يرفع كل جزء منه جزءاً من النجاسة ولو أمر من غيرا راة ففيه وجهان أحدهما
لأن الجزء الثاني من المحل يلقى ما ينحس من الحجر والاستنجاء بالنجس لا يجوز وأظهرهم الله بحجته لأن
الاقتصار على الحجر رخصة وتكاف الادارة تضيق باب الرخصة وقد يعبر عن هذا الخلاف بان الادارة هل
تجب أم لا والله أعلم (ثم) ان الرجل اذا كان يستنجي بالجلمد في الغائط ما تقدم بيانه ياخذ الحجر بيساره
ويسمى به الموضع ولا يستعين باليمنى وفي البول (ياخذ حجراً كبيراً بيمينه) يمسك (القضيب) أي الذكر
(بيساره) ويسمى الحجر بقضيبه ويحرك اليسار) دون اليمين فلو حركهما جميعاً أو خص اليمين بالحركة
كان مستنجياً باليمين ومنهم من قال الاول أن يأخذ الحجر بيساره والذكر بيمينه ويمر الحجر على الذكر لأن
الاستنجاء يقع بالحجر ومسأكه باليسار أولى والاول أظهر وأشهر لأن مس الذكر باليمين مكروه وانما قيد
المصنف الحجر بالكبير لأن الصغير يحتاج الى ضبطه فيمسكه بين ارجل الرجلين أو بين العقبين ويأخذ
ذكره بيساره ويمسحه عليه ولا يحتاج في هذه الصورة للاستعانة باليمين وان كان يستنجي بما لا يحتاج الى
ضبطه كالخضرة العظيمة والجدار أخذ ذكره باليسار (فيمسح ثلاثاً) أي ثلاث مراراً (في ثلاثة مواضع
أو) يمسح (في ثلاثة أحجار أو) يمسح (في ثلاثة مواضع من جدار) غير ملوك لأحد ولا وقف لما تقدم
النقل عن ابن الحاج في النهي عنهما حتى ولا ملوكه خوفاً من تلوثه أو غيره اذا أصابه المطر قال الرافي
وذكر بعضهم انه لا طريق للاحتراز عن هذه الكراهية الا الامسك بين العقبين والاهم ايماناً اذا
استعمل اليمين منه كان مرتكباً للنهي كيف فعل اه (الى أن لا ترى الرطوبة) والنداء (في محل المسح)
ويعقبه الجفوف وكذلك اذا مده الى الارض ومسح به ثلاثاً وفي القوت ومن مد ذكره من موضع الخسفة
لم ينفعه لانه ربما كان في قسبة الاحليل ماء فيخرج بعد وضوئه ما كان فيه من الماء (فان حصل ذلك
بمرتين أي بالثلاثة ووجب ذلك) أي يمسح المرة الثالثة وجوباً (ان أراد الاقتصار على الحجر) دون اتباعه
الماء (وان حصل بالربعة استحب الخامسة لا لئلا يترك) لقوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر (ثم ينتقل
من ذلك الموضع الى موضع آخر ويستنجي بالماء) تحرزاً عن عود الرشاش اليه اذا أصاب الماء النجاسة أي
فاذا كان يستنجي بالحجر فلا يقوم عن الموضع كيلاً تنتشر النجاسة وقد تقدم عن النووي أن هذا في غير
الاحلية المعدة لذلك أما الاحلية فلا ينتقل فيها للمسقة ولانه لا يناله رشاش (بأن يفيضه) أي يصب
الماء (باليمين على محل النجوس) وهو الذي الكائن على قم المخرج (وبذلك باليسرى) مبتدئاً بالوسطى
ثم بالسبحة والخنصر دلالة كما (حتى لا يبقى أثر) منه (يدركه الكف بحس اللبس) والمراد بالكف هنا
الاصابع وصورة الاستنجاء بالماء عند أصحابنا أن يبدأ بغسل قبله أولاً ثم يغسل دبره ببطون الخنصر
والبنصر والوسطى لابرزها احترازاً عن الاستمتاع بالاصابع حتى ينقطع الاثر ويعرف انقطاعه
بالخشونة في اللبس وعدم الرائحة وفي الفتاوى الظهيرية يصعد بطن الوسطى فيغسل ملاقيها ثم البنصر
كذلك ثم الخنصر ثم السبابة حتى يغلب على ظنه الدهارة ولا يقدر ذلك بعدد لأن النجاسة مرتبة الارتفاع
الوسوسة فيقدو بالثلاث ويقع بالسببع والمرأة تصعد البنصر والوسطى جميعاً معاً ثم تنزل بعد ذلك كما
يفعل الرجل على ما وصفنا لانها لو بدأت بأصبع واحدة كالرجل عسى يقع أصبعها في موضعها فيجب عليها
الغسل وهي لا تشعر به (ويترك الاستقصاء) أي طاب المبالغة (فيه بالتعرض للباطن) أي لمباطن
من النجاسة (فان ذلك منبسط لوسواس) ومن تعمقهم فيه ما أخبرني رجل من أهل الروم أن رجلين من
فضلائهم تنازعا فقال أحدهما للثاني أنت لا تحسن الاستنجاء فقال الثاني بلى أحسن فيه فأمر بفرسين
عريين بعد أن زبطا على متونهما قطعة ثوب أبيض وركب كل منهما واحداً بلا حائل أزار فرجيه مشواراً
فوجد أحدهما قد ظهر منه أثر على ذلك الثوب ولا يخفى ان ذلك كله من المبالغات التي لم يكن يعرفها

ثم يأخذ حجراً كبيراً بيمينه
والقضيب بيساره ويسمى
الحجر بقضيبه ويحرك
اليسار فيمسح ثلاثاً في ثلاثة
مواضع أو في ثلاثة أحجار
أو في ثلاثة مواضع من
جدار الى أن لا يرى الرطوبة
في محل المسح فان حصل
ذلك بمرتين أي بالثلاثة
ووجب ذلك ان أراد
الاقتصار على الحجر وان
حصل بالربعة استحب
الخامسة لا لئلا يترك
من ذلك الموضع الى موضع
آخر ويستنجي بالماء بان
يلعبه باليمين على محل
النجوس وذلك باليسرى حتى
لا يبقى أثر يدركه الكف
بحس اللبس ويترك
الاستقصاء فيه بالتعرض
للباطن فان ذلك منبسط
الوسواس

الساف ثم ان الرجل قد يختلف حاله من جهة الطعام والمشرب فلا يكون هذا أمثاله مما يستدل به على أدب من آداب الاستنجاء واليه أشار المصنف بقوله (وليعلم أن كل ما يصل اليه الماء فهو باطن) عن العين (ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تبرز) أي ما لم تظهر الى الخارج (وكل ما هو ظاهر) ويحسه البصر (وثبت له حكم النجاسة لحد ظهوره أن يصل الماء اليه) بالامرار (فيزيله) حتى يتقن الطهارة (ولامعنى للوسواس) فيه (ويقول بعد الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش) وانما نص النفاق بالقاب لكونه موضعه والفواحش جمع فاحشة وكل شيء جاوز الحد فهو فاحش والراد هنا الزنا المناسبة الفرج وانما جمعه نظرا الى أنواعه ثم ان هذا الدعاء لم أجده هكذا الا في القوت ونصه فيقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من الشك والنفاق وحسن فرجي من الفواحش اه وقد روى عن علي رضي الله عنه دعاء الاستنجاء من طرف أربعة ضعيفة الاولى من طريق خارجة بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن عن علي قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال الحديث وفيه واذا غسلت فرجك فقل اللهم حسن فرجي واجعلني من الذين اذا أعطيتهم شكروا واذا ابتليتهم صبروا أخرجه أبو القاسم بن منده في كتاب الوضوء والمستغفري في الدعوات والدليل في مسند الفردوس لكن الحسن عن علي منقطع وخارجة بن مصعب تركه الجمهور والثانية من طريق أحمد بن مصعب عن حبيب بن أبي حبيب عن أبي اسحق عن علي فذكر نحوه وفيه بعض زيادات أخرجه المستغفري أيضا وأحمد بن مصعب حافظ لكنه انهم بوضع الحديث والثالثة من طريق أبي جعفر المرادي عن محمد بن الحنفية قال دخلت على والدي علي بن أبي طالب رضي الله عنه واذا عن يمينه اناء من ماء فسمي ثم سكب على يده اليسرى ثم استنجى فقال اللهم حسن فرجي واستر عورتى ولا تشمت بي عدوى الحديث أخرجه أبو القاسم بن عساکر في أماليه وفي سنده أصرم بن حوشب وقد وصف بانه كان يضع الحديث والرابعة من طريق جعفر الصادق عن آبائه أخرجه الحرث بن أبي أسامة في مسنده قال الحافظ في تخریج أحاديث الاذكار وفي سنده حماد بن عمار والنسبي وقد وصف أيضا بانه كان يضع الحديث قال ولم يحضرني سياق لفظه الآن والله أعلم (وبذلك يده) بعد الفراغ من الاستنجاء (بحائط) أي جدار ان كان في البنيان (أو بالارض) ان كان بالصحراء (ازالة للرائحة ان بقيت) وقد عقد أبو داود في سنده عليه بابا فقال باب الرجل يده بالارض اذا استنجى وأخرج فيه من حديث أبي هريرة قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا أتى الخلاء أتبعه بجماء في نور أو ركوة فاستنجى ثم مسح يده على الارض ثم أتبعه بآناء آخر فتوضأ وأخرجه ابن ماجه أيضا وقال النووي ويستحب أن يبدأ المستنجى بالماء بقبلة وبذلك يده بعد غسل الدبر وينفض فرجه أو يرايه بعد الاستنجاء دفعا للوسواس ويعتمد على أصبعه الوسطى في غسل الدبر ويستعمل من الماء ما يغلب على الظن زوال النجاسة به ولا يتعرض للباطن ولو غلب على ظنه زوال النجاسة ثم شتم من يده ويحها فهل يدل على بقاء النجاسة في المحل كإلهي في اليد أم لا وجهان أحدهما لا والله أعلم (والجمع بين الماء والجرج) أو ما في معناه (مستحب) وفي شرح الرافعي أفضل وفي كتب أصحابنا غسل المحل بعد التنقية بنحو الجرج أرب (فقد ورد انه لما نزل قوله عز وجل فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين) أخرجه البراز في مسنده من حديث ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا) انا نتبع الحجارة الماء أي (نجمع بين الماء والجرج) وسنده ضعيف كما قاله العراقي وابن الملقن وقال العراقي ورواه ابن حبان والحاكم وصححه من حديث أبي أيوب وجابر وأنس في الاستنجاء بالماء ليس فيه ذكر الجرج اه قلت وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة رفعه قال نزلت هذه الآية في أهل قباء فيه رجال يحبون أن يتطهروا قال كانوا يستنجون بالماء فنزلت فيهم هذه الآية وقال الترمذي

وليعلم أن كل ما يصل اليه الماء فهو باطن ولا يثبت حكم النجاسة للفضلات الباطنة ما لم تظهر له حكم ما هو ظاهر وثبت له حكم النجاسة لحد ظهوره أن يصل الماء اليه فيزيله ولا معنى للوسواس ويقول عند الفراغ من الاستنجاء اللهم طهر قلبي من النفاق وحسن فرجي من الفواحش ويدل ذلك به بحائط أو بالارض ازالة للرائحة ان بقيت والجمع بين الماء والجرج مستحب فقد روى انه لما نزل قوله تعالى فيه رجال يحبون أن يتطهروا والله يحب المطهرين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قباء ما هذه الطهارة التي أثنى الله بها عليكم قالوا كنا نجمع بين الماء والجرج

حديث غريب وقال العراقي وابن الملقن وفي ذلك رد على قول النووي تبعا لابن الصلاح ان لو ارد في جمع أهل قباء بين الماء والاحجار لأصله في كتب الحديث وانما قاله أصحابنا وغيرهم في كتب الفقه والتفسير اه وقال الرافعي وفيه من طريق المعنى أن العين تزول بالجر والائر بالماء فلا يحتاج الى تخامرة عين النجاسة وهي محبوبة فان اقتصر على أحدهما فالماء أولى لانه يزول العين والائر والجر لا يزول الا العين اه قال القسطلاني والذي اتفق عليه جمهور السلف والخلف أن الجمع بين الماء والجر أفضل فيقدم الجمر لتخف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء وسواء فيه الغائط والبول كما قاله ابن سريانة وسليم الرازي وكلام القفال الثاني في تحاشن الشريعة يقتضى تخصيصه بالغائط * (تنبيه) * ومنهم من كره الاستنجاء بالماء ونفى وقوعه عن النبي صلى الله عليه وسلم متمسكين بما رواه ابن أبي شيبة بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال اذا لازل في يدي تنن وعن نافع عن ابن عمر انه كان لا يستنجي بالماء وعن الزهري قال ما كنا فعله وعن سعيد بن المسيب انه سئل عن الاستنجاء بالماء فقال انه وضوء النساء ونقل ابن التين عن مالك انه أنكر أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم استنجي بالماء وعن ابن حبيب انه منع من الاستنجاء بالماء لانه مطعوم وقال بعضهم لا يجوز الاستنجاء بالاحجار مع وجود الماء والسنة قاضية عليهم استعمال النبي صلى الله عليه وسلم الاحجار وأبوهر بن زمعة ومعه أداة من ماء أخرجه البخاري والاسمعيلى من طريق شعبة عن عطاء بن أبي ميمونة عن أنس وعند مسلم فخرج علينا وقد استنجي بالماء وعند ابن خزيمة في صحيحه من حديث جرير وفيه فأتيته بماء فاستنجي بها وفي صحيح ابن حبان من حديث عائشة ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط الا من ماء والله أعلم * (تنبيه) * آخر قد تقدم أن الجمع بينهما ما أدب وقال الشافعي في شرح النقاية وقيل هو سنة في زماننا لما روى البيهقي في سننه وابن أبي شيبة في المصنف عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال من كان قبلكم كانوا يعرفون بعرا وأتم ثملطون ثلطا فاتبعوا الحجارة الماء اه قلت وأخرج الترمذي من حديث عائشة انها قالت مررت بأزواجكن أن يغسلن أثر الغائط والبول فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعلها * (فصل) * لم يشر المصنف هنا الى كل ما يستنجى عنه وقد أورد في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز ونحن نذكر خلاصته من تقرير الرافعي قال الخارج من البدن امارج فلا استنجاء منه أوعين فان وجب بخروجها الطهارة الكبرى كالغنى والحيض فيجب الغسل ولا يمكن الاقتصار على الجمر قلت قال النووي صرح صاحب الحاوي وغيره بجواز الاستنجاء بالجر من دم الحيض وفائدته فحين انقطع حيضها واستنجت بالجر ثم تيممت لسفر أو مرض صلت ولا إعادة اه ثم قال الرافعي وان لم تجب به الطهارة الكبرى نظر ان لم تجب به الصغرى أيضا فان كان ما هو اذالك وان كان نجسا كدم الفصد والحجامة فيزال كما يزال سائر النجاسات ولا مدخل للحيض فيه وان وجبت به الطهارة الصغرى فان خرج من الثقبه التي تنفتح وبحكم بانتقاض الطهارة بالخارج منها فيزال كسائر النجاسات ألا احجار فيه مدخل فيه وجوه ثلاثة وان خرج من السيلين نظر ان لم يكن ملونا كالود والحصى التي لا رطوبة معها ففي وجوب الاستنجاء فيه قولان اصحهما لا يجب لا بالماء ولا بالجر لان المقصود من الاستنجاء إزالة النجاسة أو تخفيفها عن المحل فاذا لم يتلوث المحل ولم يتنجس فلا معنى للإزالة ولا للتخفيف والثاني يجب لانه لا يتلوث عن رطوبة وان قلت وخفيت وان كان ملونا فينظر ان كان نادرا كالدم والقح ففيه قولان أحدهما يتعين ازالته بالماء رواه الربيع والثاني رواه المزني وحمله وهو الصحيح انه يجوز الاقتصار فيه على الجمر نظر الى المخرج المعتاد فان خروج النجاسات منه على الانقسام الى الغالبة والنادرة مما يتكرر ويعسر البحث عنها والوقوف على كيفية انما فينط الحكم بالمخرج ومنهم من قطع هذا وحمل ما رواه الربيع على ما اذا كان بين الاليتين لافي الداخل ومن جهة النجاسات النادرة المذى فيجب فيه هذا الاختلاف وحكى عن القفال تفصيل في النجاسات

النادرة وهو ان يخرج منها مشوياً بالاعتدال كفى الحجر فيه وان تمحض النادر فلا بد من الماء هذا في الخارج النادر أما المعتاد فان لم يعد المخرج فعليه أحد الأمرين إما زالته بالماء كسائر النجاسات وإما التخفيف بحامد وان عدا المخرج نظران لم ينتشر أكثر من القدر المعتاد فكذلك يتخير بين الأمرين وذلك القدر من الانتشار يتعذر أو يتعسر الاحتراز عنه ونقل المزي أن إذا عدا المخرج لا يجزئ فيه إلا الماء فمنهم من أثبتة قولا آخر وزعم أن الضرورة تختص بالمخرج ولا تسامح فيما عداه بالاعتصار على الانحجار والاكترون امتنعوا من إثباته قولا وانقسموا الى معالظ ومؤول وان انتشر أكثر من القدر المعتاد وهو أربعدو المخرج وما حوالبه فينظران لم يجاوزا الغائط الاليتين في جواز الاقتصار فيه على الانحجار قولان أحدهما الجواز رواه الربيع واحتج الشافعي رضي الله عنه بهذا القول بان قال لم يزل في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم رقة البطون وكان أكثر أقوامهم التمر وهو ما رقق البطن ومن رقق بطنه انتشر خلاؤه عن الموضع وما حوالبه ومع ذلك أمروا بالاستجمار والثاني ذكره في التقديم انه لا يجوز لانه انتشار لا يعم ولا يغلب وإذا اتفق وجب غسله كسائر النجاسات وفيه طريقتان أحدهما القطع بالقول الأول رواها الشيخ أبو محمد والمسيودي والثانية القطع بالقول الثاني حكاهما كثيرون من الأئمة وأما البول فالحشفة فيه بمثابة الاليتين في الغائط والأمر فيه على هذا الاختلاف وعن أبي اسحق المروزي انه اذا جاوز البول الثقب لم يجز فيه الحجر قولا واحدا والخلاف والتفصيل في الغائط والفرق أن البول ينفصل على سبيل الترزيق فيبعد فيه الانتشار وان جاوز الغائط الاليتين والبول الحشفة تعينت الازالة بالماء كسائر النجاسات لانه نادر جرة ولا فرق بين القدر المجاوز وغيره ومنهم من جعل ما لم يجاوز على الخلاف ثم حيث يجوز الاقتصار على الحجر فذلك بشرط أن لا تنتقل النجاسة عن الموضع الذي أصابته عند الخروج فلو قام وانضمت اليها عند الخطو وانتقلت النجاسة تعين الماء وبشرط أن لا يصيب موضع النجاسة من خارج حتى لو عاد اليه وشاش ما أصاب الأرض تعين الماء وبشرط أن لا يجف الخارج عن الموضع فان جف تعين الماء وحكي الروياني انه ان كان يقامه الحجر يجزئ والا فلا واختار هذا الوجه والله أعلم

*** (فصل) *** وقال أصحابنا ان جاوز النجس المخرج أكثر من قدر الدرهم - فوجب غسله لان ما على المخرج انما اكتفى فيه بغير الغسل للضرورة ولا ضرورة في المجاوز ولو جاوز المخرج قدر الدرهم فعند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يجب غسله وعند محمد يجب بذاء على أن المخرج كالظاهر وهو قول محمد أو كالباطن وهو قولهما وفي القنية ولو أصاب المخرج نجاسة من غيره أكثر من قدر الدرهم - فالصحيح انه لا يظهر الا بالغسل ولو كانت المقعدة كبيرة وفيها نجاسة لم تجاوز المخرج وهي أكثر من قدر الدرهم فعن الفقيه أبي بكر محمد بن الفضل لا تجزئه الانحجار وعن أبي شجاع والطحاوي تجزئه والله أعلم *** خاتمة الباب *** قال الرافعي لا فرق بين الخنثى المشكل وبين واضح الحال في الاستنجاء من الغائط وأما في البول فليس للمشكل أن يقتصر على الحجر اذا بال من مسلكه أو أحدهما لان كل واحد منهما اذا فرذناه بالنظر احتمل أن يكون زائدا فسيل النجاسة الخارجة منه سبيل دم الفصد والحجامة نعم يجيء في مسلكه الخلاف في جواز الاقتصار على الحجر في الثقب المنفتحة مع انفتاح المسلك المعتاد اذا قلنا ينتقض الطهارة بالخارج منها وأما واضح الحال فالرجل مخير ان شاء اقتصر على الماء وان شاء استعمل الانحجار أو مافى معناها وكذلك البكر لان البكارة تمنع من نزول البول في النرج وأما الثيب فالغالب انها اذا بالت تعدى البول الى فرجها الذي هو مدخل الذكر ويخرج الولدان ثقبه البول فوقه فيسيل اليه فان تحققت ان الامر كذلك لم يجزها إلا الماء وان لم يتحقق جازها الاقتصار على الحجر لان موضع خروج البول لا يختلف بالثيابة والبكارة وانتشار البول الى غيره غير معلوم وحكي وجه انه لا يجوز لها الاقتصار على الحجر بحال ثم القدر المغسول من الرجل ظاهر وهو من المرأة ما يظهر اذا جلست على القدمين وفيه وجه تغسل الثيب باطن

فرجها كما تخلل أصابع رجلها لأنها صارت ظاهرة بالثيابة والله أعلم

*** (كيفية الوضوء) ***

هو بضم الواو وفتحها مصدر و بفتحها فقط ما يتوضأ به مأخوذ من الوضاعة وهي الحسن والنظافة وشرعا نظافة مخصوصة ففيه المعنى اللغوي لأنه يحسن أعضاء الوضوء في الدنيا بالتنظيف وفي الآخرة بالتججيل حتى قبل الحكمة في غسل هذه الاعضاء هو هذا المعنى فإن العبد إذا توجه لخدمة ملك يجب أن يحدد النظافة وأيسرها تنقية الأطراف التي تنكشف كثيرا ومتى أبصرت نية من الدرن نظيفة من الوضوء قبلها القلب واستحسنها العقل وقدم الوضوء على الغسل لأن الله تعالى قدمه عليه فقال (إذا فرغ) العبد (من الاستنجاء) بالآداب التي ذكرت (اشتغل بالوضوء) أي بهما (فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم خارجا من الغائط) وأصله المطمئن من الأرض الواسع وكان الرجل منهم إذا أراد أن يقضي الحاجة أتى إلى الغائط فقهض حاجته فقبل لكل من قضى حاجته قد أتى الغائط يكنى به عن العذرة وقد تغوط وبال كذا في مختار الصحاح وقال المناوي كنى به عن العذرة كراهة لاسمه فصار حقيقة عرفية (الانوضأ) الوضوء الشرعي وهذا الحديث لم يتعرض له العراقي إلا أن يكون المراد بالوضوء الاستنجاء وهو وإن كان بعيدا ولكن بسأده مارواه ابن حبان في صحيحه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يخرج من غائط قط إلا أن ماء الاله لا يناسب المقام كما لا يخفى وربما يخالفه ما أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فقام عمر خلفه بكوز من ماء فقال ما هذا يا عمر قال ماء فوضأ به قال ما أمرت كلما قلت ان أنوضأ ولو فعلت لكانت سنة قال المنذرى المرأة التي روت عن عائشة مجعولة (و) من آداب الوضوء (أن) الرجل (يتدئ بالسواك) أي يقدمه على أفعال الوضوء وهو بالتثليث عود الأراك والجمع سوك بالضم والاصل بضمين مثل كتاب وكتب قال ابن دريد سكت الشيء أسوكه سوكا من باب قال إذا دلكنه ومنه اشتقاق السواك وهو أحسن من قول ابن فارس مأخوذ من تساوت الأبل إذا اضطربت أعناقها من الهزال (فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ان أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم من حديث علي ورواه ابن ماجه موقوفا على علي وكلاهما ضعيف ورواه البراء مرفوعا واسناده جيد اه قلت وكذا أخرجه السجزي في الابانة من حديث علي مرفوعا ورواه أبو مسلم الكجى في السنن وأبو نعيم من حديث الوضين وفي اسناده مندل وهو ضعيف وقوله ورواه البراء الخ صرح به في شرح التقریب بلفظ ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلي قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدنو منه أو كلمة نحوها حتى يضع فاعلى فيه فما يخرج من فيه شيء الا صار في جوف الملك فطهروا أفواهكم للقرآن قال ورجاله رجال الصبح الآن فيه فضيل بن سليمان النيرى وهو وان أخرجه البخارى ووثقه ابن حبان فقد ضعفه الجمهور فتأمل (فينبغي أن ينوى عند السواك تطهير فيه) أي فيه (لقراءة الفاتحة وذكر الله عز وجل في الصلاة) ولو قال لقراءة القرآن لكان شاملا للمذهبين أي انه باستعماله السواك لا يقتصر على نية ازالة الوسخ عن فيه بل ينوى بذلك ما ذكر حتى يثاب عليه (وقال صلى الله عليه وسلم صلاة في اثرسواك أفضل من خمس وسبعين صلاة من غير سواك) قال العراقي أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك من حديث ابن عمر باسناد ضعيف ورواه أحمد والحاكم وصححه والبيهقي وضعفه من حديث عائشة بلفظ من سبعين صلاة اه قلت وكذا ابن زنجويه الا انه قال صلاة بسواك وأخرجه ابن عدى من رواية مسلمة بن عيسى عن سعيد بن سنان الحصى عن أبي الزاهرية عن أبي هريرة رفعه بلفظ المصنف الا انه قال من خمس وسبعين من غير سواك قال ومسلمة لا نبي في الحديث (وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة) قال العراقي متفق عليه من حديث أبي هريرة اه قلت وأخرج أبو داود والنسائي بلفظ لا أمرتهم

*** (كيفية الوضوء) ***

إذا فرغ من الاستنجاء اشتغل بالوضوء فلم ير رسول الله صلى الله عليه وسلم قط خارجا من الغائط الاوضأ ويتدئ بالسواك فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان أفواهكم طرق القرآن فطيبوها بالسواك فينبغى أن ينوى عند السواك تطهير فيه لقراءة القرآن وذكر الله تعالى في الصلاة وقال صلى الله عليه وسلم صلاة على اثرسواك أفضل من خمس وسبعين صلاة بغير سواك وقال صلى الله عليه وسلم لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة

بتأخير العشاء والسؤال عند كل صلاة وأخرج ابن ماجه فعل الصلاة وأخرج فعل السؤال من حديث
 سعيد المقبري عن أبي هريرة وأخرج الترمذي فصل السؤال من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة وأخرج
 أبو داود من حديث زيد بن خالد الجهني بلفظ المصنف سواء وأخرجه الترمذي والنسائي وحديث الترمذي
 مشتمل على الفعلين وكذلك عند أحد والضياء وعند البيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ مع كل وضوء وكذا
 عند الطبراني في الاوسط عن علي واقصروا على فصل السؤال وعند الحاكم من حديث العباس بن عبد
 المطلب بلفظ لفرضت عليهم السؤال عند كل صلاة كما فرضت عليهم الوضوء وعند أحد والنسائي عن أبي
 هريرة بلفظ عند كل صلاة بوضوء ومع كل وضوء بسؤال وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف عن مكحول
 مرسل بلفظ لامرهم بالسؤال والطيب عند كل صلاة (وقال صلى الله عليه وسلم مالي أراكم تدخلون علي
 قلما استاكوا) قال العراقي أخرجه البزار والبيهقي من حديث العباس بن عبد المطلب وأحد البغوي
 من حديث تمام بن العباس والبيهقي من حديث عبد الله بن عباس وهو مضطرب اه قلت والذي قال انه
 مضطرب هو أبو علي بن السكن فقد رواه أحمد والجماعة المذكورون وابن أبي خيثمة من حديث تمام كما
 ذكر ورأه الطبراني من حديث جعفر بن تميم أو تمام عن أبيه وقيل تمام بن قثم أو قثم بن تمام وقوله
 قلما بضم القاف وسكون اللام (أي صفر الأسنان) وقد قلت من باب تعب اذا تغيرت بصفرة أو خضرة
 وهو أفصح وهي قلما والجمع قلح كاجروجر (وكان صلى الله عليه وسلم يستاك من الليل مرارا) وفي بعض
 النسخ في الليلة مرارا قال العراقي أخرجه مسلم من حديث ابن عباس اه (وعن ابن عباس رضي الله
 عنهما انه قال لم يزل يأمرنا) رسول الله صلى الله عليه وسلم (بالسؤال حتى ظننا انه سينزل عليه فيه شيء)
 أخرجه الامام أحمد في مسنده من حديثه قاله العراقي (وقال) صلى الله عليه وسلم (عليكم بالسؤال فانه
 مطهرة للنفس ومرضاة للرب عز وجل) أخرجه البخاري تعليقا مجزوما أي في كتاب الصيام من حديث
 عائشة والنسائي وابن خزيمة موصولا قاله العراقي وقد وصل المصنف هذا الحديث بحديث ابن عباس
 الذي قبله وقد رواه من حديث ابن عباس الطبراني في الاوسط والبيهقي في شعب الایمان اه قلت
 وأخرجه ابن عدي من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للنفس
 مرضاة للرب من رواية الخليل بن مرة عن عطاء بن أبي رباح عن ابن عباس بلفظ مطهرة للنفس
 ابن عمر الا انه قال مطيبة بدل مطهرة والباقي كلفظ المصنف (وقال علي رضي الله عنه السؤال يزيدني
 الحفظ ويذهب البلغم) وفي كتاب النوادر للترمذي الحكيم السؤال يزيد للحافظ حفظا وفي كلام ابن
 عباس في السؤال عشر خصال فذكر منها انه ينقي البلغم والبلغم أحد الاخطا الاربعة (وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم يروحون والسؤال على آذانهم) قال العراقي أخرجه الخطيب في كتاب أسماء
 من روى عن مالك وعند أبي داود والترمذي وصححه أن زيد بن خالد كان يشهد الصلوات وسواكه على
 اذنه موضع القلم من اذن الكاتب اه قلت وهو الذي قدمناه آنفا وأوله لولا أن أشق وفيه قال أبو سلمة
 فرأيت زيدا يباس في المسجد وان السؤال من اذنه موضع القلم من اذن الكاتب فكما قام الى الصلاة
 استاك وقد أخرجه النسائي كذلك وحديث الترمذي مشتمل على الفعلين كما تقدم وقال حسن صحيح وقول
 المصنف يروحون أي يأتون الى المساجد من بعد زوال الشمس لحضور الصلاة في المسجد مع النبي صلى الله
 عليه وسلم * (تنبيه) قد بقيت أحاديث في فضل السؤال لم يذكرها المصنف ونحن نشير اليه فيها
 ما أخرجه الستة خلا الترمذي من حديث حذيفة رفعه كان اذا قام من الليل يشوص فاه بالسؤال
 واختلاف في معنى الشوص هنا فصيل هو الغسل وقيل الدلك وقيل التنقية وقيل يشوص يستاك عرضا
 وقال ابن دريد الشوص الاستياك من أسفل الى أعلى ويقال شئت معرب شئت بمعنى غسلت بالفارسية
 قلت ومصدره شئت زيادة النون وأخرج أبو داود من حديث عبد الله بن حنظلة بن أبي عامر أن رسول

وقال صلى الله عليه وسلم
 مالي أراكم تدخلون علي
 قلما استاكوا أي صفر
 الأسنان وكان عليه السلام
 يستاك في الليلة مرارا وعن
 ابن عباس رضي الله عنه
 أنه قال لم يزل يأمرنا
 وسلم يأمرنا بالسؤال حتى
 ظننا انه سينزل عليه فيه
 شيء وقال عليه السلام عليكم
 بالسؤال فانه مطهرة للنفس
 ومرضاة للرب وقال علي بن
 أبي طالب كرم الله وجهه
 السؤال يزيد في الحفظ
 ويذهب البلغم وكان أصحاب
 النبي صلى الله عليه وسلم
 يروحون والسؤال على
 آذانهم

الله صلى الله عليه وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً أو غير طاهر فلما شق ذلك عليه أمر بالسؤال
لكل صلاة فكان ابن عمر يرى به قوة وكان لا يدع الوضوء لكل صلاة وأخرج الستة خلا البخاري من
حديث عائشة رفعتة عشر من الفطرة فساقه وذ كرفين السؤال وأخرج أبو داود من حديثها أيضاً رفعتة
كان يوضع له وضوءه وسوا كه فاذا قام من الليل تخلّى ثم استاك وأخرج أيضاً من حديثها رفعتة كان
لا يرد في ليل ولا نهار فيستيقظ الاتسوك قبل أن يتوضأ وأخرج البخاري في تفسير آل عمران من حديث
ابن عباس بت عند النبي صلى الله عليه وسلم فاستن الحديث وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال من حديث
عبد الله بن عمرو رفعه لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكوا بالاسحار وأخرج أحمد عن أبي بكر
والشافعي وأحمد أيضاً والنسائي وابن حبان والحاكم والبيهقي عن عائشة وابن ماجه عن أبي أمامة بلفظ
السؤال مطهرة للفم مرضاة للرب وزاد الطبراني في الاوسط عن ابن عباس ومجلاة للبصر وفي الكبير عنه
يطيب الفم ورضي الرب وفي كتاب الايمان لرسة عن حسان بن عطية مر سلا السؤال نصف الايمان
والوضوء نصف الايمان وأخرج أبو نعيم في كتاب السؤال عن عبد الله بن عمرو بن حلحلة ورافع بن خديج
مع السؤال واجب وغسل الجمعة واجب على كل مسلم وعن عبد الله بن خزيمة السؤال من الفطرة وأخرج
ابن عدى والعقيلي والخطيب في الجامع عن أبي هريرة السؤال يزيد الرجل فصاحة وأخرج الديلمي في
الفردوس عن أبي هريرة السؤال سنة فاستاكوا أي وقت شتم ومن حديث عائشة السؤال شفاء من
كل داء الا السام والسم الموت (وكيفيته أن يستاك بخشب الاراك) شجر من الخض يستاك بقضبان
والواحدة اراكه ويقال هي شجرة طويلة ناعمة كثيرة الورق والاغصان خواراة العود وله غر في عقايد
يسمى البربر علا العنقود والكف وفي الشفاء هو أفضل ما يستاك به بأصله وفرعه من الشجر ونباته
في بطون الادوية وورماني في الجبال وذلك قليل اه فقول المصنف بخشب الاراك أعم من الاصل والفرع
والمعروف الآن في الاستعمال أصله المتوطن في الارض يحفر عليه فيخرج وهو طري ويقلع على قدر
الشبر أو أكثر وينشف ويرسل الى سائر البلدان (أوغیره من قضبان الاشجار) جمع قضيب وهو الغصن
الناعم كبريد النخل وعرجونه والزيتون وبكل ماله رائحة كالسعد (مياخشن) اسمه (وزيل
القلع) محرّكة وهي صفرة تعلو الاسنان وخضرة كالخرقة الخشنة ونحوها نعملو كان خزامه كاصبعه
الخشنة ففيه ثلاثة أوجه أظهرها الاو الثاني موافق لابي حنيفة ومالك فانهم ما قالوا لا يجزئ ويكره من عود
الاس والتين والرمان والورد والريحان واللفت طبا فان الاستياك من كل ذلك يورث أمراضاً
خاصة (وبسناك) الانسان (عرضاً) لما ورد اذا استسكتم فاستاكوا عرضارواه أبو داود في مراسيله
والمراء عرض الاسنان وبسناك أيضاً (طولا) وهو الذي يفسر به الشوص على أحد الأقوال وهو من سفلى
الى علو وقال النووي في الروضة كره جماعة من أصحابنا الاستياك طولا أي لانه يجرح اللثة (وان اقتصر
فعرضاً) لانه يحصل به المقصود وهو كذلك بعينه المنقول عن أصحابنا وذ كره المصنف في الوسيط أيضاً ولم
يذكر المصنف استياك الاسان فقد ورد ذلك من فعله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان وأبو داود
والنسائي من حديث أبي موسى رضي الله عنه قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فوجدته يستن بسؤال
بيده يقول أع أع والسؤال في فيه كأنه يتوقع هذا اللفظ البخاري وهي بضم الهمزة فهما وفي رواية
غير أبي ذر يفتحهما وعند ابن عساكر بالاعمام وعند النسائي غلغا وعند أبي داود أه أه وفي صحيح الجوزقي
اخ اخ بكسرهما والحاء معجمة وانما اختلفت الروايات لتقارب مخارج هذه الاحرف وكلها ترجع الى حكاية
صوته صلى الله عليه وسلم اذ جعل السؤال على طرف لسانه كما عند مسلم والمراد طرفه الداخل كما عند
أحمد يستن الى فوق (ويستحب السؤال عند كل صلاة) أي عند اعادة القيام اليها كما من حديث الشيخين
لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسؤال عند كل صلاة أي أمر ايحباب (وعند كل وضوء) لما تقدم من حديث

وكيفيته أن يستاك بخشب
الاراك أو غيره من قضبان
الاشجار مما يخشن وزيل
القلع وبسناك عرضاً
وطولا وان اقتصر فعرضاً
ويستحب السؤال عند
كل صلاة وعند كل وضوء

لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء أي أمر إيجاب فبقى الأمر على الاستحباب والسنية وحكى عن داود واسحق وجوبه لكن نقل عن اسحق أن تركه عدا يبطل الصلاة والمشهور عن داود أنه سنة وكذا ابن حزم وزاد اليوم الجمعة فانه فرض لازم وغلط ابن أبي الدم في كتاب الانتصار القول المحكى عن اسحق بانه شرط في صحة الصلاة وفي بعض نسخ الحلية للشاشي أن أبا اسحق قال بذلك ولعله تصحف باسحق (وان لم يصل عقبه) أي في الحال واستدل صاحب الهداية من أصحابنا على سنيته بانه صلى الله عليه وسلم كان يواطىء عليه واعترض عليه بأن المواظبة بتفيد الوجوب لا السنية وأجيب بان المختار انهم لا تفيد له لكنه مقيد بعدم العارض وهو قوله عليه السلام لولا أن أشق على أمتي لامرئهم بالسؤال عند كل وضوء ولو وجب لامرئهم شق عليهم أولا ومن ثم قال شارح الكنز الاصح انه مستحب لانه ليس من خصائص الوضوء وفي دفع التقدير وهو الحق ووافقهما في المقدمة الغزوية يستحب في خمسة مواضع القيام الى الصلاة وعند الوضوء (وعند تغير النكهة) على وزن قمر اسم من نكحه عليه وله نكها ونكحه اذا تنفس على أنفه ليستريح فيه (بالنوم) أي ذلك التغير قد يكون بالنوم (أو) ذلك التغير يكون من (طول الازم) بفخ فسكون (السكون الطويل أو من ترك الأكل) (أو) من (أكل ما تنكره رانحته) كالصل والثوم أو غيرهما من الخبائث وكذلك يستحب عند اعادة الجماع وأول ما يدخل المنزل وعند قراءة القرآن تعظيما له وفي كل حال الا لصائم بعد الزوال فذكره خلافا لابي حنيفة ومالك وأحمد قال النووي وانا قول غريب انه لا يكره السؤال للصائم بعد الزوال فهذه المواضع كلها مما يستحب فيها السؤال ويترد فيه الاستحباب لكنه أكد في مواضع منها عند الصلاة وان كان على الطهارة سواء كان متغير الفهم أو لم يكن ولم يذكر المصنف بقية خصال السؤال وقدرى عن ابن عباس فيه عشر خصال يذهب الحنفى ويحلو البصر ويشد اللثة ويطيب الفم وينقى البلغم وتفرح له الملائكة ورضى الرب تعالى ووافق السنة ويزيد في حسنات الصلاة ويصحح الجسم وزاد غيره ويزيد الحفظ وينبت الشعر ويصفي اللون وزاد شيخ مشايخنا السيد موسى بن أسعد المحاسنى الحنفى الدمشقى في شرح منظومة السؤال له خصال في السؤال غير ما ذكر منها انه يورث الغنى مع الادمان عليه ويطرد وساوس الشيطان ويفصح اللسان ويهضم الطعام ويعزز المنى ويبطئ الشيب ويشد الظهر ويؤنس في الحد ويوسع له في قبره ويزيد في العمل ويدكر الشهادة عند الموت ويسهل خروج الروح من البدن ويذهب الجوع وينور الوجه ويسكن الصداع ويقطع الرطوبات وقد نظم بعض الفضلاء أكثر تلك الخصال في أبيات فقال

قوائد السؤال عشرون تحب * مطهرة الفم مرضاة لرب
يفرح املا كايغبط الشيطان * يطيّب نكهة جلاء الاسنان
يحدأ بصارا وتوثى السنة * يحسن الصوت يركى الفطنة
يشد لحم ميت الاسنان * يزيد في فصاحة اللسان
يدكر الميت بالشهادة * ينهى لمن اعتاده اعداده
يبطئ الشيب يزيد الاجرا * يسهل النزاع يقوى الظهر
يزيد في العمل على المعتاد * وقاطع رطوبة الاجساد

اه وفي تاريخ داريا لعبد الصمد الخولاني عن أنس رضى الله عنه رفعه عليكم بالسؤال فنعى الشئ السؤال يذهب الحفر وينزع البلغم ويحلو البصر ويشد اللثة ويذهب بالخر ويصلح المعدة ويزيد في درجات الجنة ويحمد الملائكة ورضى الرب ويغضب الشيطان قال الترمذى الحكيم وليبلغ ريقه في أول استياكه فانه ينفع من الجذام والبرص وكل داء سوى الموت ولا يبلغ بعد شيئا فانه يورث النسيان * (تنبيه) * لم يذكر المصنف دعاء السؤال وذكره الرويانى في البحر فقال ويقول عند السؤال اللهم بيض به أسناني وشده

وان لم يصل عقبه وعند
تغير النكهة بالنوم أو
طول الازم أو كل ما تنكره
رانحته

لثاني وبارك لي فيه يا رحم الراحمين (ثم عند الفراغ من السوال يجلس) أي يتهيو والافضل أن يكون مستقبل القبلة (لوضوء ويقول بسم الله الرحمن الرحيم) هكذا هو في شرح المذهب وفي شرح المفتاح للاستاذ أبي منصور بسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله وفي زيادات العبادي بسم الله العظيم الحمد لله على الاسلام ونعمته وهذا هو المنقول عن متقدمي الحنفية وعزاه الطحاوي الى السلف وقيل بل الافضل ما ذكره المصنف لعموم حديث ذي بال وجع المصنف في بداية الهداية بين البسملة والدعاء الذي يليه في موضع واحد وعبارة الوجيز وأن يقول بسم الله أي للتبرك والتمين قال الرازي وهو أقلاها وأما كلها أن يأتي بها تمامه كما نبه عليه الولي العراقي وقال الزاهدي من أئمتنا ان الافضل أن يأتي بها بعد التعوذ وفي النهرولو كبر أو هلل أو حمد الله كان مقبلا لاصل السنة وقال قاضيخان الاصح أنه يأتي بها مرتين مرة قبل كشف العورة للاستنجاء ومرة بعد سترها عند ابتداء غسل سائر الاعضاء احتياطاً للخلاف الواقع فيها ذهب أحمد الى أن التسمية واجبة لما (قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله عليه) قلت المعنى (أي لا وضوء كاملاً) قال الرافي كذلك روي في بعض الروايات ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم من تَوَضَّأَ كَرَّاسَمَ الله عليه كان طهوراً لجميع بدنه ومن تَوَضَّأَ ولم يذكر اسم الله كان طهوراً للاعضاء وضوئه ولو كانت التسمية واجبة لما طهر شيء اهـ والحديث الذي أورده المصنف قال العراقي أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث سعيد بن زيد أحد العشرة ونقل الترمذي عن البخاري أنه أحسن شيء في هذا الباب اهـ قلت ورواه أبو داود وابن ماجه من رواية أبي هريرة وصححه الحاكم وغلطه غير واحد في ذلك وقال أحمد لا أعلم حديثاً في هذا الباب له اسناد جيد قاله ابن الملقن وفي الباب عن أبي سعيد وعائشة وسهل بن سعد وأبي سبرة وأم سبرة وعلى وأنس وأما قول الرافي كذلك روي في بعض الروايات فقال ابن الملقن هذه غريبة وقال الحافظ لا أعلمها في رواية ولكن معناها في الحديث الذي يليه يعني من تَوَضَّأَ كَرَّاسَمَ الله عليه الحديث وقال النووي في الاذكار وجاء في التسمية أحاديث ضعيفة ثبت عن أحمد بن حنبل أنه قال لا أعلم في التسمية في الوضوء حديثاً ثابتاً قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديثه لا يلزم من نفي العلم بثبوت العدم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت ثبوت الضعف لاحتمال أن يراد بالثبوت الصحة فلا يتنفي الحكم وعلى التنزل لا يلزم من نفي الثبوت عن كل فرد نفيه عن المجموع وقال بعد ما ساق الاحاديث الواردة في التسمية كلها ما نصه قال أبو الفتح البعمري أحاديث الباب ما صريح غير صحيح وأما صحيح غير صريح وقال ابن الصلاح ثبت بمجموعها ما ثبت به الحديث الحسن والله أعلم اهـ * (تنبيه) * لو نسي التسمية في الابتداء وذكرها في أثناء الوضوء أتى بها كما لو نسي التسمية في ابتداء الاكل يأتي بها اذا تذكر في الاثناء ولو تركها في الابتداء عمدا فهل يشمره التدارك في الاثناء هذا محتمل قال النووي قول الرافي هذا محتمل عجيب فقد صرح الاصحاب بأنه يتدارك في العمود ومن صرح به المحاملي في المجموع والجرجاني في التحرير وغيرهما وقد أوضحه في شرح المذهب (ويقول عند ذلك أعوذ بالله من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون) وعبارة القوت ويقول عند التسمية أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ومثله في العوارف للسهروردي اعلم أن النووي في الاذكار قال وأما الدعاء على أعضاء الوضوء فلم يجز فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وكرر ذلك بنحوه في كثير من كتبه فقال في التتبع ليس فيه شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم وقال في الروضة لأصله ولم يذكره الشافعي ولا الجمهور يعني الحديث الذي أورده الرافي تبعاً للغزالي في غسل الرجلين وقال في شرح المذهب متعباً على مصنفه حيث أورده لأصله ولاذكره المتقدمون وقال في المنهاج وحذفت دعاء الاعضاء اذ لأصله وقد تعقبه صاحب المهمات فقال ليس كذلك بل روي من طرق منها عن أنس رواه ابن حبان في تاريخه في ترجمة عباد بن صهيب وقد قال أبو داود أنه صدوق قدرى وقال أحمد ما كان بصاحب كذب وتعقبه الحافظ ابن

ثم عند الفراغ من السوال يجلس للوضوء مستقبل القبلة ويقول بسم الله الرحمن الرحيم قال صلى الله عليه وسلم لا وضوء لمن لم يسم الله تعالى أي لا وضوء كاملاً ويقول عند ذلك أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون

حجر فقال لو لم يرد فيه الا هذا لمشي الحال ولكن بقية ترجمته عند ابن حبان كان يروي المناكير عن المشاهير حتى يشهد المبتدئ في هذه الصناعة انهم موضوعة وساق منها هذا الحديث ولا تنافي بين قوله وبين قول أحد رآي داود بن جهم بأنه كان لا يعتمد بل يقع ذلك في روايته من غلطه وغفلته ولذلك تركه البخاري والنسائي وأبو حاتم وغيرهم اه وفي حديث علي الذي أخرجه ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفري في الدعوات وأبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من طرق عن مغيث بن بديل عن خارج بن مصعب عن يونس بن عبيد عن الحسن هو البصري عن علي رضي الله عنه قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم ثواب الوضوء فقال يا علي اذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الا للسلام اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين قال المصنف (ثم يغسل يديه) الى كوعيه (قبل ادخالهما الاناء) كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك في وضوئه قال الرافي ولا فرق في استحبابه بين القائم من النوم وغيره ولا بين أن يتردد في طهارة يديه أو يتيقنهما ولا بين من يدخل يديه في الاناء في وضوئه وبين من لا يفعل ذلك ولفظ الكتاب لا يقتضي الا الاستحباب في حق من يدخل يديه في الاناء ثم من يدخل يديه في الاناء ولم يتيقن طهارة يديه بان قام من النوم واحتمل تجسس يديه في طوفهما وهو نام يتخفى بشئ وهو انه يكره له ذلك قبل الغسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغسل يديه في الاناء حتى يغسلهما ثلاثا فإنه لا يدري أين باتت يده وكذا لو كان مستيقظا ولم يستيقن طهارة اليدين وان يتيقن طهارة يديه فهل يكره له الغمس قبل الغسل فيه وجهان أظهرهما لا بل يتخير بين تقديم الغمس وتأخيرهما لأن سبب المنع ثم الاحتياط لكنها لاحتمال نجاسة اليد وهذا مفقود ههنا والثاني يكره لأن المتيقن والمتردد يستويان في أصل استحباب الغسل وكذلك استحباب تقديم الغسل على الغمس وقال النووي على قول الرافي أظهرهما لا قلت ولا تزول الكراهة الا بغسلهما ثلاثا قبل الغمس نص عليه في البويطي وصرح به الاصحاب للحديث الصحيح قال أصحابنا اذا كان الماء في اناء كبير أو خضرة مجوفة بحيث لا يمكن أن يصب منه على يده وليس معه ما يغترف به استعان بغيره أو أخذ الماء بقمه أو طرف ثوب نظيف ونحوه والله أعلم اه وقال الرافي أما قوله ثلاثا فليس ذلك من خاصية هذه السنة بل التشليل مستحب في جميع أفعال الوضوء كما سيأتي (ويقول اللهم اني أسألك الهدى والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة) هكذا هو في القوت والعوارف ولم أجده أصلا في أثر (ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة) قال الرافي الوضوء نوعان وضوء رفاهية وضوء ضرورة أما وضوء الرفاهية فعلى صاحبها أن ينوي أحد أمور ثلاثة أو لهما رفع الحدث أو الطهارة من الحدث فان أطلق كفه لان المقصود من الوضوء رفع مانع الصلاة ونحوها فإذا نواه فقد تعرض لما هو المطلوب بالفعل وقد حكى وجهه انه ان كان يسمع على الخلف لم يجز نية رفع الحدث بل ينوي استباحة الصلاة كالتيهم ولو نوى رفع بعض الاحداث دون بعض بان كان قد نام وبال وفساقتوى رفع حدث منها فيه وجوه أصحها انه يصح وضوءه لانه نوى رفع البعض فوجب أن يرتفع والحدث لا يتجزأ فإذا ارتفع البعض ارتفع الكل والثاني لا يصح لان ما لم ينور فوعه يبقى والاحداث لا تتجزأ فإذا بقي البعض بقي الكل ويكاد هذان الكلامان يتقاومان لكن من نصر الاول قال نفس النوم والبول لا يرفع وانما يرفع حكمهما وهو شئ واحد تعددت أسبابه والتعرض لهما ليس بشرط فإذا تعرض لهما مضافا الى سبب واحد كفت الاضافة الى السبب وارتفع والثالث ان لم ينفر رفع ما عداه مع وضوءه وان نفاه فلا لان نيته حينئذ تتضمن رفع الحدث وابقائه فصار كالأول قال ارفع الحدث لا أرفعه والرابع ان نوى رفع الحدث الاول مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاول هو الذي أثر في المنع ونقص الطهارة والخامس ان نوى رفع الحدث الاخر مع وضوءه وان نوى غيره فلا لان الاخر أقرب وذكر بعضهم الخلاف فيما اذا نواه ونفى غيره فان لم ينفصم بالخلاف وهذا اذا كان الحدث الذي خصه

ثم يغسل يديه ثلاثا قبل أن يدخلهما الاناء ويقول اللهم اني أسألك الهدى والبركة وأعوذ بك من الشؤم والهلكة ثم ينوي رفع الحدث أو استباحة الصلاة

بالرفع واقع له فان لم يكن كما اذا نوى رفع حدث النوم ولم ينم وانما بال نظرات كان غلط اصح وضوءه لان
التعرض لها ليس بشرط فلا يضر الغلط فيها وان كان عامدا لم يصح في أحد الوجهين لانه متلاعب بطهارته
الثاني استباحة الصلاة أو غيرها مما لا يباح الا بالطهارة كالطواف وسجدة التلاوة والشكر ومس المصحف
فاذا نواها وأطلق أجزاءه لان رفع الحدث انما يطلب لهذه الاشياء اذا نواها فقد نوى غاية المقصد وروى
وجه انه لا يصح الوضوء بنية الاستباحة لان الصلاة ونحوها قد تستباح مع بقاء الحدث بدليل التيمم وان
نوى استباحة صلاة معينة فان لم يتعرض لمعادها بالنفي ولا بالاثبات صح أيضا وان نفى غيرها فثلاثة
أوجه أحكمها الصحة لان المنوى ينبغي أن تباح ولا تباح الا اذا ارتفع الحدث والحدث لا يتبع بعض والثاني المنع
لان نيته تضمنت رفع الحدث وابعاده كما سبق والثالث يباح له المنوى دون غيره واذا نوى ما يستحب له
الوضوء كقراءة القرآن للمحدث وسماع الحديث وروايته والقعود في المسجد وغيرها فوجهان
أظهرهما انه لا يصح وضوءه لان هذه الافعال مباحة مع الحدث فلا يتضمن قصد هاقصه ورفع الحدث والثاني
يصح لانه قصد أن يكون ذلك الفعل على أكمل أحواله ولن يكون كذلك الا اذا ارتفع الحدث كما ذكرنا من
الامثلة وفيما اذا كان الاستحباب لا باعتبار الحدث كتجديد الوضوء فان الغرض منه زيادة النظافة
لكن المنع في القسم الثاني أظهر منه في الاول ولذلك قطع بعضهم بنفي الصحة فيه ولو شك في الحدث بعد تيقن
الطهارة فتوضأ احتياطاً ثم تبين انه كان محدثاً فهل يعتد بهذا الوضوء فيه هذان الوجهان لان الوضوء
والحالة هذه محبوب للاحتياط للحدث الثالث اداء فرض الوضوء وهذا لان النية معتبرة في الوضوء
لجهة كونه قربة فاشبه سائر القربات ولهذا ذكرنا وجهين في اشتراط الاضافة الى الله تعالى كفي الصوم
والصلاة وسائر العبادات والاولى أن لا يجعل اعتبار النية في الوضوء على سبيل القربات بل يعتبر بها للتمييز
ولو كان الاعتبار على توجه القربة لما جاز الاقتصار على اداء الوضوء وحذف الفرضية لان الصحيح انه
لا يشترط التعرض للفرضية في الصلاة وقد نصوا على انه لو نوى اداء الوضوء كفاه بل يلزم أن يجب التعرض
للفرضية وان نوى رفع الحدث والاستباحة فان قيل اذا لم يدخل وقت الصلاة فليس عليه وضوء ولا
صلاة فكيف ينوي فرض الوضوء والجواب ان الشيخ أباعلى ذكر ان الموجب للطهارة هو الحدث وقد
وجب الآن وقتها لا ينطبق عليه ما لم يدخل وقت الصلاة فلذلك صح الوضوء بنية الفرضية قبل دخول
الوقت وصار بعض الاصحاب الى أن الموجب هو دخول الوقت أو أحدهما بشرط دخول الآخر ثم اذا نوى
بوضوء أحد الامور الثلاثة وقصد معه شيئاً آخر كالتبرد مثلاً ففيه وجهان أحدهما ويحكى عن ابن
سريج انه لا يصح لان الاشتراك في النية بين القربة وغيرها مما يخل بالاخلاص وأحكمهما انه يصح وأما
النوع الثاني وضوء الضرورة وهو وضوء من به حدث دائم كالاستحاضة وسلس البول ونحوهما فلو
اقتصرا على نية رفع الحدث ففيه وجهان أحكمهما انه لا يجوز لان حدثهما لا يرتفع بالوضوء والثاني يصح
لان رفع الحدث يتضمن استباحة الصلاة فقصد رفع الحدث يؤثر بضمه وان لم يؤثر بخصوصه ولو اقتصر
على نية الاستباحة فوجهان أحدهما يصح والثاني لا ويحكى ذلك عن أبي بكر القاربي والحصري ثم قال
المصنف (وبستديم النية) من أول شروعه في أفعال الوضوء والافضل عند غسل كفيه الى أن يفرغ من
الطهارة هذا هو الافضل فان لم يستدم الى آخرها فبستديم (الى غسل الوجه) أي أول جزء من أجزاءه فان
فعل ذلك فقد صحت طهارته (فان نسبها عند) غسل (الوجه لم يجزه) هذا كله بناء على مذهب الشافعي
في ايجابه النية في طهارة الحدث والغسل من الجنابة نظر قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وبه
قال مالك وأحمد وغيرهما من الأئمة خلافاً لابن حنيفة فإنه قال لا تجب النية فيهما ويعان مع عدمها الآن
أجد يقول من بدأ بالنية عند غسل أول جزء من أجزاء الوجه لا تصح طهارته ذكره ابن هبيرة وقال
الرافعي لا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه لانها لو تأخرت لخلا أول الفرض عن النية واذا لم تتأخر

وبستديم النية الى غسل
الوجه فان نسبها عند
الوجه لم يجزه

فأما أن تحدث مقارنة لأول غسل الوجه أو تتقدم فإن حدثت مقارنة لأول غسل الوجه صح الوضوء ولا يجب الاستحباب إلى آخر الوضوء ما فيه من العسر ولكن لا يحصل له ثواب ما قبله من السنن وقال النووي قلت وفي الحاوي وجه أنه يثاب عليها والله أعلم ثم قال الرافعي وإن تقدمت عليه نظران استحبابها إلى أن ابتدأ بغسل الوجه صح الوضوء وحصل ثواب السنن المنوية قبله وإن فارت ما قبله ففي صحة الوضوء وجهان أحدهما الصحة وأصحهما المنع ثم قال وقول المصنف في الوجيز وقت النية حالة غسل الوجه مؤول لأن إطلاق غسل الوجه يتناول جميعه والجميع ليس بوقت النية لا بمعنى أنه يجب اقتران النية بالكل كقولنا وقت الصوم النهار لأنه يجوز أن يغسل الوجه على التدريج ولا تقتصر النية بما سوى الجزء الأول ولا بمعنى أنه تجزئ النية في أي بعض من أبعاضه اتفقت كقولنا وقت الصلاة كذلك لأن اقترانها بما سوى الجزء الأول لا يعني فإذا المراد أول غسل الوجه والله أعلم (ثم يأخذ غرفة) من ماء (لغيبه) أي فيه (فيتمضمض بها) أي يردده في فيه (ثلاثا) أي ثلاث مرات بثلاث غرفات (ويغفر بأن يرد الماء إلى الغصمة) أي رأس الخلق (الآن يكون صائغا فيرق) أي لا يبالغ في الغرغرة خشية إلحاق الفساد بالصوم وقد ورد هذا الاستثناء في بعض الأحاديث نبه عليه ابن القطان وقال سنده صحيح ثم كونه يتمضمض ثلاثا هو الذي روى من فعله صلى الله عليه وسلم ولو تمضمض ثلاثا بغرفة كان مقيما السنة المضمضة لاسنة تكرر والغرفات عندنا فيكون دون الأول صرح به الشيخ حسن في شرح مراقي الفلاح (ويقول اللهم أعني على تلاوة كتابك وكثرة الذكر لك) هكذا هو في القوت وكذلك في العوارف إلا أنه زاد قبله اللهم صل على محمد وآل محمد وجاء في حديث علي رضي الله عنه الذي تقدم سنده آ نفا وفيه فإذا تمضمضت فقل اللهم أعني على تلاوة ذكرك وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن الحنفية عن أبيه وفيه فلما تمضمض قال اللهم لقني حجتني وفي الذخائر لمجي عند المضمضة اللهم أعني على تلاوة القرآن والذكر (ثم) يأخذ (غرفة) أخرى من الماء (لأنه ويستنشق ثلاثا) أي يجذب الماء إلى مارت أنفه وهذا معنى قوله (ويصعد الماء بالنفس إلى خياشيمه) جمع خيشوم هو أعلى الأنف وظاهره أن كل هذا بغرفة واحدة وعندنا قيدوه بثلاث غرفات لعدم انطباق الأنف على باقي الماء بخلاف المضمضة ولا يبالغ في الاستنشاق إذا كان صائغا أيضا ما في السنن الأربعة عن لقبط بن صبرة رفعه أسبغ الوضوء وخلل بين الأصابع وبالغ في الاستنشاق الآن تكون صائغا وقال الولي العراقي في شرح البهجة تبادى سنة المضمضة والاستنشاق بالفصل وهو أن تكون غرفات المضمضة غير غرفات الاستنشاق وبالجموع وهو عكسه والأفضل عند الرافعي الفصل بغرفتين وقبل ست غرفات وعند النووي ثلاث غرفات وهو ظاهر الأحاديث وقبل بغرفة ومن السنن المبالغة فيهما للمفطر بأن يبلغ الماء في المضمضة أقصى الحنك مع إمرار الأصبع على الأسنان وفي الاستنشاق يصعد بالنفس إلى الخيشوم مع إدخال الأصبع اليسرى وإزالة ما فيه من الأذى وأما الصائم فلا يبالغ خشية الإفطار سواء فيه صوم الفرض والتطوع اه وفي تقييد بعض أصحابنا المضمضة والاستنشاق سنتان مشتملتان على سنتين خمس الترتيب والتلايم وتجديد الماء وفعلهما باليمين والمبالغة فيهما الغير الصائم وسر تقدمهما اعتبارا وأوصاف الماء لأن لونه يدرك بالبصر وطعمه بالفم وريحه بالأنف وقال ابن أمير حاج وقدمت المضمضة على الاستنشاق لشرف منافع الفم على منافع الأنف التي لا تحصى ثم قال المصنف (ويستنثر ما فيها) أي في الأنف بقوة النفس بيده اليسرى فإن كان بها طهائش من الوسخ استعان بخنصر يده فأزال ما فيها (ويقول في) حال (الاستنشاق اللهم أوجد لي) وفي نسخة أرحني (رائحة الجنة وأنت عني راض) هكذا هو في القوت ونص العوارف اللهم صل على محمد وآل محمد وأوجد لي راحة الجنة وأنت راض عني (و) يقول (في) حال (الاستنشاق اللهم أوجد لي) من روائح النار ومن سوء الدار (هكذا في القوت والعوارف وانما يخص الأول بالاستنشاق والثاني بالاستنشاق) (لأن الاستنشاق إيصال) الماء إلى الأنف فيناسب طلب رائحة

ثم يأخذ غرفة لغيبه بيمينه
فيتمضمض بها ثلاثا ويغفر
بأن يرد الماء إلى الغصمة
الآن يكون صائغا فيرق
ويقول اللهم أعني على
تلاوة كتابك وكثرة الذكر
لك ثم يأخذ غرفة لأنفه
ويستنشق ثلاثا ويصعد
الماء بالنفس إلى خياشيمه
ويستنثر ما فيها ويقول
في الاستنشاق اللهم أوجد
لي رائحة الجنة وأنت
عني راض وفي الاستنشاق
اللهم أوجد لي أعوذ بك من
روائح النار ومن سوء الدار
لأن الاستنشاق إيصال

الجنة (والاستنثار ازالة) مافي الانف من الدرن بواسطة الماء فيناسب الاستعاذة من روائح النار وفي حديث علي المتقدم بيانه فاذا استنشقت فقل اللهم رحنى رائحة الجنة وفي حديث أنس الذي في اسناده عباد بن صهيب فلما ان تمضمض واستنشق قال اللهم اقنى حجتى ولا تحرمنى رائحة الجنة وفي كتاب الخاترجلى وعند الاستنشاق اللهم أحرني من روائح أهل النار (ثم يغرف) من الماء (غرفة) أخرى (لوجهه فيغسله) بالاستيعاب وهو الغرض الثاني وأول الأركان الظاهرة للوضوء قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الآية وحد الوجه على ما اختاره المصنف (من مبدأ سطح الجبهة) اسم لما يصب الأرض حالة السجود مما فوق الحاجبين ويقال أيضاً ما اكتنفه الجبهتان (الى منتهى ما يقبل من الذقن) بحركة مجتمع اللحيين (في الطول ومن الاذن الى الاذن في العرض) ومعنى ذلك على ما قاله الرافعي ان ميل الرأس الى التدوير ومن أول الجبهة يأخذ الموضع في التسطيط وتقع به المحاذاة والمواجهة فحد الوجه في الطول من حيث يبتدئ التسطيط وما فوق ذلك من الرأس وفي كتب أصحابنا حده طولاً من مبدأ سطح الجبهة الى أسفل الذقن وعرضاً ما بين شحمتي الاذنين (ولا يدخل في) حد الوجه (الترعتان) بحركة مثني زعقة وهما البياضان المكتنفتان للناصية (على طرف الجبينين) لانهم مافي سمت الناصية (فهما من الرأس) وليس من الوجه لانهما جميعاً في حد التدوير قال الرافعي ومما لا يدخل في الوجه أيضاً موضع الصلغ لانه فوق ابتداء التسطيط ولا عبرة بانحسار الشعر عنه نظراً الى الاعم الاغلب ومن ذلك موضع الصدغين وهما في جانبي الاذن يتصلان بالعذارين من فوق لانهما خارجان عما بين الاذنين لكونهما فوق الاذنين وحكى في الصدغين انه عام من الوجه قلت وفي المذهب والشامل الذي بين العذار الى الاذن من الوجه بخلاف اهـ ثم قال الرافعي ومما يدخل في الوجه موضع الغمم لانه في تسطيط الجبهة ولا عبرة بنبات الشعر على خلاف الغالب كما لا عبرة باعتباره غير موضع الصلغ على خلاف الغالب هذا اذا استوعب الغمم جميع الجبهة والافو جهان أصحابهما ان الامر لا يختلف وهو من الوجه لما ذكرنا والشأنى أنه من الرأس لانه على هيئته والباقي المكشوف من الجبهة بخلاف ما اذا أخذ الغمم جميع الجبهة فان العادة لم تجرب ان لا يكون للانسان جهة أصلاً وربما وجه أحد هذين الوجهين بانه مقبل في صفحة الوجه والثاني بانه في تدوير الرأس ومعناه أن الاغم ينتو من أوائل جبهته شئ ولا ينقطع شكل تدوير رأسه حيث ينقطع من غيره فذلك الموضع متصل بتدوير الرأس لكنه في صفحة الوجه ثم قال المصنف (ويوصل الماء الى موضع التخفيف وهو) أى موضع التخفيف ما ينبت عليه الشعر الخفيف بين ابتداء العذار والترعة وربما يقال بين الصدغ والترعة والمعنى لا يختلف لان الصدغ والعذار متلاصقان فهل هو من الرأس أو من الوجه وجهان قال ابن سريج وغيره هو من الوجه لمخاذا به بياض الوجه ولذلك (يعتاد النساء) والاشراف (تخيمه الشعر) أى ازالته عنه ولهذا يسمى موضع التخفيف وقال أبو اسحق وغيره هو من الرأس لنبات الشعر عليه متصلاً بشعر الرأس والاول هو الاظهر عند المصنف والذي عليه الاكثر من الثاني وهو الذي وافق نص الشافعي رضى الله عنه في حد الوجه (و) حاول امام الحرمين تقدير موضع التخفيف فقال (هو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الاذن والطرف الثاني على زاوية الجبين) فما يقع منه في جانب الوجه فهو من الوجه قال الرافعي ولك أن تقول توجيهه من يجعله من الوجه لا يقتضى التقدير بهذا المقدار فان من يحذف قديحذف أكثر من ذلك أو أقل فلا يراعى هذا الضبط فلا بد للتقدير من دليل اهـ وقال الاصفهاني في شرح تعليل المجرر هذا الايراد ليس بشئ بل ضعيف لما تقرروا النظر في الغالب الى أغلب الاحوال لا الى مجرد الوقوع وما ضبطه الامام هو الاصل في الباب والزيادة عليه غير غالب والنقصان عن ذلك لا يضر بالضبط وسمعت من شيوخي كانوا يقولون بمقالة الامام ويجمعون بين الوجهين ويقولون مراد من قال ان التخفيف ليس من الوجه أراد به خارج الخط

والاستنثار ازالة ثم يغرف غرفة لوجهه فيغسله من مبتدأ سطح الجبهة الى منتهى ما يقبل من الذقن في الطول ومن الاذن الى الاذن في العرض ولا يدخل في حد الوجه الترعتان اللتان على طرفي الجبينين فهما من الرأس ويوصل الماء الى موضع التخفيف وهو ما يعتاد النساء تخيمه الشعر عنه وهو القدر الذي يقع في جانب الوجه مهما وضع طرف الخيط على رأس الاذن والطرف الثاني على زاوية الجبين

ومن يقول التحذيف من الوجه أراد به داخل الخطا تلفيقا بين الوجهين اه قلت واختلف كلام أئمة اللغة في معنى تحذيف الشعر فقال الجوهري حذفه بفاهاه.أه وصنعه وقال الازهرى تحذيفه تطريره وتسويته وقال النضر التحذيف في الطارة أن تجعل سكببة كما تفعل النصارى وقال الرنخسرى حذف الصانع الشيء تحذيفا سواء تسوية حسنة كأنه حذف كل ما يجب حذفه حتى خلا عن كل عيب وقول صاحب المصباح وفي الاحياء التحذيف من الرأس ما يعتاد انفساء الخ غير سديد فان الصحيح عند الغزالي ان التحذيف من الوجه لامن الرأس كما عرف من سياق الرازي فتأمل (تنبيه) * قول المصنف من مبتدا سطح الجبهة الى آخره تحذيفا للوجه وكلمتا من والى اذا دخلتا في مثل هذا الكلام قد يراد به ما دخل ما وردنا عليه في الحد وقد يراد بخروجه نظيره الاول حصر القوم من ثلاث الى ثلاث ونظيره الثاني من هذه الشجرة الى هذه الشجرة كذا اذا عاها في قوله من مبتدا سطح الجبهة الى منتهى الذقن مستعملان بالمعنى الاول اذا يراد بمبتدا السطح الاول ومنتهى الذقن الآخر ومعلوم انهما داخلان في الوجه وفي قوله من الاذن الى الاذن مستعملان بالمعنى الثاني لان الاذنين خارجتان من الوجه فان قلت يدخل في هذا الحد ما ليس من الوجه ويخرج منه ما هو من الوجه - أما الاول فلانه يدخل فيه داخل الفم والالف فانه بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن وليس من الوجه وأما الثاني فلانه يخرج عنه اللحية المسترسلة وهي من الوجه لما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى رجلا غطى لحيته وهو في الصلاة فقال اكشف لحيتك فانها من الوجه قلنا أما الاول فالكلام تأويل المعنى ظاهر ما بين سطح الجبهة ومنتهى الذقن واليهذا البطن جزء بالالتحام وظاهر جزء يخرج الظاهر عن أن يكون من الوجه وصار الباطن من الوجه وعلى هذا المعنى نقيم الشعر مقام البشرة في صاحب اللحية الكثنة وأما الثاني فتسمية اللحية وجهها على سبيل التبعية والمجاز لمرتين أحدهما انه لولا ذلك لكانت وجوه المرد والنسوان ناقصة ويصح أن يقال ان حلقت لحيتك قطع بعض وجهه ومع - لوم انه ليس كذلك والثاني انه يصح قول القائل اللحية من الشعور النابتة على الوجه وفي المسترسلة انما نازلة عن حد الوجه وذلك يدل على ما ذكرنا والله أعلم ثم لما فرغ المصنف من بيان حد الوجه عاد الى الكلام على الشعور النابتة عليه فقال (ويوصل الماء) أي يجب اتصال الماء (الى منابت الشعور الاربعة) النابتة عليه والشعور قسمان حاصلة في حد الوجه وخارجة عنه والقسم الاول على ضربين أحدهما ما تندرقه الكثافة وهي (الحاجبان والشاربان والاهداب والعذاران) فهذه الشعور يجب غسلها ظاهرا وباطنا كالسلعة النابتة على محل الفرض ويجب غسل البشرة تحتها لانها من الوجه ولا عبرة بحيلولة الشعر لمرتين أظهرهما (لانها خفيفة في الغالب) فيسهل اتصال الماء الى منابتها وان فرضت فيها كثافة على سبيل الندرة فالنادر ملحق بالغالب والثاني ان بياض الوجه محيط بها اما من جميع الجوانب كالحاجبين والاهداب واما من أحد الجانبين كالعذارين والشاربين فيجعل موضعهما تابعا لما يحيط بهما يعطى حكمه واقتضاه على ذكر المنابت ليس لان الشعور لا تغسل بل اذا وجب غسل المنابت وجب غسل الشعور بطريقين الاول في ذكر المنابت تنبيه عليها فافهم والحاجبان منى حاجب وهما العظامان فوق العينين بالشعر واللحم قاله ابن فارس والجمع حواجب والشاربان منى شارب الشعر الذي يسيل على الفم قال أبو حاتم لا يكاد يشئ وقال أبو عبيد قال الكلابيون شاربان باعتبار الطرفين والجمع شوارب والاهداب جمع هذب وهذب العين بالضم مانبت من الشعر على أشطرها والجمع أهداب كقفل وأقفال (والعذاران) منى العذار بالكسر الشعر النازل على الخمين وقال المصنف (هما ما وازيان) أي يقابلان (الاذنين من مبتدا اللحية) وقال الرازي العذار هو القدر المجاور للاذن يتصل من الأعلى بالصدغ ومن الأسفل بالعارض وأشار المصنف الى الضرب الثاني وهو ما لا تندرقه الكثافة وهو شعر الذقن والعارضين والعارض ما يخط عن القدر المجاذا للاذن فقال (ويجب اتصال الماء الى منابت اللحية الخفيفة

ويوصل الماء الى منابت
الشعور الاربعة الحاجبان
والشاربان والعذاران
والاهداب لانها خفيفة في
الغالب والعذاران هما
ما وازيان الاذنين من مبتدا
اللحية ويجب اتصال الماء
الى منابت اللحية الخفيفة

أعني ما يقبل من الوجه) أي إن كانت اللحية خفيفة وجب غسل منابتها مع البشرة تحتها كالشعور الخفيفة غالباً (وأما الكثيفة) منها (فلا) يجب الاغسل ظاهرها فقط لما روي أنه صلى الله عليه وسلم توضأ فغرف غرفة فغسل بها وجهه وكان صلى الله عليه وسلم كث اللحية ولم يبلغ ماء الغرفة الواحدة أصول الشعر مع الكثافة والمعنى فيه عسر ائصال الماء إلى المنابت مع الكثافة الغير الذرة قال الرافعي وحكي فيه قول قديم أنه يجب غسل البشرة تحتها لأن من الوجه وهذا شعر نابت عليه ومنهم من يحكيه وجهها وهو قول المزني قلت ووافقني سياق ما في كتب أصحابنا حيث قالوا يجب غسل ظاهرها اللحية الكثية في أصح ما يفتي به لأنهم أقامت مقام البشرة فتقول الفرض إليها وما قبل غير ذلك من الاكتفاء بثلاثها أو بعها ومسح كلها أو غيره متروك ويجب ائصال الماء إلى بشرة اللحية الخفيفة في المختار لبقاء المواجهة بها وعدم عسر غسلها اهـ قال الرافعي ويستثنى من اللحية الكثيفة إذا خرجت للمرأة لحية كثيفة فيجب ائصال الماء إلى منابتها لأن أصل اللحية لها نادر فكيف نصفه بالكثافة وكذلك لحية الخنثى المشكل إذا لم تجعل نبات اللحية مزبلاً للاشكال (وللعنفقة) هي الشعر النابت تحت الشفة السفلى وقيل هي ما بين الشفة السفلى والذقن سواء كان عليها شعراً أم لا والجمع عنافق (حكم اللحية في الكثافة والخفة) وقيل حكم الشعور الأربعة وهذا من مبان على المعنيين المذكورين في الحاجبين ونحوهما أن عللتنا بالمعنى الأول وهو ندرة الكثافة في تلك الشعور فالعنفقة ملحقة بها وإن عللتنا بأحاطة اللياض فلا بل هي كاللحية والمعنى الأول أظهر لأنهم حكوا عن نص الشافعي رحمه الله التعليل بأن هذه الشعور تستمر تحتها غالباً والله أعلم فإن قلت ما الفرق بين الخفيف والكثيف قلت الخفيف ما يترأى البشرة من خلاله في مجلس الخطاب والكثيف ما يستور ويمنع الرؤية وهذا قول أكثر الأصحاب وقيل الخفيف ما يصل الماء إلى منابته من غير مبالغة واستقصاء والكثيف ما يفتقر إليه وطبقة من المحققين كأبي محمد والمسعودي يقررون ويقولون إنهما يرجعان إلى معنى واحد ولكن بينهما تفاوت مع التقارب الذي ذكره لأن لهيئة النبات وكيفية الشعر في السبوة والجمودة تأثير في السرة وفي وصول الماء إلى المنبت وقد يؤثر شعره في أحد الأمرين دون الآخر فإذا ظهر الاختلاف فذلك أن ترجح العبارة الثانية وتقول الشارب معدود من الشعور الخفيفة وليس كونه مانعاً من رؤية البشرة تحتها بأمر نادر فهو كشعر الضرب الثاني فإن قلت لو كان بعضه كثيفاً وبعضه خفيفاً ما حكمه قلت فيه وجهان أحدهما أن الخفيف حكم الخفيف والكثيف حكم الكثيف توفير مقتضى كل واحد منهما عليه والثاني للمقتضى حكم الخفيف وهو الذي ذكره في التهذيب وعلاه بأن كثافة البعض مع خفة البعض نادر فصار كشعر الذراع إذا كثف ولك أن تمنع ما ذكره وتدعي أن الكثافة في البعض والخفة في البعض أغلب في كثافة الكل والله أعلم (ثم يفعل ذلك ثلاثاً) كما هو حكم سائر القرب ثم أشار المصنف إلى القسم الثاني في بيان حكم الشعور الخارجة عن حد الوجه فما خرج عن حد الوجه من اللحية طولاً وعرضاً بقوله (ويفيض الماء على ظاهرها ما استرسل من اللحية) ولا يجب غسل باطنه وبه قال أبو حنيفة والمزني لأن الشعر النازل عن حد الرأس لا يثبت له حكم الرأس وعبارة أصحابنا ولا يجب ائصال الماء إلى المسترسل من الشعر عن دارة الوجه لأنه ليس منه أصالة وليس بدلائله اهـ قال الرافعي وقول آخر وهو الأصح أنه يجب لأنه من الوجه بحكم التبعية ولأن الوجه ما يقع به المخاطبة والمواجهة ولأنه متدل في محل الفرض فأشبهه الجمادة المتدلية وهذا الخلاف يجري أيضاً في الخارج عن حد الوجه من الشعور الخفيفة كالأعذار والسبيل إذا طال ولا فرق وذكر بعضهم في السبيل أنه يجب غسله قولاً واحداً والظاهر الأول ثم إن هذه المسئلة اشتهرت بالافاضة يقولون تجب الافاضة في قول ولا تجب في قول وقصدهم بهذه اللفظة بيان أن داخل المسترسل لا يجب غسله قولاً واحداً كالشعور النابتة تحت الذقن ولكن واصطلاح المتقدمين استعمال هذه اللفظة في الشعر لا مرار الماء على الظاهر فتعرض المصنف لظاهر المسترسل من اللحية

أعني ما يقبل من الوجه
وأما الكثيفة فلا وحكم
العنفقة حكم اللحية في
الكثافة والخفة ثم يفعل
ذلك ثلاثاً ويفيض الماء
على ظاهرها ما استرسل من
اللحية

في لفظه والا فاضة على هذا الاصطلاح مغنية عن التقييد بالظاهر فتأمل ومع ذلك قد حكى وجه انه
يجب غسل الوجه الباطن من الطبقة العليا من المسترسل اذا أوجبت غسل الوجه الباطن منه وهو
بعيد عند علماء المذهب (ويدخل الاصبع في مجاز العينين) جمع محجر كجلس مظهر من النقاب من
الرجل والمرأة من الجفن الأسفل وقد يكون من الأعلى (وموضع الرص) محرمة هو وسخ العين الذي
يجمع في الموق (ويجتمع الكحل) أي موضع اجتماع الكحل في أطراف العين (وينقيهما) من تلك
الاسواخ (فقد روى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك) قال العراقي روى أحد من حديث أبي أمامة
كان يتعاهد المارقين وروى الدارقطني من حديث أبي هريرة بأسناد ضعيف أشربوا الماء أعينكم اه
قلت ورواه ابن عدي في الكامل والعقيلي في الضعفاء باللفظ أشربوا أعينكم من الماء عند الوضوء ولا
تنفضوا أيديكم فانها مراوح الشيطان ثم هذه المسئلة التي ذكرها المصنف من زيادته على الوجيز قال
أصحابنا لا يجب اتصال الماء إلى باطن العينين ولو في الغسل لحوف الضرر والحرج فقد كف بصر من
تكلف ذلك كابن عمرو وابن عباس ومن الناس من قال لا يضم العين كل الضم ولا يفتح كل الفتح حتى يصل
الماء إلى أشفاره وحواجب عينيه وأما مقاله صاحب عين العلم ويفتح العين قال شارحه ملا على هو غير
معروف (ويأمل عند ذلك خروج الخطايا) التي اكتسبها (من عينيه) كالنظر إلى المحرمات فقد ورد زنا
العين النظر (وكذلك عند) غسل (كل عضو) يأمل خروج الخطايا منه (ويقول عنده) أي غسل
الوجه (اللهم بيض وجهي بنورك يوم تبيض وجوه أوليائك ولا تسود وجهي بظلماتك يوم
تسود وجوه أعدائك) وعبارة القوت ويقول عند غسل وجهه اللهم بيض وجهي يوم تبيض وجوه
أوليائك ولا تسود وجهي يوم تسود وجوه أعدائك ومثله في العوارف الا انه زاد اللهم صل على محمد
وآل محمد وفي حديث الحسن البصري عن علي الذي تقدم ذكره أنفا فاذا غسلت وجهك فقل اللهم
بيض وجهي يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وفي حديث أنس المتقدم ذكره فلما أن غسل وجهه قال
اللهم بيض وجهي يوم تبيض الوجوه وفي كتاب النخاع لمجي ويقل عند غسل الوجه اللهم بيض وجهي
يوم تبيض وجوه أوليائك وتسود وجوه أعدائك وقد ظهر لك من هذا أن قول المصنف بنورك وبظلماتك
لا ذكره الفقهاء ولا المحدثون (ويخلل الحبة عند غسل الوجه فهو مستحب) لان ما لا يجب اتصال الماء إلى
باطنه ومناشه من شعر الوجه يستحب تخليله بالاصابع وروى عن عثمان رضي الله عنه أن النبي صلى
الله عليه وسلم كان يخلل لحيته وروى انه كان يخلل لحيته بذلك عارضيه بعض الدلك وعن المزني أن
التخليل واجب ورواه ابن كعب عن بعض اصحاب كذا نقله الزاقي قال النووي قلت مراد قائله وجوب
اتصال الماء إلى المنتب وليس بشئ وقد نقلوا الاجماع على خلافه والله أعلم وفي عبارة أصحابنا ويسن في
الأصح تخليل الحبة الكثرة وهو قول أبي يوسف لحديث عثمان المتقدم ذكره والتخليل تفريق الشعر
من جهة الأسفل إلى فوق ويكون بعد غسل الوجه ثلاثا بكف من ماء من أسفلها الماروي أبو داود
والحاكم عن أنس رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا توضأ أخذ كفاً من ماء تحت حنكته
نخلل به لحيته وقال بهذا أمرني ربي وأبو حنيفة ومحمد يفضلان تخليل الحبة لعدم ثبوت المواظبة ولكون
السنة لا كمال الفرض في محلها ودخلها ليس محل لا قامته فلا يكون التخليل اكماً فلا يكون سنة بخلاف
الاصابع ورجح في المبسوط قول أبي يوسف (ثم يغسل يديه إلى مرفقيه ثلاثاً) وهذا هو الفرض الثالث
في مذهب المصنف قال الله تعالى وأيديكم إلى المرافق فأوجب غسل أحد المرفقين بعبارة النص لان مقابلة
الجميع بالجمع تقتضي مقابلة الأفراد بالأفراد والآخر بدلالته لتساوئهما وعدم الأولوية وكلمة إلى قد
تستعمل بمعنى مع كقوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم وقوله من أنصاري إلى الله وهو المراد
هنا الماروي انه صلى الله عليه وسلم كان اذا توضأ أمر الماء على مرفقيه وروى انه أدار الماء على مرفقيه

ويدخل الاصابع في
مجاز العينين وموضع
الرص ويجمع الكحل
وينقيهما فقد روى أنه
عليه السلام فعل ذلك
ويأمل عند ذلك خروج
الخطايا من عينيه وكذلك
عند كل عضو ويقول عنده
اللهم بيض وجهي بنورك
يوم تبيض وجوه أوليائك
ولا تسود وجهي بظلماتك
يوم تسود وجوه أعدائك
ويخلل الحبة الكثيرة عند
غسل الوجه فإنه مستحب
ثم يغسل يديه إلى مرفقيه
ثلاثاً

ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به قال الرافعي ثم اليسد ان كانت واحدة من كل جانب على ما هو
 الغالب قد كانت كاملة فذلك وان قطع بعضها فله ثلاثة أحوال أحدها أن يكون القطع مماسحت المرفق
 كالكعوك والذراع فغسل الباقي واجب والثاني أن يكون مافوق المرفق فلا يفرض لسقوط محله ولكن
 الباقي من العضد يستحب غسله لتطويل الغرة كإلوان سليم اليسد كالحرم اذا لم يكن على رأسه شعر
 يستحب له امرار المويش على الرأس وقت الخلق والثالث أن يكون القطع من مفصل المرفق وهل يجب
 غسل رأس العظم الباقي فيه طريقان أحدهما القطع بالوجوب لانه من محل الغرض وقد بقي فأشبهه
 الساعد اذا كان القطع من الكعوك والثاني فيه قولان القديم ومنقول القديم انه لا يجب والاصح وهو
 منقول الربيع انه يجب واختلفوا في مأخذ القولين هذا كله في اليد الواحدة أما اذا خلقت لشخص
 من جانب يدين فان تميزت الزائدة عن الاصلية نظرا فان خرجت من محل الغرض وجب غسلها وان خرجت
 مافوق محل الغرض فان لم تبلغ الى محاذة محل الغرض فالمنقول عن نص الشافعي في الام انه يجب غسل
 القدر المحاذي دون مافوقه لوقوع اسم اليد عليه وحصول ذلك القدر في محل الغرض قلت وقوله فالمنقول
 عن نص الشافعي في الام هكذا هو في الوجيز ووقع له في الوسيط مثله وقال ابن الرفعة في المطلب لم أطفر
 به مع الامعان في طلبه ونسبه الجمهور الى اختيار أبي حامد وأتباعه وعبارة الرافعي تدل على انه نقله عن
 النص جماعة والامام قال ان أهل العراق نقلوه نصا ولم يبين المحل المنقول منه وعليه جرى التروى
 اه ثم قال الرافعي وفيه وجه صار اليه كثير من المعنيين وقرروه انه لا يجب غسل المحاذي ولا غيره لان هذه
 الزيادة ليست على محل الغرض فيجعل تبعاً ولا هي أصلية حتى تكون مقصودة بالخطاب وحلوا نصه في
 الام على ما اذا التصق شيء منها بمحل الغرض وأما اذا لم تميز الزائدة عن الاصلية وجب غسلها جميعا سواء
 أخرجت من المنكب أو من المرفق أو من الكعوك ومن الامارات المميزة للزائدة عن الاصلية أن تكون
 احدهما قصيرة فأحشة القصر والاخرى في حد الاعتدال فالزائدة القصيرة ومنها نقصان الاصابع ومنها
 فقد البطش وضعفه وفي الروضة للتروى ولو طالت أطفاره وخرجت عن رؤس الاصابع وجب غسل
 الخارج على المذهب وقيل قولان واذا قوضاً ثم قطعت يده أو رجليه أو حلق رأسه لم يلزمه تطهير
 ما انكشف (ويحرك الخاتم) وجوباً ان لم يصل الماء الابه والاقتدا وعند أصحابنا ان كان ضيقاً يجب
 تحريكه في المختار من الروايتين لما روى ابن ماجه عن أبي رافع رفعه كان اذا قوضاً وضوءاً للصلاة حرك
 خاتمه في أصبعه ولانه يمنع الوصول ظاهراً وكذا القرط في الاذن يتكاف التحريك ان كان ضيقاً والمعتبر
 غلبة الظن في اتصال الماء الى الثقب سواء كان فيه قرط أو لم يكن فان غلب على الظن وصول الماء الى
 الثقب لا يتكاف لغيره من ادخال عود ونحوه لان الحرج مدفوع (ويطيل الغرة) وهي بالضم غسل
 مقدم الرأس مع الوجه وغسل صفحة العنق والتججيل غسل بعض العضد عند غسل اليد وغسل بعض
 الساق عند غسل الرجلين وهو أحد الالوجه المذكورة من الفرق بين تطويل الغرة وتطويل التججيل
 واليه أشار المصنف بقوله (و يرفع الماء الى أعلى العضد) ولو قال ويطيل الغرة والتججيل لسلم من
 التطويل وفسر كثيرون تطويل الغرة بغسل شيء من العضد والساق وأعرضوا عن ذلك ما حوالى الوجه
 والاول أولى وأوفق لظاهر الخبر (تنبيه) قول المصنف في الوجيز ولكن الباقي من العضد يستحب
 غسله لتطويل الغرة قال الرافعي فان قبل تطويل الغرة انما يفرض في الوجه والذي في اليد تطويل
 التججيل قلنا تطويل الغرة والتججيل نوع واحد من السنن على أن أكثرهم لا يفرقون بينهما ويطابق
 تطويل الغرة على اليد ورأيت بعضهم اخرج بأن اطالة الغرة لا يمكن الا في اليسد لان استيعاب الوجه
 بالغسل واجب وليس هذا الاحتياج بشيء لان للمعترض أن يقول الاطالة في الوجه أن يغسل الى
 اللبب وشفحة العنق وهو مستحب نص عليه الأئمة اه (فانهم يحشرون يوم القيامة غرا محجلين من آثار

ويحرك الخاتم ويطلب
 الغرة و يرفع الماء الى أعلى
 العضد فانهم يحشرون يوم
 القيامة غرا محجلين من آثار

الوضوء كذلك ورد الخبر) والذي في المتفق عليه من حديث أبي هريرة رفعه أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء قال أبو هريرة فكان غسل بعد ذلك أيدينا إلى الآباط وهذه الجملة الأخيرة معناها عند البخاري (قال صلى الله عليه وسلم من استطاع أن يطيل غرته فليفعل) قلت هذا مع ما قبله حديث واحد وهو عند البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن أمتي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء فمن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل (وروي أن الخليفة تبلغ مواضع الوضوء) أخرجه البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قاله العراقي وتلك الخلية نور يخلق الله تعالى في جباه المؤمنين وأقدامهم وهي الغرة والتججيل قاله الشبرخيتي في شرح الأربعين (ويبدأ باليميني) والبداة باليمين سنة عند الشافعي وأبي حنيفة لما روي عن أبي هريرة رفعه إذا توضأ تم فابدأ بيمينك وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب التيامن في كل شيء حتى في وضوئه وانتعاله وقال أجد بوجوبه وهو مذهب الشيعة قال الرافعي وزعم المرتضى من الشيعة أن الشافعي رضي الله عنه في القديم كان يوجب تقديم اليميني على اليسرى وليس لهذا ذكر في كتب أصحابنا ولا اعتماد عليه (ويقول اللهم اعطني كفاي يميني وحسابي حسبا يسيرا ويقول عند غسل (الشمال اللهم اني أعوذ بك أن تعطيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري) ونص القوت ويقول عند غسل ذراعه اليميني اللهم آتني كفاي يميني وحسابي حسبا يسيرا وعند غسل ذراعه اليسرى اللهم اني أعوذ بك أن تؤتيني كفاي بشمالى أو من وراء ظهري ومثله في العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية الحسن البصري المتقدم ذكره وإذا غسلت ذراعك اليميني فقل اللهم اعطني كفاي يميني يوم القيامة وحسابي حسبا يسيرا فإذا غسلت ذراعك اليسرى فقل اللهم لا تعطيني كفاي بشمالى ولا من وراء ظهري وعند ابن عساكر من حديث علي من رواية ولده محمد بن الحنفية عنه المتقدم بذكره وفي البيهقي اللهم اعطني كفاي يميني والحمد بشمالى ولا تجعلها مغولة الى عنقي وفي حديث أنس فلما ان غسل ذراعيه قال اللهم اعطني كفاي يميني وفي النخائر لمجي وعند غسل اليد اليميني اللهم اجعاني من أصحاب اليمين وعند اليسرى اللهم لا تجعلني من أصحاب الشمال * (تنبيه) * قال الرافعي استحباب تقديم اليميني على اليسرى في كل عضو من يمينه ويراد الماء عليهم ما دفعة واحدة كاليد والرجل أما الاذان فلا تستحب البداءة باليميني فلهما لان مسحهما معا أهون وكذلك الخد ان يغسلان معا نعم الاقطع يعجز عن غسل الخدين ومسح الاذنين دفعة واحدة فبراى التيامن هكذا ذكر القاضي أبو المحاسن اه قال النووي في الروضة والكفان كالاذنين وفي البحر وجه شاذ انه يستحب تقديم الاذن اليميني ولو قدم مسح الاذن على مسح الرأس لم يحصل على الصحيح والله أعلم ثم أشار المصنف الى الفرض الرابع الذي هو مسح الرأس بقوله (ثم يستوعب رأسه بالمسح) قال الله تعالى وامسحوا برؤوسكم قال ابن هبيرة اختلفوا في مقدار ما يجزئ من مسح الرأس فقال أبو حنيفة في رواية عنه يجزئ قدر الربع منه وفي رواية أخرى عنه مقدار الناصية وفي رواية ثالثة عنه قدر ثلاث أصابع من أصابع اليد وقال مالك وأحمد في أظهر الروايات عنهما يجب استيعابه ولا يجزئ سواء وقال الشافعي يجزئ أن يمسح منه أقل ما يقع عليه اسم المسح اه (بان يبل يديه) من الماء (ويصلق رؤس أصابع اليميني باليسرى ويضعهما على مقدمة الرأس ويدهما الى القفا ثم يردهما الى المقدمة وهذه مسحة واحدة) وفي شرح البهجة للعراقي كيفية أن يضع سبابتيه ملتصقة أحدهما بالآخرى وإبهاميته على صدغيه ويذهب بهما الى قفاه ثم يردهما الى المكان الذي بدأ منه وهذا في حق من له شعر ينقلب فيمسح في المرة الأولى باطن الشعر المقدم وظاهر المؤخر وفي الثانية باطن المؤخر وظاهر المقدم فلولم يكن على رأسه شعر أو كان ولكنه أطوله لا ينقلب لم يسن العود لعدم قارنته فان عاد لم يحسب ثانية لصيرورة الماء مستعملا بالنسبة الى المرة الثانية كما ذكره البغوي اه وقال الرافعي

الوضوء كذلك ورد الخبر
قال عليه السلام من استطاع
أن يطيل غرته فليفعل
وروي ان الخلية تبلغ
مواضع الوضوء ويبدأ
باليميني ويقول اللهم اعطني
كفاي يميني وحسابي حسبا
يسيرا ويقول عند غسل
الشمال اللهم اني أعوذ بك
أن تعطيني كفاي بشمالى
أو من وراء ظهري ثم
يستوعب رأسه بالمسح بان
يبل يديه ويصلق رؤس
أصابع يديه اليميني باليسرى
ويضعهما على مقدمة
الرأس ويدهما الى القفا
ثم يردهما الى المقدمة وهذه
مسحة واحدة

ليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب ما انطلق عليه الاسم لان من أمره على هامة
 النبي ص أن يقال مسح برأسه وقال مالك يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين
 عن أحمد والثانية انه يجب مسح أكثر الرأس وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع ثم ان كان يمسح على بشرة
 الرأس فذلك ولا يضر كونها تحت الشعر وقال الروياني في التجريد لا يجوز الانتقال الفرض الى الشعر
 وان كان يمسح على الشعر فكذلك يجوز ان اقتصر على مسح شعرة واحدة أو بعضها فلا تقدر روع ابن
 القاص انه لا أقل من ثلاث شعرات ثم شرط الشعر الممسوح أن لا يخرج من حد الرأس وهل يشترط
 أن لا يجاوز منبته فيه وجهان أحدهما أنه لا يشترط لوقوع اسم الرأس عليه ولو غسل رأسه بدلا عن المسح
 ففي أجزاء وجهان أحدهما انه يجوز لانه مسح وزيادة وهو أبلغ من المسح فكان مجزئاً بطريق الاولى وهل
 يكره ذلك وان أجزأ فيه وجهان أظهرهما لان الأصل هو الغسل والمسح نازل منزلة الرخصة من الشرع
 واذا عدل الى الأصل لم يكن مكروها وقال النووي في الروضة قلت ولا تتعين اليد للمسح بل يجوز بأصبع
 أو خشفة أو خرقة أو غيرها ويجزئه مسح غيره له والمرأة كالرجل في المسح ولو كان له رأسان أجزأه مسح
 أحدهما وقيل يجب مسح جزء من كل رأس والله أعلم ثم قال الرافعي ولو بل رأسه ولم يد اليد أو غيرها
 مما يمسح به على الموضع فهل يجزئه ذلك فيه وجهان أحدهما نعم والثاني وهو اختيار القفال الشافعي
 لا يجزئ لانه لا يسمى مسحاً ولو فطر على رأسه قطرة ولم تجزئ على الموضع فعلى الخلاف وان جرت كفي
 * (فصل) * قال الشافعي في شرح النقاية المسح الاصابة قال الشافعي وهو رواية عن أحمد الفرض فيه
 ما يقع عليه اسمه وقال مالك وأحمد جميع الرأس ودليلهم جميعاً آية الوضوء ومعنى الباء في رؤسكم للإصاف
 وما مسح بعض رأسه ومستوعبه كلاهما ملصق بالمسح برأسه فأخذ الشافعي رحمه الله بالمتيقن وأخذ مالك
 رحمه الله بالاحتياط وأخذ أبو حنيفة رحمه الله ببيان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ما روى مسلم
 والطبراني عن عروة بن المغيرة بن شعبة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم توشاً ومسح بناصرته وعلى
 الخفين وروى أبو داود والحاكم وسكت عنه من حديث أبي معقل قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
 يتوشأ وعليه عمامة قطرية فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه ولم ينقض العمامة ومعلوم
 أن الناصية ومقدم الرأس أحد جوانبها الأربعة فلو كان مسح الربع ليس بمجزئ لم يقتصر صلى الله عليه
 وسلم في ذلك الوقت عليه ولو كان مسح مادونه مجزئاً لفعله صلى الله عليه وسلم ولومرة في عمره تعليم الجواز
 اه وفي شرح المختار الآية مجلة في مسح الرأس لانه يحتمل ارادة الجمع و ارادة ما يطلق عليه اسم المسح
 و ارادة بعضه وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حسر عن عمامته ومسح على ناصيته فصار بياناً للآية
 وحجة على المخالف والمختار مقدار الناصية هو ربع الرأس لكونه إحدى جوانبه الأربعة فان قيل لم قلت
 انه نجم في حق المقدار والمجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وقد أمكن العمل به قبل البيان ههنا لانه
 لما كان المراد به مطلق البعض ويخرج عن العهدة بأدنى ما يطلق عليه اسم البعض كما قلنا في الركوع
 والسجود قلنا مطلق البعض غير مراد بالاجماع اذ ذلك يحصل بغسل الوجه فلا حاجة الى إيجاب على
 حدة فعلم ان المراد به بعض مقدراً كالثالث أو الربع كما قرره المحققون فان قلت المدعى ربع غير معين والدليل
 يدل على ربع معين وهو الناصية ولم يوافق الدليل المدلول والموافقة شرط بينهما كما بين الشهادة والدعوى
 قلت الحديث يحتمل معنيين التعيين وبيان المقدار وقد عرف ان خبر الواحد يصلح مبيناً لمجمل الكتاب
 والبيان انما يكون في موضع الاجمال ولا اجمال في المحل لانه معلوم وهو الرأس وان الاجمال في المقدار
 لانه الثالث أو الربع قوله عليه السلام يصير بياناً له فان قلت لم سمي المجتهد مفر وضوا الفرض ما ثبت
 بدليل قطعي لاشبهة فيه ويكفر جاحده والاختلاف بين الأئمة نورت الشبهة ولهذا لا يكفر جاحد مسح
 مقدار الناصية قلنا الجواب عنه بوجهين أحدهما انه أراد بالمفروض المقدار لان الفرض في اللغة عبارة

عن التقدير والثاني أراد به المفروض عندنا لأنه المفروض في نفس الامر كما تقول ان تعديل الاركان
فرض عند أبي يوسف وقراءة الفاتحة فرض عند الشافعي والقعدة على رأس كل شفع في النوافل فرض
عند محمد * (تنبيه) * قال صاحب البنايع روى في مسح الرأس عن أصحابنا ثلاث روايات الاولى
مقدار الناصية وهي الشعور المائلة الى الجبهة وهي رواية الكرخي والطحاوي وذكري في شرح الطحاوي
ان المراد بها اذا بلغت مقدار ثلاث أصابع الثانية مقدار ثلاث أصابع موضوعة من غير مد وهي رواية
هشام عن أبي حنيفة الثالثة مقدار ربع الرأس وهي رواية زفر بن أبي يوسف وأبي حنيفة فانهما قالوا
فيه لا يجوز حتى يمسح بثلاث أصابع مقدار ثلث الرأس وربعه فان مسح بأصبع واحدة يبطنها وظهرها
وجانبيها فقد قال بعض مشايخنا لا يجوز والصحيح انه يجوز وهكذا روى عن أبي حنيفة فاذا مسح رأسه
بما فوق أذنيه أجزأه على اختلاف الروايات وان مسح تحتها لا يجوز وان أصاب رأسه مقدار ثلاث أصابع
من ماء المطر أجزأه سواء مسح باليد أو لم يمسح فان حلق رأسه أو لحيته بعد ما مسح عليه أو مسح على
خفه ثم فسر موضع مسحه لا يجب عليه ان يمسح ثانيا والله أعلم وفي المحيط عن محمد لو وضع ثلاثة أصابع ولم
يمدها جاز وهذا قياس ظاهر الرواية وعلى قياس رواية الربع والناصية لا يجوز لانه أقل من ذلك وفي
الظاهرية والمسح مقدار ثلاثة أصابع اليد وهو الصحيح وفي الخلاصة ولو مسح بأصبع أو أصبعين قدر
ربع الرأس لا يجوز عند الثلاثة ولو مسح بالابهام والسبابة ان كان مفتوحا جاز لان ما بينهما مقدار
أصبع فكانه مسح بثلاثة أصابع ولو مسح بأصبع وعاد الى الماء ثلاث مرات جاز ولو مسح باطراف
أصابعه يجوز سواء كان الماء متقاطرا أولا وهو الصحيح وفي المحيط لا يجوز الا اذا كان الماء متقاطرا
لانه حينئذ ينزل من أصابعه الى أطرافها فاذا مده صار كأنه أخذ ما يجديا ولو مسح ببله في اليد باقية عن
غسل عضد يجوز وببله باقية عن مسح عضو أو مأخوذة من عضو مغسول أو ممسوح لا يجوز وفي المنتقى
ولو أرسل الماء في وسط رأسه فنزل على وجهه يسقط به فرض المسح وغسل الوجه والله أعلم ثم ان استيعاب
مسح الرأس بالوجه المذكور عند المصنف سنة في المذهبين ودليله ما روت الربيع بنت مسعود انها رأيت
النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ قالت فمسح رأسه ما أقبل منه وما أدبر وصدغته وأذنيه الا ان عند أبي
حنيفة مرة واحدة اذ جاء في رواية هذا الحديث التقيد بمرة واحدة ونظافت الطريق الصحيحة على ذلك
وأما ما ورد من التثليث فمحمول على الاستيعاب وحل تعدد الماء فيه على قلة البله أو نفاذها لا يكون سنة
مستمرة اذ وضعه على التخفيف بخلاف المضمضة والاستنشاق وقال المصنف (يفعل ذلك ثلاثا) أي ثلاث
مرات وهو مذهب الشافعي في كل مغسول أو ممسوح سوى مسح الخف وتكرار المسح بالماء المختلفة
مروى عن أبي حنيفة في رواية غريبة نقلها المرغيناني والمشهور من مذهبه الكراهة على ما في المحيط
والبدائع (و يقول) عند مسح الرأس (اللهم غشني برجتك وأزل على من بركتك وأطلني تحت ظل
عرشك يوم لا ظل الا ظلك) ومثله في القوت وفي العوارف الا انه بزيادة التصلية وفي حديث على من رواية
الحسن البصري المتقدم بذكره فاذا مسح برأسك فقل اللهم غشني برجتك ومن رواية محمد بن الحنفية
عن علي اللهم لتجمع بين ناصيتي وقدسي وفي حديث أنس المتقدم بذكره فلما ان مسح يده على رأسه قال
اللهم غشني برجتك وجنبنا عذابك (ثم يمسح أذنيه ظاهرهما وباطنهما) أجمعوا على ان ذلك سنة من
سنن الوضوء الا أحد فانه رأى مسحهما واجبا فيما نقل حرب عنه وقد سئل عن ذلك فقال يعيد الوضوء
اذا تركه وعن رواية أخرى نقلها صالح انه سنة لانه قال لا يعيد اذا تركه واختلفوا هل يسحان بماء الرأس
أم يوجد له ماء جديد فقال أبو حنيفة وأحمد هما من الرأس ويسحان بمائه فقال الميموني من
أصحاب أحمد رأيت أحمد مسحهما مع الرأس وعن أحمد رواية أخرى انه يستحب له أخذ ماء جديد لهما وهو
اختيار الخري وقال مالك هما من الرأس ويستحب ان يأخذ لهما ماء جديدا وقال الشافعي ليسا من الرأس

يفعل ذلك ثلاثا ويقول
اللهم غشني برجتك وأزل
على من بركتك وأطلني
تحت ظل عرشك يوم لا ظل
الا ظلك ثم يمسح أذنيه
ظاهرهما وباطنهما

ولامن الوجه وسن مسحهما (بماء جديد) وفي رواية عن مالك همامن الوجه يغسلان معه ولا مسحان
وعنه روايتان أخريان أحدهما مثل مذهب الشافعي والأخرى مثل مذهب أبي حنيفة قال الرافعي
والأحلب في إقامة هذه السنة (بان يدخل مسجتيه) أي سببتيه (في صمأخى أذنيه ويدبر) هماغلى
المعاطف ويعبر (ابهاميه على ظاهر أذنيه ثم يضع الكف) أي يلقى كفيه وهما مبلولتان (على الأذنين)
أي بهما (استظهاراً) أي احتياطاً واختلافاً في تكرار مسحهما فقال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى
روايته السنة فيهما مرة واحدة وحكاها الترمذي في جامعته عن الشافعي ونقله الخطاطى وجهه لا صاحب
فيه وفي مسح الأذنين والمشهور من مذهب الشافعي أنه (يكبره ثلاثاً) وعن أحمد مثله في الرواية التي
حسن فيها تكرار مسح الرأس وقال النووي في الروضة ونقلوا ابن سريج كان يغسل أذنيه مع وجهه
ومسحهما مع رأسه ومنفردتين احتياطاً في العمل بمذاهب العلماء فيهما وفعله هذا حسن وقد غلط من
غلطه فيه زاعم ان الجمع بينهما لم يقل به أحد ودليل ابن سريج نص الشافعي والأصحاب على استحباب غسل
الترعتين مع الوجه مع انهما مسحان مع الرأس والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي ولو شئت في أنه غسل أو
مسح مرة أو مرتين أو شئت في أنه غسل ذلك مرتين أو ثلاثاً فوجهان أحدهما أنه يأخذ بالاقل والثاني ذكره
الشيخ أبو محمد أنه يأخذ بالأكثر حذر من أن يزيد غسله أربعة فأنه بدعة وترك السنة أهون من اقتحام
البدعة لكن من قال بالاول لا يسلم ان الرابعة بدعة على الاطلاق بل البدعة اثباته بالرابعة على علم منه
بحقيقة الحال

بماء جديد بان يدخل
مسجتيه في صمأخى أذنيه
ويدبر ابهاميه على ظاهر
أذنيه ثم يضع الكف
على الأذنين استظهاراً
ويكرره ثلاثاً ويقول اللهم
اجعلني من الذين يستمعون
القول فينبهون أحسنه
اللهم اسمعني منادى الجنة
مع الأبرار ثم مسح رقبته
بماء جديد

* (فصل) * وفي عبارات أصحابنا ويسن مسح الأذنين ولو بماء الرأس إشارة الى أنه لو أخذ لهما ماء جديداً
مع بقاء البله كان حسناً فلا يشترط ان يكون بماء الرأس ولا أخذ ماء جديداً وما ورد من أخذ الماء الجديد
لهما في بعض الاخبار محمول على نفاذ البله والاظهر في كيفية مسح الأذنين اذا أراد بماء الرأس أن يضع
كفيه وأصابعه على مقدم رأسه ويدهما الى قفاه على وجه يستوعب جميع الرأس ثم مسح أذنيه بأصبعيه
ولا يكون الماء مستعملاً بهذا لان الاستيعاب بماء واحد لا يكون الا بهذا الطريق ولان مسح الأذنين
بماء الرأس ولا يكون ذلك الا بماء مسح به الرأس ولانه لا يحتاج الى تجديد الماء لكل جزء من أجزاء الرأس
فالاذن أولى لكونه تبعاً له وقد روى ابن ماجه باسناد صحيح عن عبدالله بن زيد والدارقطني باسناد صحيح
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاذان من الرأس وروى مالك في الموطأ عن عبدالله
الصنابحي أو أبو عبدالله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأ العبد المؤمن فتمضمض خرجت
الخطايا من فيه واذا استنثر خرجت الخطايا من انفه واذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى يخرج
من تحت اشجار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت اظفار يديه فاذا مسح برأسه
خرجت الخطايا من رأسه حتى تخرج من أذنيه فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى تخرج
من تحت اظفار رجليه قال ابن عبد البر في التمهيد فيه دلالة على ان الأذنين مسحان بماء الرأس (ويقول
اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فينبهون أحسنه اللهم اسمعني منادى الجنة مع الأبرار) هكذا
هو في العوارف للسهر وردى بزيادة التصلية وفي القوت مثله الا انه قال اللهم اجعلني ممن يستمع والمباقي
سواء وفيه منادى الخبر بدل الجنة وجاء في حديث علي في رواية الحسن البصري المتقدم بذكره بمثل
سياق المصنف الى قوله أحسنه وفي شرح الوجيز وعند مسح الرأس اللهم حم شـ هـ رى وبشرى على النار
وروى اللهم احفظ رأسي وما حوى وبطني وما وصى (ثم مسح رقبته) قال الرافعي وهل مسح بماء
جديد أو بما بقي من بلل مسح الرأس والأذنين بناء بعضهم على وجهين في أنه سنة أم أدب ان قلنا سنة
مسح (بماء جديد) وان قلنا أدب في مسح بالبلل الباقي واعلم ان السنة والأدب يشتركان في أصل التذنية
والاستحباب لكن السنة مايتأكد شأنها والأدب دون ذلك ثم اختيار القاضى الر وياتى ينبغي ان يمسحه

بماء جديد وميل الاكثر من الى انه يكفي مسحه بالبلل الباقي وهو قضية كلام المسعودي وصاحب التهذيب
 لان المسعودي ذكر انه غير مقصود في هيئته بل هو تابع للقفا في المسح والقفا تابع للرأس لتطويل
 الغرة وقال صاحب التهذيب يستحب مسحه تبعا للرأس أو الاذن اطالة للغرة واذا كان استحبابه
 لتطويل الغرة كفي فيه البلل الباقي اه وقال النووي في الروضة وذهب كثير من أصحابنا الى
 انها لا تسمع لانه لم يثبت فيها شيء أصلا وهذا لم يذكره الشافعي ومتقدمو الصحابة وهذا هو الصواب والله
 أعلم وقال ابن هبيرة واختلفوا في مسح العنق فقال أبو حنيفة هو من نفل الوضوء وقال مالك ليس ذلك بسنة
 وقال بعض الشافعية واحد في أحد روايته انه سنة لان ابنه عبد الله قال رأيت أبي اذا مسح رأسه وأذنيه
 في الوضوء مسح ذلك اه قلت والمشهور عند أصحابنا انه سنة لانه قد ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم ثم
 ان مسحها يكون بظهر اليدين لعدم استعمال يدهما واختار كثير من من أصحابنا انه أدب (لقوله صلى
 الله عليه وسلم مسح الرقبة أمان من الغل) غريب قال ابن الصلاح في مشكل الوسيط لا يعرف مرفوعا وانما
 هو قول بعض السلف وقال النووي في شرح المذهب وغيره موضوع وعن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه
 وسلم قال من توضأ ومسح على عنقه وفي الغل (يوم القيامة) هكذا رواه أبو منصور الدبلي في مسند
 الفردوس بسند ضعيف ورواه أبو نعيم بلفظ من توضأ ومسح يديه على عنقه امن الغل يوم القيامة قال
 ابن الملقن غريب لأعرفه الامن كلام موسى بن طلحة كذلك رواه أبو عبيد في غريبه وقال النووي
 في كلامه على الوسيط لا يصح في مسح الرقبة شيء اه قلت ورواه أبو عبيد في كتاب الطهور عن عبد
 الرحمن بن مهدي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن عن موسى بن طلحة بلفظ من مسح قفاه مع
 رأسه فان قيل هو موقوف على موسى أجيب بانه ليس مما يقال فيه بالرأي وما كان كذلك فله حكم الرفع
 وقد خلط المصنف بين الحديثين وميزتهما كما ترى وهو الصواب وقد ميز بينهما كذلك الرافعي وأما
 العراقي فذكر الحديث الاول وعزاه الى ابن عمر فلم يصح ولذلك لم أتبعه والله أعلم (ويقول اللهم فك
 رقبتي من النار وأعوذ بك من السلاسل والاعلال) هكذا هو في القوت والعوارف ولم يرد في حديث علي
 وأنس ولا غيرهما (ثم يغسل رجله اليمنى ثلاثا) الى الكعب وهذا هو الفرض الخامس عند المصنف
 (و) يسن (ان يخلل) الاصابع هذا اذا كان الماء يصل اليها من غير تخليل فلو كانت الاصابع ملتفة
 لا يصل الماء اليها الا بالتخليل فينبغي التخليل لانه لا بد لاداء فرض الغسل وان كانت ملتفة لم
 يجب الفتق ولا يستحب أيضا قاله الرافعي وقال النووي قلت بل لا يجوز والله أعلم والاحب في كيفية
 التخليل ان يخلل (باليد اليسرى من أسفل أصابع الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر من الرجل اليمنى ويختتم
 بالخنصر من اليسرى) وبعبارة الرافعي يخلل بخنصر اليد اليسرى من أسفل الاصابع مبتدئا بخنصر
 الرجل اليمنى مختتما بخنصر اليسرى ورد الخبر بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك ذكره
 الأئمة وعن أبي طاهر الزيادي انه كان يخلل ما بين كل أصبعين من أصابع رجله بأصبع من أصابع يده
 ليكون بماء جديد ويفضل الابهامان ولا يخلل بهما ما فيه من العسر وهل التخليل من خاصية أصابع
 الرجلين أم هو مستحب في أصابع اليدين أيضا معظم أئمة المذهب ذكروه في أصابع الرجلين وسكتوا
 عنه في اليدين لكن ابن كجب قال انه مستحب فيها لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال للقيط بن صبرة اذا
 توضأت فخلل الاصابع فان لفظ الاصابع يشملهما وروى الترمذي عن ابن عباس رفعه اذا توضأت فخلل
 بين أصابع يديك ورجليك وعلى هذا فالذي يعرب من الفهم ههنا ان يشبك بين الاصابع ولا تعود فيه
 الكيفية المذكورة في الرجلين قلت وعند أصحابنا يسن تخليل أصابع كل من اليدين والرجلين
 بالاتفاق لعموم الاحاديث الواردة في ذلك ولم يكن واجبا مع وجود الامر فيه لوجود الصارف وهو تعليم
 الاعراب وكيفية تخليل أصابع البدان يدخل بعضها في بعض ويقوم مقامه الادخال في الماء الجاري وما

لقوله صلى الله عليه
 وسلم مسح الرقبة أمان من
 الغل يوم القيامة ويقول
 اللهم فك رقبتي من النار
 وأعوذ بك من السلاسل
 والاعلال ثم يغسل رجله
 اليمنى ثلاثا ويخلل باليد
 اليسرى من أسفل أصابع
 الرجل اليمنى ويبدأ بالخنصر
 من الرجل اليمنى ويختتم
 بالخنصر من الرجل اليسرى

هو في حكمه وصفته في الرجلين هو ما تقدم في سياق الرافعي قال الكمال بن الهمام والله أعلم انه أمر اتفاق
 لاسنة مقصودة فلا تختص سنة التخليل بهذه الكيفية

*** (فصل) * قوله تعالى واستحوبروا أنفسهم وأرجلكم إلى الكعبين قرأ نافع وابن عباس وحفص والكسائي**
 أرجلكم بالنصب عطفا على وجوهكم وجره الباقيون فقبل على الجوار كقوله تعالى وحور بالجر في قراءة
 حمزة والكسائي عطفا على ولدان المرفوع في قوله تعالى وبطوف عليهم ولدان مخلدون وفي الكشف لما
 كانت الرجلان مظنة للاسراف المذموم عطفت على المسحوح لالتمسح به لينبه على وجوب الاقتصاد
 في صب الماء عليهما وقيل إلى الكعبين لازالة الظن انهما مسحوحان المسحوح لم تضرب به غاية في الشريعة اه
 والكعبان هما العظامان الناتئان من جانبي القدم المرتفعان والاشتقاق يدل على الارتفاع وروي عن
 زفر بن الهذيل من أئمتنا انه كان يقول ان الكعب هناه الذي فوق مشط القدم وحكاه هشام عن محمد
 ابن الحسن وحكى الرافعي عن ابن كعب وغيره انه روى عن بعض اصحاب ذلك وقال النووي هذا الوجه شاذ
 منكر بل غلط والله أعلم قلت وهو صحيح لكن في حق المحرم اذا لم يجد نعلين يقطع الخلف من أسفل الكعب
 وأراد بالكعب ما ذكر قال الرافعي وجه الاصل ما روى النعمان بن بشير رفعه أمرنا باقامة الصفوف
 فلقد رأيت الرجل يلزق منكبيه بمنكب أخيه وكعبه بكعبه والذي يتصور فيه التزاق القائم في الصف
 ما ذكرنا دون ظهر القدم وقال الشمني في شرح النقاية ومعنى إلى عند المحققين الغاية مطلقا وما دخول
 ما بعدها في حكم ما قبلها أو خروجه عنه فأمر بدور مع الدليل فيما قام الدليل فيه على خروج ما بعدها قوله
 تعالى فنظرة إلى ميسرة اذ لو دخل لكان الانتظار واجبا حالة اليسر أيضا وقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى
 الليل اذ لو دخل لوجب الوصال ومما قام الدليل فيه على دخول ما بعدها قوله تعالى من المسجد الحرام إلى
 المسجد الأقصى للعلم فيه بانه لا يسرى به إلى البيت المقدس من غير ان يدخله وأما المرافق والكعبان في
 الآية فأخذ زفر وداود فيهما بالمتيقن فلم يدخلها في الغسل وأخذ الكفاة بالاحتياط فأدخلها فيه وقيل
 إلى بمعنى مع وقيل للغاية وان صدر الغاية اذا كان متناولها كاليد يتناول إلى الابط كانت لاسقاط
 ما وراءه لا لامتناد الحكم لانه حاصل قلت ونقل الباقي في شرح المتقي عن بعض المتأخرين ان الاولى
 الاستدلال بالاجماع على فرضية غسلهما فقد قال الشافعي في الام لانعلم بخالف في ايجاب دخول المرفقين
 في الوضوء وهذا حكاية منه للاجماع *** (تنبيه) * قال الرافعي** وقد عتق فيسأل عن وضوء ليس فيه غسل
 الرجلين وصورته ما اذا غسل الجنب جميع يديه الأرجليه ثم أحدث والاصل في المسألة على الاختصار
 ان من اجتمع في حقه الحدث الاصغر والا كبر هل يكفيه الغسل أم يحتاج معه إلى الوضوء فيه وجهان
 أحكمهما انه يكفيه لظاهر الاخبار فان قلنا يجب وضوء وغسل عند اجتماع الحدثين وجب غسل الرجلين
 عن الجنابة وضوء كامل للحدث يقدم منهما ما شاء يؤخر ما شاء وتكون الرجل مغسولة مرتين وان قلنا
 يكفي الغسل ثم يشترط الترتيب في أعضاء الوضوء وجب غسل الرجلين مؤخر عن سائر أعضاء الوضوء ويكون
 غسلهما واقعا على الجهتين الجنابة والحدث جميعا وان قلنا انه يكفي الغسل من غير اشتراط الترتيب فعليه
 غسل الرجلين عن جهة الجنابة اما قبل سائر أعضاء الوضوء أو بعدها وفي خلالها ويغسل سائر الأعضاء
 من الحدث على الترتيب وهذا هو الاصح واختيار ابن سريج وابن الحداد وعلى هذا الوجه يكون المأني به
 وضوء أخاليا عن غسل الرجلين لان الرجلين قد اجتمع فيهما الحدثان ونحن على هذا الوجه نحكم باضمحلال
 الاصغر في جنب الا كبر فليست الرجلان مغسولتين من جهة الوضوء فهذه هي صورة الامتحان **(قائدة)**
 عدوا غسل الرجلين أحد فرض الوضوء وأركانه لكن المتوضي غير مكلف بغسل الرجلين بعينه بل
 الذي يلزمه أحد الأمرين اما غسل الرجلين أو المسح على الخطين بشرطه ولوعبر معبر عن هذا الزكن
 هكذا لكان مصيبا والمراد عند الإطلاق ما اذا كان لا يمسح أو ان الأصل الغسل والمسح بدل **(ويقول)**

ويقول

عند غسل اليمنى (اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام ويقول عند غسل اليسرى أعوذ بك أن
تزل قدمي على الصراط يوم تزل أقدام المنافقين) ونص القوت في الأولى بعد الصراط مع أقدام المؤمنين
وفي الثانية زيادة فيه بعد تزل وفي العوارف مثل ما في القوت بزيادة التصلية وفي حديث علي من رواية
ولده محمد بن الحنفية عنه وفي الرجلين اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تزل الأقدام اللهم نجني من مفضعات
النيران وأغللها وفي حديث أنس الاقتصار على هذه الجلة الأولى (و يرفع الماء إلى أنصاف الساقين)
هذه العبارة منتزعة من عبارة القوت حيث قال وان يبتدئ بغسل الذراعين من أصابع الكفين ويقطع
من المرفقين في كل غسلة وان يبلغ في غسل الذراعين إلى أنصاف العضدين وان يبتدئ بغسل القدمين من
الأصابع ويغسلهما من الميامن ويقطع غسلهما من الكعبين ويبلغ في غسل القدمين إلى أنصاف الساقين
وعين أصابع اليمنى يمينها (فأذا فرغ) من وضوئه (رفع رأسه إلى السماء
وقال) ونص القوت ثم قال (أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله سبحانه
اللهم وبمحمدك لا إله إلا أنت علمت سواي وأظلمت نفسي أستغفرك وأتوب إليك) ونص القوت وأسألك التوبة
(فأغفر لي وتب علي انك أنت التواب الرحيم اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين واجعلني
من عبادك الصالحين) وهذه الجلة الأخيرة ليست في القوت ولا في شرح الوجيز ولا في الأحاديث الواردة
في الدعاء على ما سألني بيبانه (واجعلني عبدا صورا شكورا) ونص القوت واجعلني صبورا واجعلني
شكورا (واجعلني أذكرك كثيرا وأسبحك بكرة وأصيلا) وهكذا هو في كتاب العوارف قال
صاحب القوت هذا جميع ما روي من القول بعد الفراغ من الوضوء بأثر متفرقة قد جمعناها (يقال
ان من قال هذا بعد الوضوء) ونص القوت عند فراغه من الوضوء (ختم على وضوئه بخاتم ورفع له تحت
العرش فلم يزل يسبح الله تعالى ويقدمه ويكتب له ثواب ذلك إلى يوم القيامة) كل هذا بعينه في القوت
والكلام عليه من وجوه * الأول في رفع الرأس إلى السماء قال الحافظ بن حجر في تخريج أحاديث الأذكار
نقل الرواية انه يقول ذلك رافعا بصره إلى السماء وقد جاء ذلك مصرحاً في حديث عمر بن الخطاب رضي الله
عنه رفعه من ترويضاً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال الحديث كما سيأتي والسماء
قبلة الدعاء فلعل ذلك مراد من أطلق وعند المستغفر في كتاب الدعوات في حديث علي و رفع رأسه إلى
السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد وكذلك في حديث ثوبان عند البزار وحديث أنس عند الخطيب
وابن البخار كلهم بلفظ و رفع رأسه إلى السماء * الثاني ان يكون مستقبل القبلة قائماً أو قاعداً كذا
في الخلاصة من كتب أصحابنا وقال النووي في الأذكار قال أصحابنا ويقول هذه الأذكار مستقبل القبلة
قال الحافظ لم أرفعه شيئاً صريحاً يختص به * الثالث ان يقول هذه الأذكار عقب الفراغ وهذا قد ذكره
النووي في الأذكار وورد صريحاً في أكثر الأحاديث إلا أنني ذكرها وهو مقتضى تبويب النسائي في
السنن ولكن ابن السني ترجم في عمل اليوم والليلة فقال باب ما يقول بين طهراني وضوئه وأورد دعاء
يأتي ذكره فيما بعد * الرابع في قوله أشهد أن لا إله إلا الله إلى قوله ورسوله روى الامام أحمد في مسنده
من طريق الليث بن سعد عن معاوية بن صالح عن ربيعة بن يزيد عن أبي إدريس الخولاني عن عقبة بن
عامر الجهمي رضي الله عنه قال كنا نخدم أنفسنا وكانتنا وبوعية الأبل بيننا فادركتني رعية الأبل ففرحت بها
بعشي فادركت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائم يحدث الناس فادركت من حديثه وهو يقول ما منكم
من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يركع ركعتين يقبل عليهما بقلبه ووجهه الا وجبت له الجنة وغفر له فقلت
ما أجود هذه فقال رجل بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم التي كان قبلها أجود منها فتنظرت فإذا عمر بن
الخطاب فقلت ما هو يا أبا حفص قال انه قال قبل ان تأتي ما منكم من أحد يتوضأ فيبلغ الوضوء ثم يقول
أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل

اللهم ثبت قدمي على
الصراط المستقيم يوم تزل
الأقدام في النار ويقول
عند غسل اليسرى أعوذ بك
ان تزل قدمي عن الصراط
يوم تزل فيه أقدام المنافقين
ويرفع الماء إلى أنصاف
الساقين فإذا فرغ رفع رأسه
إلى السماء وقال أشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك
له وأشهد أن محمدا عبده
ورسوله سبحانه اللهم
وبمحمدك لا إله إلا أنت
علمت سواي وظلمت نفسي
أستغفرك اللهم وأتوب
إليك فأغفر لي وتب علي
انك أنت التواب الرحيم
اللهم اجعلني من التوابين
واجعلني من المتطهرين
واجعلني من عبادك
الصالحين واجعلني عبداً
صبوراً شكوراً واجعلني
أذكرك كثيراً وأسبحك
بكرة وأصيلاً يقال ان من
قال هذا بعد الوضوء ختم
على وضوئه بخاتم ورفع له
تحت العرش فلم يزل يسبح
الله تعالى ويقدمه ويكتب
له ثواب ذلك إلى يوم القيامة

من أمهاتنا وعند أبي نعيم في المستخرج وأشهد أن محمداً كاعند المصنف وروى أبو محمد الفاكهي في تاريخ مكة والدارمي وأحمد وأبو بكر بن أبي شيبة كلهم من طريق المقرئ عن حيوة بن شريح عن أبي عقيل عن ابن عمر عن عقبة بن عامر فساقه نحوه وفيه من توفراً فاحسن الوضوء ثم رفع بصره أو قال نظره إلى السماء فقال أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهاتنا وأخرجه مسلم عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبو داود عن عثمان بن أبي شيبة والترمذي عن جعفر بن محمد بن عمران والنسائي عن محمد بن علي بن محرز أربعتهم عن زيد بن الحباب عن معاوية بن صالح وأخرجه مسلم أيضاً من رواية عبد الرحمن بن مهدي وابن حبان من رواية عبد الله بن وهب كلاهما عن معاوية بن صالح قلت وقد جاء في بعض الروايات التشهد بعد البسملة وأنه يقال عند كل عضو أخرجه المستغفر في كتاب الدعوات من طريق سالم بن أبي الجعد عن البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا توفراً بسم الله ثم قال لكل عضو أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهاتنا وفيه تعقب على النووي حيث قال في الأذكار أن التشهد بعد التسمية لم يرد وأخرجه الدارقطني وأبو يعلى والطبراني في الدعاء من طريق محمد بن عبد الرحمن بن البيلماني وهو ضعيف جداً عن أبيه عن ابن عمر رفعه من توفراً فاحسن كفيه ثلاثاً ثم ساقوا الحديث إلى أن قال ثم قال أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله قبل أن يتكلم غفر له ما بين الوضوءين وجاء تكرار التشهد ثلاث مرات أخرجه أحمد والطبراني من طريق زيد العمى عن أنس بن مالك رفعه من توفراً فاحسن الوضوء ثم قال ثلاث مرات أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة يدخل من أمهاتنا وأخرج ابن السني من طريق عمرو بن ميمون بن مهران الجزري عن أبيه عن جده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه رفعه من قال حين يفرغ من وضوئه أشهد أن لا إله إلا الله ثلاث مرات لم يبق حتى تمحى عنه ذنوبه حتى يصير كجودته أمه * الخامس في قوله سبحانه اللهم إلى آخره أخرجه ابن السني والطبراني من طريق عن أبي هاشم الرماني عن أبي مجلز عن قيس بن عباد عن أبي سعيد الخدري رفعه من قال إذا توفراً بسم الله وإذا فرغ قال سبحانه اللهم وبحمدك استغفرك وأتوب إليك ختم عليه بإتمام وفي رواية طبع عليها بطابع فوضعت تحت العرش فلم تكسر إلى يوم القيامة وروى موقفاً أيضاً وأخرجه الدارقطني في فوائد المزمع بلفظ من قال حين يفرغ من وضوئه سبحانه اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا الله الأنت أستغفرك وأتوب إليك كتب في رق وطبع عليه بطابع ووضع تحت العرش حتى يدفع إليه يوم القيامة * السادس في قوله اللهم اجعلني من التوابين إلى قوله الصالحين أخرجه الترمذي من رواية أبي إدريس وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب نحو سياق حديث عقبة السابق وزاد فيه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين ثم قال وأبو إدريس لم يسمع من عمر قال الحافظ شيخ الترمذي جعفر بن محمد تفرد به ولم يضبط الاسناد فإنه أسقط بين أبي إدريس وعقبة فصار من حديث عمر وليس كذلك وانما هو من حديث عقبة كما تقدم وأخرج الطبراني في كتبه ومحمد بن سنجري مسنده من طريق عن أبي سعد الأعور عن أبي سلمة عن ثوبان وفي الأوسط من رواية الأعمش عن سالم بن أبي الجعد عن ثوبان رفعه من توفراً فاحسن الوضوء ثم قال عند فراغه لا إله إلا الله وحده لا شريك له اللهم اجعلني من المتطهرين فتح الله له ثمانية أبواب الجنة يدخل من أمهاتنا وأخرج الطبراني في الدعاء من طريق أبي اسحق السبيعي عن الحرث عن علي أنه كان يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين وأخرج المستغفر في كتاب الدعوات من حديث البراء بن عازب رفعه ما من عبد يقول إذا فرغ من وضوئه اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين الافتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أمهاتنا وأخرج أبو القاسم ابن منده في كتاب الوضوء والمستغفر في الدعوات والديلمي في مسند الفردوس من طريق عن يونس بن

عبيد عن الحسن هو البصري عن علي بن أبي طالب قال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا علي إذا قدمت وضوءك فقل بسم الله العظيم ثم ساقوا الحديث إلى أن قال فان غسلت رجلك فقل اللهم اجعل سعيما مشكورا وذنبنا مغفورا وعيلا مقبولا سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت أستغفرك وأتوب اليك اللهم اجعلني من التوابين واجعلني من المتطهرين والملك قائم على رأسك يكتب ما تقول ثم يختمه بخاتم ثم يعرج به إلى السماء فيضعه تحت عرش الرحمن فلا يفك ذلك الخاتم إلى يوم القيامة وأخرجه المستغفرى أيضا من طريق أبي اسحق عن علي بن نذ كرهوه بتمامة وزاد بعد قوله وذنبنا مغفورا وتجارة لن تبور وفي آخره ورفع رأسه إلى السماء فقال الحمد لله الذي رفعها بغير عمد * السابغ قوله فلم يزل يسبح الله ويقدهه الخ أخرجه ابن حبان من رواية عباد بن صهيب عن حميد الطويل عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وبين يديه اناء من ماء فقال لي يا أنس أدن مني أعلمك مقادير الوضوء قال فدنوت منه فلما ان غسل يديه قال فساق الحديث إلى أن قال ثم قال قال النبي صلى الله عليه وسلم يا أنس والذي نفسي بيده ما من عبد قالها عند وضوئه الا لم تقطر من خلل أصابعه قطرة الا خلق الله منها ما كاسبغ الله بسبعين لسانا يكون ثواب ذلك التسبيح إلى يوم القيامة * الثامن في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم نقل النووي عن الشيخ نصر القديسي قال ويقول مع هذه الاذكار اللهم صل على محمد وعلى آل محمد قال الحافظ وقد أخرج البيهقي من طريق الاعمش عن شقيق عن ابن مسعود رفعه اذا تظلم أحدكم فليذكر اسم الله الحديث وفيه واذا فرغ من طهوره فليشهد أن لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله وليصل على فاذا قال ذلك ففتح له أبواب الرحمة وقد علم صلى الله عليه وسلم من سأل عن كيفية الصلاة عليه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فذلك لم يذكر السلام والعلم عند الله تعالى * التاسع في معنى الدعاء السابق سبحانك في الاصل مصدر ثم صار علما للتسبيح وهو التنزيه وهو منصوب دائما بفعل لازم الاضمار وبحمدك في موضع الحال أي نسبح حامدين لك لانه لولا انعامك بالتوفيق لم نتمكن من تسبيحك وعبادتك أشهد أن لا اله الا انت أستغفرك أي أطلب منك ان تغفر لي ذنوبي وأتوب اليك أي أرجع إلى طاعتك عن معصيتك اللهم اجعلني من التوابين أي الكثيري التوبة والرجوع عن الذنب واجعلني من المتطهرين أي المتزهين عن قاذورات الذنوب والمعاصي وأوسعها وفيه ترق من لرفع إلى الدفع واجعلني من عبادك الصالحين أي الذين خصصتهم بالاضافة إلى ذاتك وجعلتهم صالحين لكرامتك لانقين اشاهدتك في حضرة قدسك مع الذين أنعمت عليهم وفيه ترق من التخلية إلى التخابية وأما بيان معاني بقية أدعية الاعضاء فقد تعرض له شارح مقدمة أبي الليث من أصحابنا وهي لوضوحها لم يحتاج إلى تنبيه عليه هنا والله أعلم ثم قال المصنف (ويكره في الوضوء أمور منها ان يزيد على الثلاث) أي يتجاوز الحد المسمون في الزيادة عليه في المرات الثلاثة بان يجعلها أربعين غير ضرورة وكذا النقصان منه بان يجعلها اثنتين غير ضرورة وقيل المنهي عن الزيادة أو النقصان ما اذا كان معتقدا سنيها فأما لو زاد لطمأينة القلب عند الشك فلا بأس به كما أشار إليه النووي وسبق ذلك لانه صلى الله عليه وسلم أمر بترك ما ربه إلى ما لا يريه كذا في الكافي وغيره وفي الخلاصة وان غسل مواضع الوضوء أربع مرات يكره قال الفقيه أبو جعفر لا يكره الا اذا رأى السنة فيما وراء الثلاث وهذا اذا لم يفرغ من الوضوء فان فرغ ثم استأنف الوضوء لا يكره بالاتفاق اه قال شارح المنية من أصحابنا وهو يفيد ان تجديد الوضوء على أثر الوضوء من غير ان يؤدي بالأول عبادة غير مكرره وفيه اشكال لا يطابقهم على ان الوضوء عبادة غير مقصودة لذاتها فاذا لم يؤديه عمل مما هو المقصود من غير شرعيته كالصلاة وسجدة التلاوة ومس المحف ينبغي ان لا يشترع تكراره قربة لكونه غير مقصود لذاته فيكون اسرافا محضا وقد قالوا في السجدة لئلا تكون مقصودة لم يشترع التقرب بها مستقلة وكانت مكرره فهذا أولى اه (د) من مكرره هات الوضوء (ان يسرف في الماء) أي في

ويكره في الوضوء أمور منها
ان يزيد على الثلاث فن
زاد فقد ظلم وان يسرف
في الماء

استعماله بان يصرف فيه زائدا على ما ينبغي كان يغسل أربعا وما أشبه ذلك وقد روى أحمد وابن ماجه
من حديث سعد لما مر به صلى الله عليه وسلم وهو يتوضأ فقال له ما هذا السرف يا سعد قال أفى الوضوء
سرف قال نعم وان كنت على نهر جار فلا سرف في صب الماء مكرره ولو كنتم ملوك كأولهم وأما الموقوف
كلمدارس خرام كذا في الدر (توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا وقال من زاد فقد ظلم وأساء) قال
العراقي أخرجه أبو داود والنسائي واللفظه وابن ماجه من رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده اه
قلت لفظ أبي داود ان رجلا أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله كيف الطهور فدا بما في
اناء فغسل كفيه ثلاثا ثم غسل وجهه ثلاثا ثم غسل ذراعيه ثلاثا ثم مسح برأسه أدخل أصبعيه السبابتين
باطن أذنيه ثم غسل رجله ثلاثا ثم قال هكذا الوضوء فزاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم وأظلم وأساء
وأخرجه النسائي وابن ماجه وفي لفظ ابن ماجه فقد تعدى وظلم للنسائي أساء وتعدى وظلم والاحتجاج بهذا
الاسناد صحيح فان المراد بجده عمرو عند الاطلاق أبو أيوب وهو عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما
والمراد بالزيادة الزيادة على الثلاث معتقدا سنيتهما كما تقدم وكذا المراد بالنقصان ومعنى تعدى جاوز حد السنة
في الزيادة ومعنى ظلم أي ظلم السنة حقها في النقصان ثم المرة الاولى فرض والثانية سنة والثالثة دونها
في الفضيلة وقبل الثالثة لكمال السنة كذا في الاختيار والاولى ان تكون الثانية والثالثة كلاهما سنة لان
التثنية الذي هو سنة انما يحصل بهما (وقال صلى الله عليه وسلم سيكون قوم من هذه الامة يعتدون في الدعاء
والطهور) قال العراقي أخرجه أبو داود وابن حبان والحاكم من حديث عبد الله بن مغفل اه قلت
أخرجه أبو داود من طريق أبي نعامة واسمه قيس بن عباية أن عبد الله بن مغفل سمع ابنه يقول
الاهم اني أسألك القصر الابيض عن عين الجنة اذا دخلتها فقال أي بني سل الله الجنة وتعود به من النار
فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه سيكون في هذه الامة قوم يعتدون في الطهور والدعاء
وأخرجه ابن ماجه مقتصرا منه على الدعاء وبمثل رواية ابن ماجه أخرجه أحمد عن سعد وبعثون
أي يتجاوزون وهذا هو معنى الاسراف (ويقال من وهن علم الرجل) أي من ضعفه والوهن بالتخريب
يستعمل في العلم والعقل وبالسكون في البدن (ولوعه) بالغفغ والضم كلاهما للاسم والمصدر (بالماء
في الطهور) وفي نسخة في التطهير ووطن العراقي انه حديث فقال لم أجده أصلا وليس كذلك بل هو من
كلام بعض السلف (وقال ابراهيم بن أدهم) البلخي الزاهد (أول ما يبدأ الوسواس من قبل الطهور)
وذلك انه ياتي من الشيطان في هاجسه انه لم يطهر بعد فيعدي وفي العوارف قال أبو عبد الله الروزبادي
ان الشيطان يجتهد أن يأخذ نصيبه من جميع أعمال بني آدم ولا يبالي أن يأخذ نصيبه بان يزدادوا فيما
أمر به وينقصوا منه (وقال الحسن) هو البصري (ان شيطانا ينجسك بالناس في الوضوء يقال له
الولهان) وليس هذا من قول الحسن بل هو حديث مرفوع أخرجه الترمذي في جامعه فقال أخبرنا
محمد بن بشار أخبرنا أبو داود حدثنا خارجة بن مصعب عن نونس بن عبيد عن الحسن عن يحيى بن حمزة
السعدي عن أبي بن كعب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للوضوء شيطان يقال له
الولهان فاتقوا وسواوس الماء (ويكره أن ينفذ اليد في فرش الماء) أي بعد الفراغ من الوضوء لما روى أنه
صلى الله عليه وسلم قال اذا توضأتم فلا تنفضوا أيديكم فانها مراح الشيطان قال ابن الملقن رواه ابن أبي
حاتم في عاله وابن حبان في ضعفائه من رواية أبي هريرة وضعفاه وانكار ابن الصلاح من الحديث فانها
مراح الشيطان غلط وجودها كما ذكرناه اه وفي الروضة للنووي قلت في النقص أوجه الاربع انه
مباح تركه وفعله سواء والثاني مكرره والثالث تركه أولى والله أعلم اه قلت وقد ثبت انه صلى الله عليه
وسلم ناولته زبيب خرقه بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها فهذا يدل على أن النفض مطاوعا غير مكرره
ولعل المصنف قيده بقوله في فرش الماء نظرا لذلك فتأمل (و) يكره (أن يتكلم في أثناء وضوئه) بكلام

توضأ عليه السلام ثلاثا
وقال من زاد فقد ظلم
وأساء وقال سيكون قوم
من هذه الامة يعتدون في
الدعاء والطهور ويقال من
وهن علم الرجل ولوعه
بالماء في الطهور وقال
ابراهيم بن أدهم يقال ان
أول ما يبدأ الوسواس
من قبل الطهور وقال
الحسن ان شيطانا ينجسك
بالناس في الوضوء يقال له
الولهان ويكره أن ينفذ
اليدين في فرش الماء
يتكلم في أثناء الوضوء

الدنيا والبشر وفي فتاوى الحجة السكام في أثناء الوضوء مكروه وفي الاغتسال أشد كراهة وفي العوارف
 أدب الصوفية في الوضوء حضور القلب في غسل الاعضاء سمعت بعض الصالحين يقول اذا حضر القلب
 في الوضوء يحضر في الصلاة واذا دخل السهو فيه دخلت الوسوسة في الصلاة (ويكره أن يلطم وجهه بالماء
 اطاما) تنزيهاً للمنافاة شرف الوجه فليقبله برفق عليه (وكره قوم التنشف) بالخرقعة في الوضوء وفي الغسل
 وفي القوت وقد كره بعض العلماء مسح الاعضاء بخرقعة بعد الوضوء وقال هذا نور للوجه اه (وقالوا) أى
 القائلين بالكرامة (الوضوء يوزن) في كفة الحسنات أى ماؤه (قاله سعيد بن المسيب والزهرى) وفي
 العوارف واتخاذ المنيديل بعد الوضوء كرهه قوم وقالوا ان ماء الوضوء نور يوزن وأجازه بعضهم اه قلت
 قوله الوضوء يوزن قد وجدته مرفوعاً في حديث أبي هريرة أخرجه ابن عساكر في تاريخه وتعام في
 فوائده بالخط من توضاً فمسح بثوب تطيف فلا بأس به ومن لم يفعل فهذا أفضل لان الوضوء يوزن يوم
 القيامة مع سائر الاعمال (ولكن روى معاذ) بن جبل (رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم مسح وجهه
 بطرف ثوبه) قال العراقي أخرجه الترمذى وقال غريب واسناده ضعيف اه قلت ولفظ الحديث
 في العوارف وقال معاذ رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا توضأ مسح وجهه بكفه بطرف ثوبه وفي
 الكبير للطبراني من حديثه كان يمسح وجهه بطرف ثوبه في الوضوء (وروت عائشة رضي الله عنها انه
 صلى الله عليه وسلم كانت له منشفة) هو في سنن الترمذى أخبرنا سفيان بن وكيع حدثنا عبد الله بن وهب
 عن زيد بن حباب عن أبي معاذ عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت كانت لرسول الله
 صلى الله عليه وسلم خرقعة ينشف بها أعضاءه بعد الوضوء (ولكن طعن في هذه الرواية عن عائشة رضي الله
 عنها) كأنه يشير الى قول الترمذى فانه بعد ما أخرجه قال وليس بالقائم ولا يصح عن النبي صلى الله عليه
 وسلم شيء في هذا الباب وفي القوت واستحب بعض علماء الشام أن يمسح بثوبه وقال تكون البركة في
 ثيابي فان مسح بخاتر وان ترك فحسن قد مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه وذراعيه بخرقعة بعد
 الوضوء وقد تأولته زينب خرقعة بعد طهارته فنفض يده ولم يأخذها قال أصحابنا لا بأس بالمسح قليلاً
 من غيره بالغة بمديله بعد الوضوء كما روى ذلك عن عثمان وأنس ومسروق والحسن بن علي رضي الله عنهم
 وقال الرافعي هل يستحب ترك تنشيف الاعضاء فيه وجهان أظهرهما نعم لما روى عن أنس أن النبي صلى الله
 عليه وسلم كان لا ينشف أعضاءه وعن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصح جنباً فيغتسل
 ثم يخرج الى الصلاة ورأسه يقطر ماء والثاني لا يستحب ذلك وعلى هذا اختلفوا منهم من قال لا يستحب
 التنشف أيضاً وقد روى من فعله صلى الله عليه وسلم فعله وتركه وكل حسن ولا ترجح ومنهم من قال
 يستحب التنشف لما فيه من الاحتراز عن التصاق الغبار واذا فرغنا على الاظهر وهو استحباب الترك فهل
 نقول التنشف مكروه أم لا فيه ثلاثة أوجه أظهرها لا والثاني نعم لانه ازالة لآثار العبادة فأشبه ازالة خلوف
 فم الاصائم والثالث حتى عن القاضي الحسين انه ان كان في الصيف كره وان كان في الشتاء لم يكره لهذر
 البرد (ويكره أن يتوضأ من اناة أصفر) وعبرة القوت ويكره الوضوء في اناة صفر وفي المصباح الصفر
 بالنم ويكسر الخناس وقيل أجوده اه وفي معناه الخناس الاجر قال صاحب القوت وسمعت أن العبد
 اذا أراد الوضوء احتوشته الشياطين توسوس اليه فاذا سمي وذكر الله تعالى حبست عنه وحضرته
 الملائكة فان كان وضوءه في اناة صفر أو نحاس لم تقر به الملائكة اه ولذا قال صاحب شرعة الاسلام ولا
 يتوضأ في اناة صفر ولا نحاس لان الملائكة تنفر من ريحهما وقال أصحابنا ومن آداب الوضوء كون آنية
 من خرف (ويكره أن يتوضأ بالماء المشمس) وفي القوت قيل ان كراهته بأرض الحجاز خاصة وبورث البرص
 واليه أشار المصنف بقوله (وذلك من جهة الطب) أى فهمى كراهة طيبة لا شرعية وقال الرافعي في أقسام
 المياه التي يتطهر بها ومنها المشمس وهو على ظهوره كالسخن وهل في استعماله كراهة أم لا فيه وجهان

وان ياطم وجهه بالماء اطاما
 وكره قوم التنشيف وقالوا
 الوضوء يوزن قاله سعيد بن
 المسيب والزهرى لكن روى
 معاذ رضي الله عنه انه عليه
 السلام مسح وجهه بطرف
 ثوبه وروت عائشة رضي
 الله عنها انه صلى الله عليه
 وسلم كانت له منشفة ولكن
 طعن في هذه الرواية عن
 عائشة ويكره ان يتوضأ
 من اناة صفر وان يتوضأ
 بالماء المشمس وذلك من
 جهة الطب

أحدهما لاوبه قال مالك وأبو حنيفة وأحمد والثاني وهو الأصح نعم لما روى عن عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم نهىها عن الشمس وقال إنه يورث البرص وعن ابن عباس أنه صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فأصابه وضع فلا يؤمن إلا نفسه وكره عمر رضي الله عنه الشمس وقال إنه يورث البرص فان قلنا بالكراهة ففي محلها اختلاف منشؤه إشارة النقل بعد النهي إلى سببه وهو خوف الوضع وقال قائلان من أصحابنا إنما يكره إذا خيف منه هذا المذخور وإنما يخاف عند اجتماع شرطين أحدهما أن يجري التشميس في الأواني المنطبعة كالحديد والرصاص والنحاس لأن الشمس إذا أثرت فيها استخرجت منها أجزاء زهومة تعلو وجه الماء ومنها يتولد المذخور والثاني أن يتفق في البلاد المفرطة الحرارة دون البلاد الباردة والمعتدلة فان تأثير الشمس فيها ضعيف ولا فرق عند القائلين بهذه الطريقة بين أن يقع ذلك قصدا أو اتفاقا فان المذخور لا يختلف وأيدوا طريقتهم بالشمس بالحياض والبرك فانه غير مكروه وقال آخرون لا يتوقف الكراهية على خوف المذخور لا طلاق النهي وهو لا يردوا الكراهية في الأواني المنطبعة وغيرها كالخزف وفي البلاد الحارة والباردة واعتذروا عن ماء الحياض والبرك بتعذر الاحترازاه وقال النووي في الروضة قلت الراجح من حيث الدليل أنه لا يكره مطلقا وهو مذهب أكثر العلماء وليس للكراهية دليل يثبت وإذا قلنا بالكراهية فهي كراهية تنزيه لا يمنع صحة الطهارة ويختص باستعماله في البدن ونزول بالتبريد على أصح الأوجه والله أعلم ثم قال الرافعي والطريقة الأولى أقرب إلى كلام الشافعي رضي الله عنه فانه قال ولا أكره الشمس إلا من جهة الطيب أي إنما أكرهه شرعا حيث يقتضي الطيب محذورا فيه واستثنى بعضهم من المنطبعة الذهب والفضة لصفاء جوهرهما وبعد انفصال محذور عنهما (وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم كراهية الوضوء من ماء الصفر) هكذا في القوت (قال بعضهم أخرج لشعبة) هو أبو بسطام شعبة بن الحجاج الغنصكي أمير المؤمنين في الحديث تقدمت ترجمته (ماء في ماء صفر) وعبارة القوت وقال بعض المحدثين سألت شعبة أن أخرج له وضوءاً فأخرجته في ماء صفر (فأبى أن يتوضأ) ونص القوت فلم يتوضأ به (ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر) ونص القوت بعد قوله فلم يتوضأ به ثم قال حدثني عبد الله بن دينار عن ابن عمر أنه كره الوضوء في ماء صفر ثم قال صاحب القوت وتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في ركوة ومن صحفة فيها أثر العجين ومن كوز ومن أداوة ومن مهران من حجر ومن مخضب لزيب بنت جحش وهو من نحاس وفيه رخصة اه قلت وروى أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه عن الدراودي عن زيد بن أسلم عن أبيه أن عمر كانت له قمعة يسخن فيها الماء والقمة مة بالضم انما من نحاس فهذا أيضا دليل الرخصة * (مهمات) * الأولى الكراهية والكراهية ضد المحبة والمحبة إرادة ما تراه أو تظنه خيرا مما سواه والمكروهات غير متحصرة فيما ذكره المصنف وتقريب حصرها عندنا بانها ضد الأدب والمستحب فيما لم يذكره المصنف التقتير في الماء جدا حتى تفوت السنة والاستعانة بالغير لغير عذر وغير ذلك * الثانية في ذكر بعض آداب الوضوء مما لم يذكره المصنف فيها الخلو في مكان مرتفع تحرزا عن الغسالة واستقبال القبلة إن أمكن والجمع بين نية القلب وفعل اللسان والمضمضة والاستنشاق باليمنى والامتنعاط باليسرى والتوضؤ قبل دخول الوقت لغير المذخور والشرب من فضل الوضوء قائما ووضع الأبريق على يساره ووضع يده حالة الغسل على عروته لأرأسه وماؤه استعدادا لوقت آخر وحفظ الشباب من التقاطر وقراءة سورة القدر بعده فانها تعدل ربع القرآن * الثالثة الوضوء عندنا على ثلاثة أقسام فرض على المحدث للصلاة ولو كانت نفلا ولصلاة الجنائزة وسجدة التلاوة ومس القرآن ولو آية والثاني واجب وهو اللطواف بالكعبة لمالم يكن صلاة حقيقة لم يتوقف صحته على الطهارة فإذا طاف محدثا صح ولزمه دم في الواجب وصدقة في التطوع والثالث مندوب للنوم على الطهارة وللمداومة عليه والوضوء على الوضوء وبعد غيبة ونجاسة

وقد روى عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما كراهية ماء الصفر وقال بعضهم أخرج لشعبة ماء في ماء صفر فأبى أن يتوضأ منه ونقل كراهية ذلك عن ابن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهما

وبعد كل خطبة وإنشاد شعر قبيح وقهقهة خارج الصلاة وغسل ميت وحمله ولوقت كل صلاة وقبل غسل الجنابة وللجنب عند كل شرب ونوم ووطء ولغضب وقراءة قرآن وحديث وروايته ودراسته علم شرعي وأذان وإقامة وخطبة وزيارة النبي صلى الله عليه وسلم ووقوف عرفة والسعي بين الصفا والمروة وأكل لحمة جرزور والخروج من خلاف العلماء ليكون مقبلاً للعبادة بطهارة متفق عليها استبراء لدينه ثم قال المصنف (ومهما فرغ من وضوئه) وقام إلى المصلي (وأقبل على الصلاة) بالوقوف بين يدي الله تعالى (ينبغي أن يحظر) بضم ياء المضارعة أي يمر (ببأله) أي بقلبه أو خاطره (أنه طهر ظاهره) كما أمره الله تعالى على قدر طاقتيه (وهو مطمئن) وفي نسخة موقع (انظر الخلق) فأنهم انما يرون طهارة الظاهر (فينبغي أن يستحى من مناجاة الله تعالى) في أول استفتاحه بقوله اني وجهت وجهي الآية (من غير تطهير قلبه) باخلاقه عما سوى الله تعالى (وهو موقع نظر الرب سبحانه وتعالى) لما ورد ان الله لا ينظر إلى صوركم وأعمالكم انما ينظر إلى قلوبكم (وليحقق) أي يتيقن (أن طهارة القلب) انما تتم (بالتوبة) النصوص الصادقة بشروطها (والخلو عن الاخلاق الذميمة) والخصائل الرذيلة مما تورث القلب سواداً (وليعلم) أن من اقتصر على طهارة الظاهر فقط ولم يلتفت إلى طهارة الباطن مثله (كمن أراد أن يدعو ملكاً) بيته (ليأكل ويسترج) فتركه (أي البيت) مشحوناً (أي مملواً) بالقاذورات والافساد ولم يظف منه بالكنس والمسح وغير ذلك (و) انما (اشتغل بتجفيف طاهر الباب البراني) وتزويقه بأنواع النقوش المختلفة (وما أجدره) أي أخلفه واحقه (بالعرض للبار) أي الهلاك وفي نسخة بالتعرض للعتق والبوار والعتق أشد الغضب فهذا مثل لمن يطهر ظاهره ولا يلتفت إلى طهارة الباطن ويستغل عنها ثم يريد أن يكون باطنه مظهراً لتجليات الحق سبحانه وأني يكون ذلك ضداً لا يجتمعان وبه ختم كيفية الوضوء ثم قال

* (فضيلة الوضوء) *

أي بيان الاخبار الواردة في فضلها وفضل من داوم عليها (قال صلى الله عليه وسلم من توضأ فأصبغ الوضوء) أي بالمبالغة فيه سيما في الشتاء فإنه من دعائم الدين وعزائم المتقين وفي رواية كما أمر (وصلى ركعتين لم يحدث فيهما نفسه بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه) هكذا هو في القوت ما عدا قوله من الدنيا (وفي لفظ آخر) لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه (قال العراقي أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد والرفائق باللفظين معا وهو متفق عليه من حديث عثمان بن عفان دون قوله بشئ من الدنيا ودون قوله ولم يسه فيهما ولا يبي داود من حديث زيد بن خالد ثم صلى ركعتين لا يسهو فيهما الحديث اهـ قلت والرواية المذكورة في القوت من توضأ كما أمر أخرجه الطبراني في الكبير من حديث عثمان رفعه من توضأ كما أمر وصلى كما أمر خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وأخرجه أحمد والدارمي والنسائي وابن ماجه وابن حبان والطبراني في الكبير عن أبي أيوب وعقبة بن عامر معا باللفظ من توضأ كما أمر وصلى كما أمر غفرله ما قدم من عمل ولفظ ابن حبان غفرله ما تقدم من ذنبه ولفظ أبي داود من حديث زيد بن خالد الجهني فأحسن الوضوء بدل فأسبغ وقد أخرجه أيضاً عبد بن حماد والرويان وابن قانع والطبراني في الكبير والحاكم وحديث عثمان في المتفق عليه قد أخرجه عبد الرزاق وأحمد والنسائي أيضاً باللفظ من توضأ مثل وضوئي هذا ثم صلى الحديث وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث عقبة بن عامر رفعه من توضأ وضواً كاملاً ثم قام إلى صلاته كان من خطبته كيوم ولدته أمه وعند البخاري وابن ماجه من حديث عثمان من توضأ مثل هذا الوضوء ثم أتى المسجد فركع ركعتين ثم جالس غفرله ما تقدم من ذنبه ولا تغتر والحدِيث عثمان روايات أخرى باللفظ مخنفة ولفظ بشئ من الدنيا رواه الحكيم الترمذي في كتاب الصلاة وحينئذ فلا يؤثر حديث نفسه في أمور الآخرة أو يتفكر في معاني ما ينالوه وفي فتح

ومهما فرغ من وضوئه وأقبل على الصلاة فينبغي أن يحظر ببأله أنه طهر ظاهره وهو موضع نظر الخلق فينبغي أن يستحى من مناجاة الله تعالى من غير تطهير قلبه وهو موضع نظر الرب سبحانه وليتحقق أن طهارة القلب بالتوبة والخلو عن الاخلاق الذمومة والتخليق بالاخلاق الحيدة أولى وان من يقتصر على طهارة الظاهر كمن أراد أن يدعو ملكاً إلى بيته فتركه مشحوناً بالقاذورات

واشتغل بتجفيف طاهر الباب البراني من الدار وما أجدر مثل هذا الرجل بالتعرض للعتق والبوار والله سبحانه أعلم

* (فضيلة الوضوء) *

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ فأحسن الوضوء وصلى ركعتين لم يحدث نفسه فيهما بشئ من الدنيا خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وفي لفظ آخر لم يسه فيهما غفرله ما تقدم من ذنبه

البارى المراد ماتت - تمرسل النفس معه ويمكن المرء قطعه فأما ما بهجم من الخطرات والوسوس ويتعذر
دفعه فذلك معفو عنه بلار يب والمراد من الذنوب الصغار لا الكبار وقد وقع التصريح به في مسلم فيحمل
المطلق على المقيد والله أعلم (وقال النبي صلى الله عليه وسلم أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر الله به الخطايا ويرفع
به الدرجات اسبغ الوضوء في المكاره ونقل الاقدام الى المساجد وانتظار الصلاة بعد الصلاة فذلكم الرباط)
هكذا في القوت الا أنه قال اسبغ الوضوء في السبرات أى في المكاره والباقي سواء قال العراقي أخرجه مسلم
من حديث أبي هريرة اه قلت ومالك وأحمد والترمذي والنسائي ولفظهم ألا أدلكم على ما يعفو الله به
الخطايا والباقي مثل لفظ المصنف وأخرج ابن خزيمة في صحيحه من طريق روح بن القاسم ومالك كلاهما
عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رفعه بلفظ ألا أدلكم على ما يعفو الله به الخطايا ويرفع
به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال والباقي سواء غير أن قوله فذلكم الرباط مرتين والباقي مرة واحدة
وقال توفى في حديثه ألا أخبركم بما يعفو الله به الخطايا ولم يقل قالوا بلى واسبغ الوضوء المبالغة فيه والمكاره
الشدة كأيام الشتاء وقال بعض السلف وضوء المؤمن في الشتاء بالماء البارد أفضل من عبادة الرهبان
كلهم وكان ابن عمر يفسر الاسبغ بالانقاء ومن تفسير الشئ بلارمه اذا الاتمام مستلزم الانقاء عادة
(وتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به) هكذا في القوت قال
العراقي أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر باسناد ضعيف اه قلت وقد ثبت من فعله صلى الله عليه
وسلم الوضوء مرة مرة أخرجه البخارى من طريق يزيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن ابن عباس ووقع في نسخ
الاحياء لفظ مرة مرة واحدة والصحيح مرة مرة بال تكرار كما في النسخ الصحيحة وهما منصوبان على المفعول
المطلق المبني للكسبية وقيل على الظرفية أى توفى في زمان واحد وقيل على المصدر أى توفى مرة من التوفى
أى غسل الاعضاء غسلة واحدة (وتوفى مرتين) كذا في النسخ وفي بعضهما مرتين مرتين وهكذا هو في
القوت (وقال من توفى مرتين آناه الله أجره مرتين) هكذا هو في القوت وهو من بقية حديث ابن عمر
عند ابن ماجه وقد ثبت هذا أيضاً من فعله صلى الله عليه وسلم أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن زيد
الانصارى أن النبي صلى الله عليه وسلم توفى مرتين مرتين (وتوفى ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوء وضوء
الانبياء من قبلى وضوء خليل الرحمن ابراهيم صلى الله عليه وسلم) هكذا في القوت الا أنه قال وضوء
أبي ابراهيم خليل الله عليه السلام وهو من بقية حديث ابن عمر عند ابن ماجه وقد رواه الدارقطنى وابن أبى
حاتم والطبرانى كلهم من رواية عبد الرحمن بن زيد البهني وهو متروك عن أبيه وهو ضعيف عن معاوية بن قرة
عن ابن عمر وهو منقطع لان معاوية هذا لم يدرك ابن عمر وأخرج أحمد من حديث ابن عمر من توفى واحدة
فتلك وطيفة لوضوء اتى لابد منها من توفى اثنتين فله كفلان ومن توفى ثلاثاً ثلاثاً وضوء وضوء
للالنبياء من قبلى ويفهم من هذا ان الوضوء ليس من خصائص هذه الامة بخلاف الغرة والتجسيع (وقال
صلى الله عليه وسلم من ذكرا الله عز وجل عند طهوره طهر الله جسده كله ومن لم يذكرا الله تعالى لم يطهر
منه الا ما أصاب الماء) قال العراقي رواه الدارقطنى من حديث أبي هريرة باسناد ضعيف اه قلت
ولكن لفظه عنده من توفى توفى كراسم الله عليه كان طهور الجميع بدنه ومن توفى ولم يذكرا اسم الله
عليه كان طهور الاعضاء وضوء وهكذا ساقه الرافي وفي رواية من توفى توفى كراسم الله عليه تطهر
جسده كله ومن توفى ولم يذكرا اسم الله على وضوءه لم يطهر الا موضع الوضوء وهكذا رواه أبو الشيخ
من حديث أبي هريرة والدارقطنى والبيهقي وضعفه عن ابن مسعود والدارقطنى والبيهقي وضعفه عن ابن
عمر أما حديث ابن عمر عند الدارقطنى ففيه أبو بكر الداهري وهو متروك وفي حديث أبي هريرة عند
الدارقطنى والبيهقي ضعيفان مرداس بن محمد ومحمد بن أبان وفي حديث ابن مسعود عند الدارقطنى والبيهقي
يحيى بن هاشم السمسار وهو متروك وقد احتج به الرافي على نفي وجوب التسمية وسبقه أبو عبيد في كتاب

وقال صلى الله عليه وسلم
أيضاً ألا أنبئكم بما يكفر
الله به الخطايا ويرفع به
الدرجات اسبغ الوضوء
على المكاره ونقل الاقدام
الى المساجد وانتظار الصلاة
بعد الصلاة فذلكم الرباط
ثلاث مرات وتوفى صلى الله
عليه وسلم مرة مرة وقال
هذا وضوء لا يقبل الله
الصلاة الا به وتوفى مرتين
مرتين وقال من توفى مرتين
مرتين آناه الله أجره مرتين
وتوفى ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا
وضوء وضوء الانبياء
من قبلى وضوء خليل
الرحمن ابراهيم عليه السلام
وقال صلى الله عليه وسلم
من ذكرا الله عند وضوءه
طهر الله جسده كله ومن لم
يذكرا الله لم يطهر منه الا
ما أصاب الماء

الطهور (وقال) صلى الله عليه وسلم (من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث ابن عمر بأسناد ضعيف اه قلت وابن أبي شيبة والطحاوي وابن جرير ولفظهم كتب له عشر حسنات (وقال) صلى الله عليه وسلم (الوضوء على الوضوء نور على نور) قال العراقي لم أجده أصلاً اه قلت وسبقه كذلك المنذري وقال ابن حجر حديث ضعيف رواه رزين في مسنده قال السخاوي ومعناه في الحديث الذي قبله (وهذا بحث على تجديد الوضوء) وذلك اذا صلى بالوضوء الاول أو قرأ أو سجد ثم توضع فحينئذ يكون نوراً على نور وأما اذا كان في مجلسه فهو اسراف وهل الغسل والتيمم حكمهما كذلك الاطهر لا (وقال صلى الله عليه وسلم اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشعار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره) فاما مسح برأسه خرجت الخطايا من أذنيه (فاذا غسل رجليه خرجت الخطايا من رجليه حتى من تحت أظفاره ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافله) قال العراقي أخرجه النسائي وابن ماجه من حديث الصنابحي واسناده صحيح ولكن اختلف في صحته وعند مسلم من حديث أبي هريرة وعمر بن عبسة نحوه مختصراً اه قلت أخرجه مالك في الموطأ من حديث عبد الله الصنابحي أو هو أبو عبد الله الصنابحي واسمه عبد الرحمن وله حجة وفيه اذا توضع العبد المؤمن من غير شك وفيه من تحت أظفار يديه وأظفار رجليه والباقي سواء وقد ذكره ابن عبد البر في التمهيد واستدل به على أن الأذنين من الرأس كما هو مذهب أبي حنيفة ورواية عن مالك وقد تقدم ذكر هذا الحديث في محله وقال ابن خزيمة في صحيحه حدثنا يونس بن عبد الأعلى أخبرنا ابن وهب أن مالكا حدثه عن سهل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة رفعه قال اذا توضع العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة كان بطشتها بياه مع الماء أو مع آخر قطرة الماء فاذا غسل رجليه خرجت كل خطيئة مستهارة جلاها مع الماء أو مع آخر قطرة الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب وأما حديث عمرو بن عبسة فاخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة والطبراني في الكبير بلفظ من توضع فغسل يديه خرجت خطايا من يديه فاذا تمضمض واستنشق خرجت خطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت خطايا من وجهه فاذا مسح برأسه خرجت خطايا من رأسه فاذا غسل رجليه خرجت خطايا من رجليه ثم قام الى الصلاة كان كمن ولدته أمه وكانت صلاته نافله وعند الطبراني من حديث أبي امامة وعمر بن عبسة من توضع فأحسن الوضوء ذهب الاثم من سمعه وبصره ويديه ورجليه (ويروى ان الطاهر كالصائم) قال العراقي رواه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث عمرو بن حريث بلفظ الطاهر النائم كالصائم القائم وسنده ضعيف اه أي ان الذي يبيت طاهراً في فراشه فروجه تجول في الملائكة الأعلى وهو بمنزلة الصائم الذي يقوم بوردته (وقال صلى الله عليه وسلم من توضع فأحسن الوضوء) أي أتمه وأسبغه بالماء في نفسه (ثم رفع طرفه) أي نظره (الى السماء) أي لكونه قبله الدعاء (فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له) وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء) قال العراقي رواه أبو داود من حديث عقبة بن عامر وهو عند مسلم دون قوله ثم رفع اه قلت لفظ أبي داود ما منكم من أحد يتوضأ فيحسن الوضوء ثم يقول حين يفرغ من وضوئه ثم ساق الحديث وفيه وأن محمدا وفي لفظه فأحسن الوضوء كما عند المصنف وفيه ثم رفع نظره الى السماء فقال وفي اسناد هذا رجل مجهول وأخرجه الترمذي من حديث أبي ادريس الخولاني وأبي عثمان عن عمر بن الخطاب وفيه دعاء وقال وهذا حديث فيه اضطراب في اسناده وأبو ادريس لم يسمع من عمر شيئاً وأخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه كالسياق الاول وقد تقدم شيء من ذلك وحقيقه الحفاظ ابن حجر في تخرجه أحاديث الأذكار بما

وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات وقال صلى الله عليه وسلم من توضع على طهر كتب الله له عشر حسنات وقال صلى الله عليه وسلم الوضوء على الوضوء نور على نور وهذا كله بحث على تجديد الوضوء وقال عليه السلام اذا توضع العبد المسلم فتمضمض خرجت الخطايا من فيه فاذا استنثر خرجت الخطايا من أنفه فاذا غسل وجهه خرجت الخطايا من وجهه حتى تخرج من بين أشعار عينيه فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفاره ثم كان مشيه الى المسجد وصلاته نافله اه وروى ان الطاهر كالصائم قال عليه الصلاة والسلام من توضع فأحسن الوضوء ثم رفع طرفه الى السماء فقال أشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء

لا يزيد عليه وقد رواه أيضا أحمد والطبراني في الكبير من حديث عقبة كرواية أبي داود الثانية
ورواه عبد الرزاق وابن أبي شيبة وابن السني وأبو يعلى والخطيب من حديث عمرو بن وهب ثم رفع بصره إلى
السماء وفيه وأشهد أن محمدا وفيه ففتح له ثمانية أبواب الجنة وقد رواه ابن أبي شيبة وأحمد وابن
ماجه وابن السني من حديث أنس والطبراني في الكبير من حديث ثوبان وليس فيه رفع البصر لأنه
بتكرار التشهد ثلاث مرات ورواه البزار من حديث ثوبان وفيه رفع البصر كما تقدمت الإشارة إليه
ورواه الخطيب وابن النجار من حديث أنس بمثل حديث ثوبان (وقال عمر) بن الخطاب رضي الله عنه
(إن الوضوء الصالح) أي الكامل بالأسباغ والمباغة (يطرد عنه الشيطان) لكونه سلاح المؤمن (وقال
مجاهد) بن جبير أبو الحاج مولى بني مخزوم روى عن أبي هريرة وابن عباس وسعد وعن قتادة وابن عوف
ثقة توفي سنة ١١٤ (من استطاع أن لا يبيت الا طاهرا) أي متوضئا (ذاكرا) لله تعالى (مستغفرا)
من ذنوبه (فليفعل فإن الأرواح تبعث على ما قبضت عليه) وقد جاءت في المبيت طاهرا أحاديث مرفوعة
تؤيد هذا الأثر منها ما أخرجه الدارقطني في الأفراد عن أبي هريرة وابن عساكر في تاريخه وابن حبان
عن ابن عمر من بات طاهرا بات في شعاره ملك فلا يستغفر ساعة من الليل الا قال الملك اللهم اغفر لعبدك فلان
فانه بات طاهرا وعند الطبراني في الأوسط عن أبي امامة والخطيب في المتفق والمفترق عن عمرو بن عبسة
بسند حسن من بات طاهرا لم يتعار ساعة من الليل يسأل الله فيها شيئا من أمر الدنيا والآخرة الا
أعطاه الله اياه وأخرج ابن السني من حديث أنس من بات على طهارة ثم مات من ليلته مات شهيدا وأخرج
الخرائطي في مكارم الاخلاق من حديث عمرو بن عبسة من بات طاهرا على ذكر الله حتى ترجع إليه
روحه لم يسأل الله تعالى خيرا من أمر الدنيا والآخرة الا آتاه اياه والله الموفق

* (كيفية الغسل)

هو بالضم اسم من الاغتسال وهو غمغمة غسل الجسد واسم للماء الذي يغتسل به أيضا والضم هو الذي
يستعمله الفقهاء أو أكثرهم لانه يجوز فتح الغين كضمها والفتح أفصح وأشهر عند أئمة اللغة واصطلاحا
غسل البدن بالماء الطهور من جنابة أو حيض أو نفاس والجنابة حالة تحصل عند البتة الختانين أو خروج
المني على وجه الشهوة فيصير من قامت به جنبا وقد أعرض المصنف عن الكلام في موجبات الجنابة
وأحكامها وتكلم في كيفية الغسل والقول فيها يتعلق بالاكمل والاقل وقدم الاكمل فقال (وهو أن
يضع الاناء) المعد لماء الغسل (عن يمينه) ليكون أسهل له في التناول (ثم يسمي الله عز وجل) أي يقول
بسم الله وهي سنة (ويغسل يده ثلاثا) بأن يفرغها وما وذلك قبل ادخالها الاناء ولم يقيد الى الرسغ
لقهوره وهي سنة (ثم يستنجي) أي يغسل فرجه بالماء وان لم تكن به نجاسة ليطمئن بوصول الماء الى
الجزء الذي ينضم من الفرج حال القيام وينفجر حال الجلوس (كما وصفنا) أي في باب الاستنجاء (و) أن
(يزيل ما على بدنه من نجاسة ان كانت) بانفرادها ليقال في الماء ويطمئن بزوالها قبل أن تشبع على الجسد
وعبارة المصنف في الوجيز والاكمل أن يغسل ما على بدنه من الاذى أولا وعبارة الوسيط هكذا الا انه قال
من الاذى والنجاسة وقال الرافي كمال الغسل يحصل بأمر منها أن يغسل ما على بدنه من أذى أولا ان
اعترض معترض فقال الاذى المذكور اما أن يكون المراد منه الشيء القذر أو النجاسة وكيف يجوز الاوّل
وقد فسّر الشارحون قول الشافعي رضي الله عنه ثم يغسل ما به من أذى بموضع الاستنجاء أما إذا كان قد
استنجى بالحجر وهذا تفسيره بالنجاسة وكذلك فسروا لفظ الاذى في الخبر وان كان الثاني فكيف عطف
النجاسة على الاذى في الوسيط والعطف يقتضي المغايرة ثم من على بدنه نجاسة لا بد له من ازالة النجاسة أولا
ليعتد بغسله ووضوئه وإذا كان كذلك كذلك كان غسل الموضع عن النجاسة من الواجبات لامن صفات
الكمال الجواب قلنا من على بدنه نجاسة لو اقتصر على الاغتسال والوضوء وزالت تلك النجاسة طهر المحل

وقال عمر رضي الله عنه ان
الوضوء الصالح يطرد عنه
الشيطان وقال مجاهد من
استطاع أن لا يبيت الا
طاهرا اذا كرامستغفرا
فليفعل فان الارواح تبعث
على ما قبضت عليه

* (كيفية الغسل)*
وهو أن يضع الاناء عن
يمينه ثم يسمي الله تعالى
ويغسل يديه ثلاثا ثم
يستنجي كما وصفت لك
ويزيل ما على بدنه من
نجاسة ان كانت

وهل يرتفع الحدث فيه وجهان حكاهما في المعتمد وغيره وفي الروضة للنووي قلت الأصح أنه يظهر عن الحدث أيضاً والله أعلم اهـ ثم قال الرافعي فإن قلنا بارتفاع الحدث أمكن عدا زالة النجاسة من جملة صفات الكمال وإن قلنا لا يرتفع وهو الظاهر من الأذى فالمذهب المعداد ازالته من جملة صفات الكمال انما هو الشيء المستقدر ثم ان تقديم ازالة النجاسة شرط في الوضوء والغسل لانه واجب كما طنه كثير من الاصحاب ولم يتفق المفسرون لكلام الشافعي على أن المراد بالأذى النجاسة بل اختلفوا منهم من فسرهم بها ومنهم من فسرهم بالماء ونحوه مما يستقدر حتى هذا الخلاف القاضي ابن كعب وغيره اهـ * (تنبيهه) * قال صاحب الهداية من صحابنا وسنته أن يبدأ في غسل يده وفرجه ويزيل نجاسته ان كانت على بدنه قال الشيخ أكل الدين في شرحه هكذا في نسخ الكتاب أي بتسكير النجاسة قال في النهاية وهو منقول عن الامام جليل الدين الضرير انه أصح وفي بعض النسخ النجاسة وليس يصح لان لام التعريف اما أن تكون للعهد أو الجنس لوجه الأول لان كلمة الشك تأباه ولا وجه للثاني لان كون النجاسات كلها في بدنه محال وأقلها وهو الجزء الأول الذي لا يتجزأ غير مراد أيضاً لانه على ذلك في الكتاب بقوله كذا تزداد باصابة الماء وهذا القليل الذي ذكرناه لا يزداد عند اصابة الماء ثم قال الآن الرواية بالالف واللام قد ثبتت في النسخ فوجهه أن يجعل على تحسين النظم وقال بعض الشارحين انما يتعين التسكير اذا انحصر الكلام في التعريفين وليس كذلك لجواز أن اللام لتعريف الماهية وليس بشيء لان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج فاما أن توجد في الأقل أو غيره وذلك فاسد ظاهر اهـ قلت وقد ألم بهذا البحث قاضي زاده الرومي على حواشي شرح الوقاية نقلاً عن عصام الدين وذكر ما قدمناه آنفاً عن الشيخ أكل الدين وحاصل الجواب على تقدير نسخة التعريف اختيار العهد الذهني وحل النجاسة بقرينة وقوعها مفعول يزيل على ما يقصد ازالته عرفاً والأقل الذي هو الجزء الذي لا يتجزأ ليس كذلك ونظيره قول القائل لبعده اشترى اللحم فانه يتقيد فيه اللحم بما يتعارف اشتراؤه في الاسواق حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلاً لم يعد ممثلاً ولو سلم تناول لفظ النجاسة هذا القدر فلا نسلم انه لا يزداد باصابة الماء ودلالة المسئلة عليه ممنوعة لجواز أن يكون عدم التجسس لعدم الاعتماد بالقدر المذكور وان ازداد على انه لو صح ما ذكر في ابطال هذا القسم لم يصح تسكير النجاسة أيضاً حيث تناولت النكرة فرداً امأى فرد كان اهـ وقد اعترضه بعض الفضلاء فقال علاوة الجواب التسليمي منظور فيها لان التنوين قد يكون للتسكير على ما عرف في علم المعاني فيجوز أن يكون تسكير النجاسة فيما نحن فيه أيضاً للتسكير فينبذ لا تتناول النكرة أقل من مقدار الذرة لعدم تحقق النكرة فيه أصلاً بخلاف المعرفة على تقدير العهد الذهني فافترقا وتفصيله في حاشية شيخنا زاده والله أعلم وتقدم ان كمال الغسل يكون بأمر منها ازالة نجاسته عن البدن ان كانت وهو الأول والثاني أشار اليه بقوله (ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما سبق) لما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اغتسل من الجنابة بدأ يغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يفيض الماء على جلده كله قال الرافعي قوله ويتوضأ وضوءاً للصلاة أي وان لم يكن محدثاً كما هو في الوجيز وهذا يشعر باطراد الاستحباب فيه اذا كان يغتسل عن الجنابة المجردة وفيما اذا انضم الحدث الى الجنابة واذا تجردت الجنابة فالوضوء محبوب في الغسل عنها فان اجتمع الجنابة مع الحدث ففيه الخلاف في انه هل يكفيه الغسل أم يجب فيه الوضوء فان اكتفينا بالغسل فالوضوء فيه محبوب كالمكان يغتسل عن مجرد الجنابة وعلى هذا ينتظم القول باستحباب الوضوء على الاطراد اما اذا أوجبنا معه الوضوء امتنع القول باستحبابه في الغسل ولا صائر الى انه يأتي بوضوء مفرد ووضوء آخر لرعاية كمال الغسل ولا ترتيب على هذا الوجه بين الوضوء والغسل بل يقدم منهما ما شاء ولا بد من افراد الوضوء بالنية لانها عبادة مستقلة على هذا خلاف ما اذا كان من محبوبات الغسل فانه لا يحتاج الى افراده بنية اهـ وقال النووي في

ثم يتوضأ وضوءاً للصلاة كما
وصفنا

الروضة قلت المختار انه ان تجردت الجنبه نوى بوضوئه سنة الغسل وان اجتمعما نوى به رفع الحدث
 الاصغر والله أعلم * (تنبيه) * قال أصحابنا ثم يتوضأ كوضوئه للصلاة فيمات الغسل ويسمى الرأس في
 طاهر الرواية وقيل لا يمسحها لانه يصب عليها الماء رواه الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والاثر هو
 الصحيح لانه صلى الله عليه وسلم توضأ قبل الاغتسال وضوءه للصلاة وهو اسم للغسل والمسمع قال الرافي ثم
 الوضوء المحبوب في الغسل هل يتمه في ابتداء الغسل أم يؤخر غسل الرجلين الى آخر الغسل فيه قولان
 أظهرهما انه يتمه ويقدم غسل الرجلين مع سائر أعضاء الوضوء لما سبق من حديث عائشة رضي الله
 عنها فانها قدمت الوضوء على افاضة الماء والوضوء ينظم غسل الرجلين وثانها أن يؤخر غسلهما واليه
 أشار المصنف بقوله (الاغسل قدميه فانه يؤخرهما) وبه قال أبو حنيفة واختاره المصنف في هذا الكتاب
 وعاله بقوله (فان غسلهما ثم وضعهما على الارض كالاضاعة للماء) وشرط أصحابنا بقولهم ان كان يتف
 حال الاغتسال في مستنقع الماء لانه يحتاج الى غسلهما ثانيا عن غسالته واستدلوا بما روى الستة من
 حديث ابن عباس حدثني خالتي ميمونة رضي الله عنهم قالت أدبنت لرسول الله صلى الله عليه وسلم غسله
 من الجنبه فغسل كفيه مرتين أو ثلاثا ثم أدخل يديه في الاناء ثم أفرغ على فرجه وغسله بشماله ثم ضرب
 بشماله الارض فدل كفه ذلك شيئا ثم توضأ وضوءه للصلاة ثم أفرغ على رأسه ثلاث حفنات ملاء كفيه
 ثم غسل سائر جسده ثم تنحى عن مقامه ذلك فغسل رجله ثم أتته بالمنديل فرده وقال عياض في شرح
 مسلم ليس فيه تصريح بل هو محتمل لان قولها توضأ وضوءه للصلاة الاظهر فيه اكمل وضوئه وقولها آخر
 ثم تنحى فغسل رجله محتمل أن يكون لما ناله من تلك البقعة اه وقال ابن نجيم في البحر فعلى هذا
 يغسلهما بعد الفراغ من الغسل مطلقا سواء غسلهما قبله أولا وسواء أصابهما طين أم لا اه وقال الرافي
 ولا كلام في أن أصل السنة تتأدى بكل واحد من الطريقتين انما الكلام في الاول والامر الثالث
 من محبوبات الغسل أشار اليه المصنف بقوله (ثم يصب الماء على شقه الايمن ثم على شقه الايسر ثلاثا ثم على
 رأسه وسائر جسده ثلاثا) هكذا ذكره الحلواني في النوادر ونقله الزاهد بن ونقل ابن أمير حاج أقوالا آخر منها
 أن يبدأ بالايمن ثلاثا ثم بالراس ثلاثا ثم باليسر ثلاثا ومنها أن يبدأ بالراس أولا ثم على الشق الايمن ثم على
 الشق الايسر وهو الذي أشار اليه القدوري في المتن والاول أصح اه قلت وعليه مسمى صاحب الخلاصة
 والمصنف في الوجيز قال الرافي وهكذا ورد في صفة غسله صلى الله عليه وسلم اه قلت اختلفت الروايات
 لحكاية ميمونة وعائشة رضي الله عنهما في كيفية غسله صلى الله عليه وسلم في الصحيحين وغيرهما وفيها
 ما يشهد ان قال يبدأ بالراس وكذلك حديث جابر في الصحيح رفعه كان يأخذ ثلاث أكف فيفيضها على
 رأسه ثم يفيض على سائر جسده وهو الذي أشار اليه القدوري بقوله والاول أصح واختاره المصنف في
 الوجيز ويفهم من سياق المصنف هنا الامر الرابع من محبوبات الغسل وهو التثليث في غسل البدن كما في
 الوضوء بل أولى لان الوضوء مبني على التخفيف قال الرافي فان كان ينغمس في الماء انغمس ثلاث مرات
 وهل يستحب تجديد الغسل فيه وجهان أحدهما نعم كل وضوء وأظهرهما لالان الترغيب في التجديد انما
 ورد في الوضوء والغسل ليس في معناه لان موجب الوضوء أغلب وقوعا واحتمال عدم الشعور به أقرب
 فيكون الاحتياط به أعم اه وقال أصحابنا ولو انغمس في الماء ومكث قدر الوضوء والغسل أو مكث في المطر
 كذلك ولو للوضوء فقط فقد أكمل السنة لحصول المبالغة بذلك كالتثليث والامر الخامس من محبوبات
 الغسل ما أشار اليه المصنف بقوله (ثم يدلك ما أقبل من بدنه وما أدبر) يتبع به الماء والدلك امر باليد
 على الأعضاء المغسولة وشرط أصحابنا ذلك في المرة الاولى ليعم الماء البدن في المرتين الاخيرتين وقال مالك
 يجب الدلك وهو رواية عن أبي يوسف قال لخصوص صيغة اطهر وانه بخلاف الوضوء فانه بلفظ اغسلوا
 ولنا قوله صلى الله عليه وسلم أما أنا فأحني على رأسي ثلاث حنيت فاذا أنا قد طهرت رتب الطهارة على

الاغسل القدمين فانه
 يؤخرهما فان غسلهما ثم
 وضعهما على الارض كان
 اضاعة للماء ثم يصب الماء
 على رأسه ثلاثا ثم على شقه
 الايمن ثلاثا ثم على شقه
 الايسر ثلاثا ثم يدلك ما أقبل
 من بدنه وما أدبر

افاضة الماء ولم يتعرض لذلك والامر السادس من محبوبات الغسل أن (يخلل شعر الرأس) ان كان عليه شعر كما كانت عادة السلف وكانوا يعدون حلقة بدعة (ووصل الماء الى منابت ما كثف منه أو خف) وكل ذلك قبل افاضة الماء على الرأس وانما يفعل ذلك ليكون أبعد عن الاسراف في الماء وأقرب الى الشقة بوصول الماء وقال أصحابنا ايصال الماء الى منابت الشعر فرض وان كثف بالاجماع وكذا ايصال الماء الى أثناء اللحية وأثناء الشعر من البدن حتى لو كان الشعر متلبدا ولم يصل الماء الى أثناءه لا يجوز الغسل (و) المرأة في الاغتسال كالرجل في وجوب تعميم جميع الشعر والبشر ولكن الشعر المستتر من ذوائبها موضوع عنها في الغسل اذ بلغ الماء أصول شعرها وكذا (ليس على المرأة نقض الضفائر) جمع ضفيرة وهي الخصال من الشعر يجعل كل ثلاث طاقات منها ضفيرة (الاذا علمت ان الماء لا يصل الى خلال الشعور) وقال الرافعي ويجب نقض الضفائر ان كان الماء لا يصل الى باطنها الا بالنقض اما الاحكام الشد أو التلبد أو غيرهما وان وصل الماء اليها بدون التقض فلا حاجة اليه وعن مالك لا يجب نقض الضفائر ولا ايصال الماء الى باطن الشعور الكثيفة وما تحتها وعن أبي حنيفة انه اذا بلغ الماء أصول الشعر فليس على المرأة نقض الضفائر وعن أحمد أن الخائض تنقض شعرها دون الجنب والامر السابع من محبوبات الغسل أن (يتعهد معاطف البدن) أي المواضع التي فيها العطف والتواء كالاذنين فيأخذ كفا من الماء ويضع الاذن برفق عليه ليصل الماء الى معاطفه وزواياه وكغضون البطن اذا كان سميئا والامر الثامن (ليتنق أن عس ذكره في) تضعيف أي (أثناء ذلك) بيده (فان فعل ذلك فليعد الوضوء) كذا هو في القوت (وان توضأ قبل الغسل فلا يعيده بعد الغسل) ونص القوت فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل واعلم أن المصنف قد تبع في هذا الكتاب سياق القوت ولم يلتفت الى ما ذكره في كتبه الثلاثة من أظهر القولين في بعض المواضع ونحن نسوق لك عبارة القوت ليظهر لك سر ما ذكرناه قال باب صفة الغسل من الجنابة وهو أن تضع الاناء عن يمينك ثم تقول بسم الله وتفرغ على يديك ثلاثا قبل ادخالهما الاناء ثم تغسل فرجك وتستنجي ثم تتوضأ وضوأك للصلاة كاملا الاغسل قدميك ثم تدخل يديك في الاناء وتخرجهما بما جلتا من الماء فتصب على شقك الايمن ثلاثا تطهرا وبطنك الى فخذيك وساقك ثم تغسل شقك الايسر كذلك ثلاثا تطهرا وبطنك الى فخذيك وساقك وتلك ما أقبل من جسدك وما أدبر يديك ثم تدخل يديك فتخرجهما بما جلتا من الماء فتفيض على رأسك ثلاثا وتخلل شعر رأسك بأصابعك وتبل الشعرة وتبقى البشرة ثم تتنحى عن موضعك قليلا فتغسل قدميك فان فضل في الاناء فضلة فليفضه على سائر جسده وليمر يديه على ما أدرك من جسده فان قدم غسل رجله فادخلها في أول وضوئه فلا بأس ولا وضوء عليه بعد الغسل وهذا الغسل يكفي المرأة أيضا عن الجنابة والحيض الا انها تزيد بان تنقض ضفائرها من شعرها في الحيض ويجزئ الميت هذا الغسل وان نسي المضمضة والاستنشاق في غسله حتى صلى أحببت له أن يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة وان نسيها في الوضوء فلا إعادة عليه وكيفما أتى بغسل جسده من الجنابة فخاثر بعد أن يعم جميع بدنه غسلا وان لم يتوضأ قبل الغسل أحببت له أن يتوضأ بعده وفرض غسل الميت كغسل الجنابة سواء وما زاد فاستحباب اه * (تنبيهان) * الاول أدخل المصنف كلمة ثم في قوله ثم يدلك بعد قوله ثم يصب الماء على شقه الايمن ثلاثا وهي على غير حقيقتها في الترتيب هنا فان ذلك لا يكون متأخرا عن التكرار ثلاثا بل الدلك في كل غسلة معها عنده وعند أصحابنا في أول مرة من الثلاثة وقد تقدمت الإشارة اليه الثاني ان كمال الغسل لا ينحصر فيما ذكره من الامور الثمانية بل له سنن ومندوبات أحرمها ما تقدم في سنن الوضوء ومنها أن يستحب الغيبة الى آخر الغسل ومنها أن لا يغتسل في الماء الراكد ومنها أن يقول في آخره أشهد أن لا اله الا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ومنها ما ذكره النووي في الروضة انه لا يجوز الغسل

ويخلل شعر الرأس واللحية
ووصل الماء الى منابت
ما كثف منه أو خف وليس
على المرأة نقض الضفائر الا
اذا علمت أن الماء لا يصل
الى خلال الشعر ويتعهد
معاطف البدن وليتنق أن
عس ذكره في أثناء ذلك
فان فعل ذلك فليعد الوضوء
وان توضأ قبل الغسل فلا
يجوز بعد الغسل

بحضرة الناس الامستور العورة ويجوز في الخلوة مكشوفها والستر أفضل وانه لا يجب الترتيب في أعضاء الغسل ولكن يستحب البداءة بأعضاء الوضوء ثم بالرأس وأعلى البدن ولو أحدث أثناء غسله جاز أن يغمه ولا يمنع الحدث صحته لكن لا يصلح حتى يتوضأ ولا يجب غسل داخل العين اه وفي كتب أصحابنا وأن لا يتكلم بكلام قط وأن يغسل رجله بعد اللبس لا قبله مسارعة للستر وان يبتدئ بالنية وهو سنة عندنا وسأني الكلام عليها وأن يغسل اليدين الى الرسغين أو لا وغير ذلك مما هو مذكور في الفرعيات (مهمة) نقل أصحابنا الاجماع على عدم لزوم تقدير الماء للغسل والوضوء لان طباع الناس وأحوالهم تختلف فتجوز الزيادة على الصاع في الغسل وعلى المصدق في الوضوء بما لا يؤدي الى الوسوسة وقال الرافعي ماء الوضوء والغسل غير مقدر قال الشافعي رضي الله عنه وقد يخرق بالكبير فلا يكفي ويرقى بالقليل فيكفي والاجب أن لا ينقص ماء الوضوء عن مد وماء الغسل عن صاع لما روى انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد ويغتسل بالصاع والصاع والمد معتبران على التقريب دون التحديد والله أعلم وقال النووي في الروضة والمد هنا رطل وثلاث بالبغدادى على المذهب وقيل رطلان والصاع أربعة أمداد والله أعلم ثم قال الرافعي وحكي بعض مشايخنا عن أبي حنيفة انه يتقدر ماء الغسل بصاع فلا يجوز بأقل منه وماء الوضوء بدور بما حكى ذلك عن محمد بن الحسن (فهذه) جملة من (سنن الوضوء و) سنن (الغسل) وآدابهما (ذكرنا منها ما لا بد لسالك طريق الآخرة من علمه) ومعرفة (وعلمه) أى العمل به وانما قيد طريق الآخرة لان السالك طريق الدنيا لا يكفي بهذا القدر بل يتطلب لما وراء ذلك من الدقائق والمشكلات والتوجيهات (وماعده من المسائل التي يحتاج اليها في عوارض الاحوال فيرجع فيها الى كتب الفقهاء) المؤلفة المبسوطة المتضمنة لتلك الدقائق في المذهبين ولما فرغ من بيان كيفية الغسل بطريق الاكمل وقدمه لما فيه من البسط والتطوير وأشار الى القول بكيفيةه بالأقل بقوله (والواجب من جملة ما ذكرناه في الغسل أمران أحدهما النية) قد أجمعوا على وجوبها في طهارة الحدث والغسل من الجنابة لقول النبي صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الا بأحنية فانه قال لا تحب النية فيهما ويصحان مع عدمهما قال الرافعي فلا يجوز أن تتأخر النية عن أول الغسل كما لا يجوز أن تتأخر في الوضوء عن أول غسل الوجه وان حدثت مقارنة لأول الغسل المفروض صح الغسل لكنه لا ينال ثواب ما قبله من السنن وان تقدمت عن أول غسل مفروض وعزبت قبله فوجهان ثم ان نوى رفع الجنابة أو رفع الحدث عن جميع البدن أو نوى الحائض رفع حدث الحيض صح الغسل وان نوى رفع الحدث مطلقا ولم يتعرض للعبادة ولا غيرها صح غسله أيضا على أظهر الوجهين ولو نوى رفع الحدث الأصغر فان تعمده لم يصح غسله على أظهر الوجهين وان غلط فظن أن حدثه الأصغر لم ترتفع الجنابة عن غير أعضاء الوضوء وفي أعضاء الوضوء وجهان أظهرهما انها ترتفع عن الوجه واليد والرجلين لان غسل هذه الأعضاء واجب في الحدثين فاذا غسلها بنية غسل واجب كفى ولا ترتفع عن الرأس في أصح الوجهين لان فرض الرأس في الوضوء المسح والذي نواه انما هو المسح والمسح لا يفي عن الغسل أما اذا نوى الغسل استباحة نقل نظر ان كان مما يتوقف على الغسل كالصلاة والطواف وقراءة القرآن فالحكم على ما سبق في الوضوء ومن هذا القبيل ما اذا نوى الحائض استباحة الوطء في أصح الوجهين والثاني أن غسلها بهذه النية لا تصح الصلاة به وما في معناها كغسل الذميمة من الحيض لفعل للزوج المسلم وان لم يتوقف الفعل المنوي على الغسل نظر ان لم يستحب له الغسل لم يصح بنية استباحته وان كان يستحب له الغسل كالعبور في المسجد والاذان وكما لو اغتسل للجمعة والعيد فالحكم ما ذكرنا في الوضوء وان نوى الغسل المفروض أو فرضه الغسل صح غسله والله أعلم (و) الثاني (استيعاب) جميع (البدن بالغسل) قال صلى الله عليه وسلم تحت كل شعرة جنابة فلبوا الشعر وانقوا البشرة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه من حديث أبي هريرة بسند ضعيف

فهذه سنة الوضوء والغسل
ذكرنا منها ما لا بد منه لسالك
طريق الآخرة من علمه
وعلمه وماعده من المسائل
التي يحتاج اليها في عوارض
الاحوال فليرجع فيها الى
كتب الفقهاء والواجب من
جملة ما ذكرناه في الغسل
أمران النية واستيعاب
البدن بالغسل

قال الرافعي ومن جملة البشارة ما يظهر من ممانحي الاذنين وما يدور من الشقوق وكذا ما تحت القلفة من
الاقلف وما ظهر من انف المجدوع في أظهر الوجهن وكذا ما ظهر من الثيب بالافتضاض قدر ما يبدو
عند القعود لقضاء الحاجة دون ما وراء ذلك في أظهر الوجوه لانه صار ذلك في حكم الظاهر كالشقوق
والثاني انه لا يجب غسل ما وراء ملتقى الشفرين كما لا يجب غسل باطن الفم والانف خاصة وازالة دمه ولا
يدخل فيه ما بطن الفم والانف فلا تجب المضمضة والاستنشاق في الغسل عندنا خلافا لابي حنيفة وذكر
امام الحرمين ان في بعض تعاليق شيخه حكاية وجه موافق لمذهب أبي حنيفة قلت مذهب أبي حنيفة
انهما واجبتان في الطهارة الكبرى مسنونتان في الصغرى وقال أحدهما واجبتان فيهما جميعا وقال
مالك والشافعي هما مسنونتان فيهما جميعا ثم هو فرض اجتهادي لاختلاف العلماء فيه ودليل أبي
حنيفة قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أي فاعسلوا أبدانكم والبدن يتناول الظاهر والباطن وما
فيه جرح سقط للضرورة والفم والانف يغسلان عادة وعبادة تفلا في الوضوء وفرضا في النجاسة الحقيقية
فشمهما نص الكتاب وكذا ما تقدم من حديث أبي هريرة تحت كل شعرة جنباه الحديث وكونهما من
القطرة لا يقتضي الوجوب لانها الدين وهو أعم منه فلا يعارضه بخلافهما في الوضوء لان الوجه هو ما يقع
به المواجهة ولا تكون بداخل الانف والفم ودليل مالك والشافعي انه الوجباني غسل الحى لوجبا في
غسل الميت وأيضا لوجبا في الغسل لكنا من الوجه ولو كانا من الوجه لوجب غسلهما في الوضوء
(و) الواجب (من الوضوء) ستة أشياء منها (النية) وهي واجبة في طهارة الاحداث واليه ذهب مالك
وأحمد خلافا لابي حنيفة (الافى) التيمم ودليل الجماعة قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات واعتبار
ماعد التيمم بالنية وأما إزالة النجاسة فلا تعتبر فيها النية لانها من قبيل التروك والتروك لا تعتبر فيها النية
وطهارة الاحداث عبادات فأشبهت سائر العبادات ويحكى عن ابن سريج اشتراط النية فيها وبه قال أبو
سهل الصعلوكي فيما حكاه صاحب التتمة ولا يجوز أن تتأخر النية عن أول غسل الوجه ولا يجب
الاستصحاب الى آخر الوضوء لما فيه من السر ومحلها القلب وكيفية أن ينوى رفع الحدث أو استباحة
الصلاة أو أداء فرض الوضوء وصفة الكمال أن ينطق بلسانه بما نواه في قلبه ليكون في طاعة وقوام قبل
الامالك فانه كره النطق باللسان فيما فرضه النية ولو اقتصر على النية بقلبه أجزأه بخلاف ما لو نطق
بلسانه دون أن ينوى بقلبه ودليل أبي حنيفة في عدم افتراضها في طهارة الاحداث انه صلى الله عليه وسلم
لم يعلم الاعراب النية حين علمه الوضوء مع جهله ولو كانت فرضا لعلمه وقوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة
الآية أمر بالغسل والمسح مطلقا عن شرط النية فلا يجوز تقييد المطلق الابدليل وقوله عليه السلام
انما الاعمال بالنيات قلنا يجوز به لكمال المأمور به أي ثواب العمل بحسب النية فالنفي ترتب الثواب على
الفعل المجرد عن النية لالعدم كون الوضوء ونحوه قربة اذ لم ينو وأما حصول الطهارة فلا يتوقف على
وجود النية لان الوضوء طهارة بالماء كغسل النجاسة به لانه خلق مطهرا فاذا أصاب الاعضاء طهرها وان
لم يقصد كهو في الارواء والطعام في الاشباع والنار في الاحراق والحدث الحكمي دون النجاسة وأما
التراب فانه غير منبذ للحدث بأصله فلم يبق فيه الامعنى التعبد وذلك لا يحصل بدون النية فافترقا والثاني
(غسل الوجه) بالاستيعاب وهو أول الاركان الظاهرة للوضوء والثالث (غسل اليدين الى المرفقين)
مثنى مرفق بكسر الميم وفتح الفاء وعكسه لغة ملتقى عظم العضد وعظم الذراع أي مع المرفقين (و) الرابع
(مسح الرأس) وليس من الواجب استيعاب الرأس بالمسح بل الواجب (ما ينطلق عليه الاسم) أي اسم
المسح (من الرأس) خلافا لما لك فانه قال يجب الاستيعاب وهو اختيار المزني واحدى الروايتين عن
أحمد وقال أبو حنيفة يتقدر بالربع (و) الخامس (غسل الرجلين الى الكعبين) أي مع الكعبين (و)
السادس (الترتيب) ما روى الدارقطني من حديث رفاعة رفعه لاتم صلاة أحدكم حتى يسبغ الوضوء

وفرض الوضوء النية وغسل
الوجه وغسل اليدين الى
المرفقين ومسح ما ينطلق
عليه الاسم من الرأس
وغسل الرجلين الى الكعبين
والترتيب

كما أمر الله تعالى فيغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح برأسه ورجليه الى الكعبين وقال ابو حنيفة ومالك هو سنة وليس بواجب لان الواو في الاية لمطلق الجمع فلا تفيد الترتيب والفاء لتعقيب جملة الاعضاء لان المعقب طلب الفعل وله متعلقات وصل الى أولها ذكر ان نفسه والباقي بواسطة الحرف المشترك فاشتركت كلها فيه من غير افادة طلب تقديم تعليق بعضها على بعض في الوجود فصار مؤدى التركيب طلب اعقاب غسل جملة الاعضاء وهو نظير ادخل السوق فاشترى الخبز حيث كان المهاد اعقاب الدخول لشراء ما ذكر كيفما وقع (وأما الموالاة) وهي المتابعة بأن يغسل العضو الثاني قبل جفاف الأول في زمان معتدل وبدن معتدل (فليست واجبة) على القول الجديد بل هي سنة وبه قال ابو حنيفة وفي القول القديم واجبة وبه قال مالك وأحمد في رواية دليل القول القديم أن النبي صلى الله عليه وسلم توضأ على سبيل الموالاة وقيل من وصف وضوؤه لم يصفه الامر بتامتواليا ودليل القول الجديد ما رواه أحمد وأبو داود من حديث أنس أن رجلا توضأ وترك لمعة في عقبه فلما كان بعد ذلك أمره النبي صلى الله عليه وسلم بغسل ذلك الموضع ولم يأمره بالاستئناف (والغسل الواجب) أي المفترض (أربعة) أحدها (الغسل بخروج المني) وهو موجب للغسل بالاجماع قال الرافعي وللمني خواص ثلاث أحدها الرائحة الشبيهة برائحة العجين والطلع مادام رطبا فاذا جف أشبهت رائحته رائحة بياض البيض الثانية التدفق بدفعات والثالثة التلذذ بخروجه واستعقابه فتور الذكر وانكسار الشهوة وله صفات أخر نحو الشحانة واليباؤ في منى الرجل والرقعة والاصفرار في منى المرأة في حال اعتدال الطبع ولكن هذه الصفات ليست من خواصه بل الودى أيضا أبيض تخين كنى الرجل والمذى رقيق كنى المرأة ولا يشترط اجتماع هذه الخواص بل الخاصة الواحدة كافية في معرفة أن الخارج منى فلو خرج بغبردفق وشهوة لم يرض أو تحمل شئ ثقيل وجب الغسل خلافا لابي حنيفة وكذلك مالك وأحمد فيما حكاه أصحابنا اه قلت من موجبات الغسل عندنا خروج المني الى ظاهر الجسد اذا انفصل عن مقعره بدفق وشهوة من غير جماع كأن حصل باحتلام أو عبت أو فكر أو نظر والدفق لازم الشهوة فاذا لم توجد الشهوة عند خروجه لا يوجب الغسل عندنا كما اذا ضرب على صلبه أو جل شئ ثقيلا فنزل منه منى بلا شهوة ويشترط وجود الشهوة عند انفصاله من الصلب ولا يشترط دوامها الى انفصاله الى ظاهر الفرج عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف ثم قال الرافعي ولو اغتسل عن الانزال ثم خرجت منه بقية وجب الغسل لوجود الرائحة سواء خرجت بعد ملاب أو قبله خلافا لما لك حيث قال في إحدى الروايتين لا يغسل عليه في الحالتين وفي رواية أنه ان خرج قبل البول فهو بقية المني الأول فلا يجب الغسل ثانيان خرج بعده فهو منى جديد فيلزمه الغسل خلافا لاجد حيث قال ان خرج قبل البول وجب الغسل ثانيان خرج بعده فلا وحكى عن أبي حنيفة مثله وجعل ذلك بناء على اعتبار الدفق والشهوة لان ما خرج قبل البول بقية ما خرج بشهوة وما خرج بعد البول خرج بغير شهوة وقول من قال الخارج بعد المني منى جديد ممنوع بل هو بقية الأول بكل حال قلت قال أصحابنا اذا أمني بشهوة واغتسل من ساعته وصلى ثم خرج بقية المني عليه الغسل عند أبي حنيفة ومحمد لا عند أبي يوسف ولا يعيد الصلاة بالاجماع لانه اغتسل للأول ولا يجب الغسل للثاني الا بعد خروجه ولو خرج بعد ما بال وارتمى ذكره أو نام أو مشى خطوات كثيرة لا يجب عليه الغسل اتفاقا لان ذلك يقطع مادة المني الزائل عن مكانه بشهوة ولو خرج منه بعد البول وذكره منتشر وجب الغسل والفتوى على قول أبي يوسف في الضيف اذا استحي من أهل البيت أو خاف أن يقع في قلبهم الريبة وعلى قولهما في غير الضيف واذا لم يتدارك مسك ذكره حتى نزل المني صار جنبا بالاتفاق ثم قال الرافعي وقول المصنف في الوجيز والمرأة اذا تلذذت بخروج مائ الزمها الغسل يشعر بأن طريق معرفة المني في حقها الشهوة والتلذذ لا غير وقد صرح به في الوسيط قال ولا يعرف في حقها الا من الشهوة وكذلك ذكره امام الحرمين لكن ما ذكره

واما الموالاة فليست بواجبة
والغسل الواجب بأربعة
بخروج المني

الاكثر من نصريحاً وتعريضاً للتسوية بين منى الرجل والمرأة في طرد الخواص الثلاث فقد قال في التهذيب ان منى المرأة اذا خرج بشهوة أو غير شهوة وجب الغسل كمنى الرجل واذا وجب الغسل مع انتقاء الشهوة كان الاعتماد على سائر الخواص ولو اغتسلت المرأة من الجماع ثم خرج المني منها لم يغسل بشرطين أحدهما أن تكون ذات شهوة والثاني أن تقضى شهوتها بذلك الجماع لا كالتأمة والمكرهة وإنما وجب الغسل عند اجتماع هذين الشرطين لانه حينئذ يغلب على الظن اختلاط منيها بمنى غيره واذا خرج منها ذلك المقدار فقد خرج منها منيها أما في الصغيرة والمكرهة والتأمة اذا خرج المني بعد الغسل لم يلزم إعادة الغسل لان الخارج منى الرجل وخروج منى الغير من الانسان لا يقتضى جنابة قلت وفي ظاهر الرواية عندنا المرأة كالرجل وبه يؤخذ وجه حديث أم سليم هل على المرأة غسل اذا هي احتلمت فقال نعم اذا رأت الماء وقيل يلزمها الغسل بالاحتلام من غير رؤية ماء اذا وجدت اللذة* (تنبيه) يعتبر خروج المني في الرجل بمروره من الاحليل حتى لو كان أقلف فنزل الى قلفته وجب عليه الغسل وأما في المرأة فخروجه من الفرج الداخل الى الفرج الخارج ثم هذا الخروج تارة ثبت حسا حقيقة وهو ظاهر وتارة ثبت حكما فقد ذكرنا المرأة اذا جومت فيمادون الفرج ووصل المني الى رجهما وهي بكر أو ثيب لا يغسل عليها فقد السبب وهو الازال ومواراة الحشفة فان حبلى كان عاها الغسل من وقت المجامعة حتى يجب إعادة الصلوات من ذلك الوقت لوجود الازال لانه لا حمل بدونه وبه قالت المالكية (و) الثاني (لانتقاء الختانين) قالت عائشة رضي الله عنها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وفسر الشافعي رضي الله عنه التقاء الختانين فقال المراد منه تحاذيهما لاتصافهما فان التضم غير ممكن لان مدخل الذكرك في أسفل الفرج وهو مخرج الولد والحيض وموضع الختان في أعلاه وبينهما ثقب البول وشفر المرأة يحيط بهما جميعا واذا كان كذلك كان التضم متعذرا لما بينهما من الفاصل قلت ولهذا عبر أصحابنا بتواري حشفة أو قدرها قالوا لان الحاصل في الفرج محاذاتهما لالتقاء الختانين لان مدخل الرجل موضع القطع وهو فيمادون حزة الحشفة وختان المرأة موضع قطع جلدة منها كعرف الديك فوق الفرج وذلك لان مدخل الذكر هو مخرج المني والولد والحيض وفوق مدخل الذكر مخرج البول كاحليل الرجل وبينهما جلد رقيقة يقطع منها في الختان ختان المرأة تحت مخرج البول وتحت مخرج البول مدخل الذكر فاذا غابت الحشفة في الفرج فقد حاذى ختانه ختانها ولكن يقال لموضع ختان المرأة تخاف فذكر الختانين بطريق التغليب اه وقال الرافعي ههنا شبهة وهي أن يقال ان كان موضع ختان المرأة في حيز الداخل بحيث لا يصل اليه شيء من الحشفة فالقول بتعذر التضم واضح لو كان بحيث اذا أط الشفران بأول الحشفة لاقى شيء من الحشفة ذلك الموضع كان التضم ممكنا فلعل المراد من الحيز ذلك الموضع والله أعلم ثم موضع الختان غير معتبر بعينه لاني ذكرنا في المحل أمافي الذكر فقطوع الحشفة اذا غيب مقدار الحشفة لزمه الغسل فانه في معنى الحشفة ومعلوم ان أسفل من الحشفة لبس موضع ختان لكن تغيب قدرا الحشفة معتبر فلو غيب البعض لم يجب الغسل لان التحاذي لم يحصل به غالباً وحكي ابن كعب أن تغيب بعض الحشفة كتغيب الكل وروى وجه أن تغيب قدرا الحشفة من مقطوع الحشفة لا يوجب الطهارة وإنما اوجب تغيب جميع الباقي اذا كان مثل الحشفة أو أكثر قال النووي في الروضة قلت هذا الوجه مشهور وهو الراجح عند كثير من العراقيين ونقله صاحب الحاوي عن نص الشافعي ولكن الأول أصح والله أعلم ثم قال الرافعي وأمافي المحل فلان المحل الذي هو موضع الختان قبل المرأة وكما يجب الغسل بالايلاج فيه يجب بالايلاج في غيره كالآتيان في الذكر وكذلك فرج البهيمة بخلاف الآبي حنيفة ولا فرق بين الايلاج في فرج الميت والايلاج في فرج الحي وخالف أبو حنيفة في فرج الميت وكذا قال في الصغيرة التي لا تستحي ولا يجب إعادة غسل الميت بسبب الايلاج فيه على أظهر الوجهين قلت ولذا عبر أصحابنا في تواري الحشفة أو قدرها اذا كان في أحد

والنقاء الختانين

سبيلي آدمي حي ولم يقيد وأبكونه مشتهى لانه لو أوج في صغيرة لا تشتهى ولم يفضرها لزمه الغسل وان لم ينزل في الصحيج لانها صارت بمن تجامع (و) الثالث غسل (الحيض) وهو دم يخرج من رحم المرأة البالغة مقدر أقله عندنا بثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام قال الله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد أى يغسلن ووجه الاستدلال هو ان الله تعالى منع الزوج من الوطء قبل الاغتسال ونحن نعلم ان الوطء حقه بقوله تعالى فاتوا حرثكم فلو لم يكن الاغتسال واجبا لما منع من حقه ولانه لما منع من القربان الى غاية الاغتسال حرم عليها التمسكين ضرورة ثم اذا انقطع الدم وجب عليها التمسكين اذا طلبه منها الثبوت حقه حال الانقطاع وهي لا تتوصل اليه الا بالغسل وما لا يتوصل الى اقامة الواجب الا به يجب كوجوبه كذا في التوضيح لصدر الشريعة وقال الرافعي ثم وجوبه بخروج الدم أو بانقطاعه فيه ثلاثة أوجه أحدها بخروجه كما يجب الوضوء بخروج البول والغسل بخروج المني وثانيها بالانقطاع لقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش اذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة واذا أدبرت فاعتسلي وصلي علق الاغتسال بادبار الدم وثالثها وهو الاظهار ان الخروج يوجب الغسل عند الانقطاع كما يقال الوطء يوجب العدة عند الطلاق والنكاح يوجب الارث عند الموت قلت والقول الثاني هو اختيار مشايخ بخاري من الحنفية وعلل في البحر بأن الحيض اسم لدم مخصوص والجوهر لا يكون سببا للمعنى وقد نظرفيه اذا الانقطاع طهارة ويستحيل أن توجب الطهارة طهارة وانما يوجبها الخارج النجس وهو اختيار الكرخي وعامة العراقيين ورجح صاحب البحر انه انما يجب بوجوب الصلاة كما قدمنا في الوضوء والغسل وقد نقل السراج الهندي الاجماع على انه لا يجب الوضوء على المحدث والغسل على الجنب والحائض والنفساء قبل وجوب الصلاة أو اذ ارادة ما لا يحل الا به (و) الرابع غسل (النفاس) وهو بالكسر الدم الخارج عقب الولادة ووجوبه ثابت بالاجماع لانه أقوى من الحيض اذ هو ثبت بنفس السيلان بخلاف الحيض بل وجوب الغسل بعد الولادة لا يتوقف على السيلان عند أبي حنيفة وقال الرافعي فلو ولدت ولم تر للاولاد ما ففي وجوب الغسل عليها وجهان أحدهما لا يجب وأظهرهما الوجوب لانه لا يتخلو من بلل وان قل غالب في مقام الولد مقامه قلت وفي الشامل لو ولدت ولم ترد ما يجب عليها الغسل عند أبي حنيفة لا عند صاحبيه * استطرد * ظاهر سياق المصنف يقتضي حصر موجبات الغسل في الاربعة المذكورة لكن القاء العلقة والمضغة موجب على الصحيح وكذا غسل الميت قال في القديم يجب به الغسل على الغاسل واليه ذهب أحد الجديدين أنه ليس من موجبات الغسل وما ورد فيه محمول على الاستحباب قلت وغسل الميت واجب على الكفاية ودليل وجوبه الاجماع وقوله صلى الله عليه وسلم الذي سقط عن بعبره اغسلوه بالماء والسدر كذا في الصحيحين من حديث ابن عباس والامر للوجوب وأطلق فيه ابن الهمام والسروجي وغيرهما انه فرض كفاية اذا قام به بعض سقط عن الباقي وقد علم من ذلك انه ليس المراد بالواجب هنا الاصطلاح الذي دون الفرض عندنا ثم قيل سببه حدث حل بالموت لاسترخائه فوق النوم والانغماء وقال الجرجاني نجاسة حلت بالموت طهارته بالغسل لكرامته ولذا يتنجس البئر بموته فيها ولو وقع فيها بعد الغسل لا يتنجس وقال السروجي في شرح الهداية قول الجرجاني هو الاظهر (وماءداه من الاغتسال) أى ما سوى المذكور من الاربعة (سنة) وهي اربعة (كالغسل ليوم الجمعة) وعند مالك هو واجب لقوله عليه السلام من أتى منكم الجمعة فليغتسل متفق عليه أمر وهو للوجوب قلنا كان ذلك في الابتداء ثم نسخ لما روى أبو داود عن عكرمة ان أناسا من أهل العراق جاؤا فقالوا يا ابن عباس أترى الغسل يوم الجمعة واجبا قال لا لكنه أظهر وخير لمن اغتسل وسأخبركم كيف بدأ الغسل كان الناس مجهودين يلبسون الصوف ويعلمون على ظهورهم وكان مسجدهم ضيقا مقاربا للقف انما هو عريش نخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم خار وعرق الناس في ذلك الصوف حتى نارت منهم رياح أذى بعضهم بذلك بعضا فلما وجد تلك الرياح قال يا أيها الناس اذا كان

والحيض والنفاس وماءداه
من الاغتسال سنة كغسل
العبد يوم الجمعة

هذا اليوم فاعسوا وليس أحدكم أمثل ما يجد من دهنه وطيبه قال ابن عباس ثم جاء الله بالخير ولبسوا غير الصوف وكفوا العمل ووسع مسجدهم وذهب بعض الذي كان يؤذى بعضهم بعضاً من العرق وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة قال بينما عمر يخطب الناس يوم الجمعة اذ دخل عثمان بن عفان فعرض به عمر فقال ما بال رجال يتأخرون بعد النداء فقال عثمان يا أمير المؤمنين ما زدت حين سمعت النداء ان توضأت ثم أتيت فقال عمر والوضوء أيضاً ألم تسمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا جاء أحدكم الى الجمعة فليغتسل فلو كان الامر للوجوب لما اكتفى عثمان بالوضوء ولما سكت عمر والصحابة عن الزامه بالغسل ولو وقع لنقل ثم غسل الجمعة للصلاة عند أبي يوسف وهو الاصح واليوم عند الحسن بن زباد لكن بشرط أن يتقدم على الصلاة ولذا قال قاضيخان في فتاويه انه لو اغتسل بعد الصلاة لا يعتبر بالاجماع وسيأتي في باب الجمعة قريباً (و) كغسل (العبدین) الفطر والاضحى لما ثبت من فعله صلى الله عليه وسلم انه كان يغتسل فيهما وكونه للصلاة قول أبي يوسف كافي الجمعة (و) كغسل (الاحرام) بحج أو عمرة أو بهما لانه صلى الله عليه وسلم تجرد لاهلاله واغتسل وهو غسّل تنظيف لا تطهير (و) كالغسل (لوقوف يوم عرفة) للحاج لا لغيرهم ولان حاجاً عن عرفة ويكون بعد الزوال لا قبله لينال فضل الغسل للوقوف فهذه أربعة أغسال مسنونة ثم ان هذه الاربعة التي قال المصنف بسنيها فقد صح صاحب الهداية وغيره انها مستحبة لاسنة لان الوجوب ما غير مراد من الامر كما تقدم في قصة عثمان أو انه كان ثم نسخ كما ذكر ابن عباس فان كان الامر للندب فلا كلام وان كان للوجوب فاذا نسخ الوجوب لا يبقى الندب أيضاً لانه قد دل الدليل على الاستحباب وهو قوله عليه السلام ومن اغتسل فهو أفضل وكذا غسّل العبدین الاصح انه مستحب قياساً على الجمعة لانه يوم اجتماع مثلها وكذا غسّل يوم عرفة مستحب أيضاً قياساً على الجمعة للاجتماع وكذا الغسل عند الاحرام مستحب ايضاً وما ذكره من الحديث فواقعة حال لا تستلزم المواظبة واللازم الاستحباب قاله ابن الهمام ثم شرع المصنف في ذكر الاغسال المندوبة فقال (و) الغسل لوقوف (مزدلفة) لانه ثاني الجمعين وهو بعد طلوع فجر يوم النحر لانه وقت الوقوف بها وانحاذب فيها لكونه فيها غفرت السماء والمظالم بدعائه صلى الله عليه وسلم في أمته واستجاب الله دعاءه فيها (و) الغسل (للدخول مكة) شرفها الله تعالى لطواف الزيارة فيؤدى الفرض بأكمل الطهارتين ويقوم بتعظيم حرمة المكان وكذا عند دخولها لاداء نسك (وثلاثة اغسال لايام التشريق) أي لرمي أيامه لكل يوم غسل مستقل وهي بعد يوم النحر قبل سميت لان لحوم الاضاحي تشرق فيها أي تعدد في الشروق وهي الشمس وقيل تشرق تقطعها وتشرى بها (و) الغسل (لطواف الوداع على قول) والصحيح انه مندوب (والكافر اذا أسلم) طاهراً (غير جنب) فانه يندب له الاغتسال لانه صلى الله عليه وسلم أمر قيس بن عاصم ونجاشة بذلك حين أسلما وجل ذلك على الندب وكذا اذا أسلمت طاهرة من حيض ونفاس هكذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في شرحه على المبسوط وفي المحيط له فاذا أجنب ثم أسلم فالصحيح انه يجب عليه الغسل لان الجنابة صفة باقية بعد اسلامه كبقاء صفة الحدث بخلاف الحيض ولكن قال قاضيخان الاحوط الوجوب في الفصول كلها (والجنبون اذا أفاق) من جنونه قال في الدر المختار وكذا المغمى عليه كافي غير الاذكار وهل السكران كذلك لم أره اهـ وقال الرافعي زوال العقل بالجنون والانغماء يوجب الغسل حكمه بعضهم عن أبي هريرة وروى آخرون وجهين في الجنون والانغماء جميعاً قال وجه وجوبه ان زوال العقل يفضي الى الأزال غالباً فأقيم مقامه كالنوم أقيم مقام خروج الخارج والمذهب المشهور انه لا يجب به الغسل ويستحب يقين الطهارة الى أن يستيقن الأزال والقول بأن الغالب منه الأزال ممنوع (و) يندب الغسل (لمن يغسل ميتاً) أي عند الفراغ من غسله لما روى انه صلى الله عليه وسلم قال من غسل ميتاً فليغتسل ومن مسه فليتوضأ وقد حملوه على الاستحباب وحله أجد على الوجوب وهو القول القديم للسائعي (فكل ذلك

والاحرام ولوقوف بعرفة
ومزدلفة ولدخول مكة وثلاثة
أغسال أيام التشريق
ولطواف الوداع على قول
والكافر اذا أسلم غير جنب
والجنبون اذا أفاق ولم يغسل
ميتاً فكل ذلك

مستحب) وقد بقي عليه من الاغسال المستحبة الغسل لمن بلغ بالسن وهو خمس عشرة سنة على المقتضى به عندنا في الجارية والغلام وعند الفراغ من الحمامة وفي ليلة النصف من شعبان تعظيما لها وفي ليلة القدر والدخول المدينة المشرفة ولصلاة الكسوف والخسوف والاستسقاء وللغزير من أى شئ كان وظلمة حصلت نهارا ومن ربح شديد في أى وقت كان وللتائب من ذنب وللقادم من سفر ولل مستحاضة اذا انقطع دمها ولم يرد قتلها ويكتفى بغسل واحد للعبد والجمعة اذا اجتمعا كما يكفي لقرضى جماع وحيض

*(كيفية التيمم)

لما فرغ من ذكر الطهارة بالماء شرع في بيانها بالتراب اذ من حق الخلف أن يتبع السلف وهو لغة لقصد ومنه لا تيمموا الخبيث منه تنفقون وشرع اسمع الوجه واليد بتراب بنية وهو من خصائص هذه الامة وقد شرع التيمم في غزوة المريسيع وهي غزوة بني المصطلق وسبب مشروعيته نزول النبي صلى الله عليه وسلم بأصحابه على غير ماء في تلك الغزوة وحكمه حل ما كان ممثما عاقبه وصفته انه فرض للصلاة مطلقا ويندب لدخول المسجد محدثا وأشار المصنف الى السبب المبيح له وانه شئ واحد وهو المجز عن استعمال الماء وقد بين المراد منه فقال (من تعذر عليه استعمال الماء) أو تعسر ثم أشار الى بيان أسباب المجز فقال (لفقده) قال الله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا والراد بالفقده هنا أن يتحقق عدم الماء حواله مثل أن يكون في بعض رمال البوادي فتيمم وهل يقتصر الى تقديم الطلب عليه فيه وجهان أحدهما نعم لان الله تعالى قال فلم تجدوا وانما يقال ذلك اذا فقد (بعد الطلب) وأظهرهما وهو الذي ذكره المصنف في الوجيز انه لا حاجة الى الطلب لان الطلب مع تيقن الفقد عيب وما ذكر من الاستدلال بالآية ممنوع واذ لم يتيقن عدم الماء حواله بل جوزه وجوده تجوزا قريبا او بعيدا في حد الغوث وجب تقديم الطلب على التيمم لان التيمم طهارة ضرورة ولا ضرورة مع امكان الطهارة بالماء ويشترط ان يكون الطلب بعد دخول الوقت فحينئذ تحصل الضرورة وهل يجب أن يطلب بنفسه أو يجوز أن ينوب فيه غيره فيه وجهان أظهرهما انه يجوز الآية حتى لو بعث النازلون واحدا يطلب الماء آخرأ طلبه عن الكل ولا خلاف انه لا يستقط بطلبه الطلب عن لم يأمره ولم يأذنه فيه وكيفية الطلب ان يبحث عن رحله ان كان وحده ثم ينظر يمينه وشماله خلفا وقداما اذا كان في مستومن الارض ويخص مواضع الخضره واجتماع الطيور بمنزلة الاحتياط وان لم يكن الموضع مستويا واحتاج الى التردد نظر فان كان يخاف على نفسه أو ماله فلا يجب ذلك لان الخوف يبيح له الاعراض عند تيقن الماء فعند التوهم أولى وان لم يخف فعليه أن يتردد الى حيث يلحقه غوث الرفاق وهذا الضابط مستفاد من شيخه امام الحرمين حيث قال لان كلفه عن تخيم الرفقة فرسخا أو فرسخين وان كان الطرق آمنة ولا نقول لا يفارق طلب الخيام والوجه القصد أن يتردد ويطلب الى حيث لو استغاث بالرفقة لعاونه هذا ويختلف باستواء الارض واختلافها صعودا وهبوطا قال الرافعي ولا يلقي هذا في كلام غيره ولكن الأئمة من بعده تابعون عليه وليس في الطرق ما يخالف ثم قال وعند الامام أبي حنيفة ليس على التيمم طلب اذا غلب على ظنه ان بقربه ماء قلت والذي في متون المذهب ويجب طلب الماء غلوة بنفسه أو رسوله وهي ثلاثمائة خطوة الى مقدار أربع مائة خطوة من جانب ظنه ان ظن قربه برؤية طير أو خضرة أو اخبار بخبر لان غلبة الظن دليل يجب العمل به في الشرع مع الامن به والا فلا يطلبه وفي السراج الوهاج ولوتيمم من غير طلب وكان الطلب واجبا وصلى ثم طلبه فلم يجده وجبت عليه الاعادة عندهما خلافا لابي يوسف قالوا والقدر المبيع له بعده ميلا والمراد به هنا ثلث الفرسخ والتقدير بالميل هو المختار لانه لم يذكر في ظاهر الرواية حدا في حالة العلم به فقد روي في رواية جميل وفي أخرى بميلين وروى الحسن عن أبي حنيفة انه ميلان ان كان امامه والا فميل والميل هو المختار لانه يتحقق لزوم الحرج بالذهاب اليه وما شرع التيمم الا لدفع الحرج والله أعلم وقال الرافعي واذا تيقن وجود الماء حواله فاما أن يكون على مسافة ينتشر اليها النازلون في

مستحب

*(كيفية التيمم)

من تعذر عليه استعمال

الماء لفقده بعد الطلب

الاحتطاب والاحتشاش فيجب السعي اليه والوضو به قال محمد بن يحيى ولعله يقرب من نصف فرسخ وأما أن يكون بعيدا عنه بحيث لو سعى اليه لفاته فرض الوقت فيتهم ولا يسعى اليه لانه فاته في الحال وهل الاعتبار من أول وقت الصلاة أم يعتبر في كل صلاة وقتها والاشبه بكلام الأئمة ان الاعتبار من أول وقت الصلاة لو كان نازلا في ذلك المنزل ولا بأس باختلاف المواقيت والمسافات فان الغرض صيانة وظيفة الوقت عن الفوات قال النووي في الروضة قلت هذا الذي ذكره الرافعي ونقله عن مقتضى كلام الاصحاب من اعتبار أول الوقت ليس كما قاله بل الظاهر من عباراتهم ان الاعتبار بوقت الطلب وهو ظاهر نص الشافعي في الام وغيره والله أعلم * (تنبيه) * قال الرافعي واذا عرفت ان مع الرفقة ماء فهل يجب استناباه من صاحبه فيه وجهان أحدهما لا لصعوبة السؤال على أهل الرواة والثاني وهو الاظهر نعم لانه ليس في هبة الماء كبير منة وقال النووي في الروضة قلت قال اصحابنا ولا يجب أن يطلب الماء من كل واحد من الرفقة بعينه بل يتبادى من معه ماء من يجد بالماء ونحوه حتى قال البغوي وغيره لوقات الرفقة لم يطلب من كل بعينه والله أعلم قلت وفي البحر نقلا عن الوافي مع رفيقه ماء فظن انه ان سألها أعطاه لم يجز التيمم وان كان عنده انه لا يعطيه نيمم وان شئت في الاعطاء فتيمم وصلى فسألها فأعطاه بعيد والله أعلم ثم أشار الى السبب الثاني من أسباب العجز بقوله (أو لما نعه عن الوصول) والسعي (اليه) أي الى الماء بان خاف على نفسه (من سبع) بضم الباء واسكانها لغة وبالا سكان قرئ في قوله تعالى وما كل السبع روى ذلك عن الحسن البصري وطحمة بن سليمان وأبي حنيفة ورواه بعضهم عن عبد الله بن كثير أحد السبعة ويقع السبع على كل ماله ناب يعدوبه ويفترس كالذئب والفهد والثور وأما الثعلب فليس بسبع وان كان له ناب لانه لا يعدوبه ولا يفترس وكذلك الضبع قاله الازهري (وحابس) كعدو أو سارق أو غاصب بان خاف على ماله المخلف في المنزل أو الذي معه من هؤلاء فله التيمم وهذا الماء كالمعدوم قلت وزادوا عندنا فقالوا وكذا لو خاف المديون المفلس الحبس أو خاف فاسقا عند الماء وهؤلاء كلهم لا إعادة عليهم ثم قال الرافعي وكذلك الحكم لو كان في السفينة ولا ماء معه وخاف على نفسه لو استبقى من البحر والخوف على بعض الاعضاء كالخوف على النفس ولو خاف الوحدة والانقطاع عن الرفقة لو سعى اليه فان كان عليه ضرر وخوف في الانقطاع لم يلزمه السعي اليه ويتيمم وان لم يكن ضرر فكذلك على أظهر الوجهين ثم أشار الى السبب الثالث من أسباب العجز بقوله (أو كان الماء الحاضر) سواء كان ماء كاله أو غيره لكنه (يحتاج اليه لعطشه) فله التيمم دفعا لما لحقه من الضرر لو توضأ به (أو عطش رفيقه) ولورقيق القافلة أو حيوانا آخر محترا مادفعه اليه أما مجانا أو بعوض ويتيمم ولا عطشان أن يأخذ منه قهر الوم يبذله وغير المحترم من الحيوان هو الحربي والمرند والخنزير والكب العقور وسائر الفواسق وما في معناها وهل يفتقر الحال بين أن تكون هذه الحاجة ناجزة وبين أن تكون متوقعة في المسائل اما في عطش نفسه فلا فرق بل توقعه ما لا لا عواذ غير ذلك الماء فظاهر الحصوله ما لا وما في عطش الرفيق واليهمة فقد أبدى امام الحرمين ترددا فيه وتابعه المصنف في البسيط والظاهر الذي اتفق عليه المعظم أنه يتركه لرفيقه ويتيمم كما يفعل ذلك لنفسه اذا فرق بين الزوجين في الحرمة * (تنبيه) * قال الشافعي رضي الله عنه اذا مات رجل له ماء ورفقاؤه يخافون العطش شربوه وعموه وأدوائه في ميراثه لانه ليس لنفسه بدل وللطهارة بدل وهو التيمم واختلفوا في مراد الشافعي باليمن فقبل أراد به المثل لان الماء مثلي والمثلثات تضمن بالمثل دون القيمة وقبل أراد به القيمة وانما أو جهنا لان المسئلة مفروضة فيها اذا كانوا في مفازة عند الشرب ثم رجعوا الى بلدتهم ولا قيمة للماء فلو أدوا الماء لكان ذلك احبا طال حقوق الورثة فيغرمون قيمته يوم الاتلاف في موضعه والله أعلم * (تنبيه) * آخر اذا أوصى بمائه لاولى الناس به أو وكل رجلا بصرف مائه الى أولى الناس به فضر محتاجون الى ذلك الماء كالجنب والحائض والميت ومن على بدنه نجاسة فمن يقدم

أو بما نعه عن الوصول اليه
من سبع أو حابس أو كان
الماء الحاضر يحتاج اليه
لعطشه أو لعطش رفيقه

منهم اعلم أن الميت ومن على بدنه نجاسة أولى من غيرهما الملبس فلعمين أحدهما قال الشافعي رضي الله عنه إن أمره يفوت فليختم بأكل الطهارتين والثاني قال بعض الاصحاب المقصود من غسل الميت تنظيفه وتكميل حاله والتراب لا يفيد ذلك وغرض الحلي يحصل بالتيمم وأما من على بدنه نجاسة فلان إزالة النجاسات لا يبدل لها والطهارات بدل وهو التيمم وإذا اجتمع عاقيبه وجهان أحدهما أن الميت أولى وان اجتمع ميتان فان ما على الترتيب فالاول أولى فان ماتا معا فافضلهما فان استويا أقرع بينهما - ما وفي الحائض مع الجنب ثلاثة أوجه أحدها أن الحائض أولى لان حدثها أغلظ قلت وعامة مشايخ الحنفية أن الميت أولى من الجنب والحائض كذا في الخلاصة والله أعلم ثم أشار الى السبب الرابع من أسباب العجز بقوله (أو كان) الماء (ملكا لغيره ولم يبيع منه الا بأكثر من ثمن المثل) لا يلزمه الشراء ويتيمم وقال بعضهم ان يبيع بزيادة يتعابن الناس بملها ووجب الشراء ولا عبرة بتلك الزيادة وان كان البيع نسيئة وزيد بسبب التأجيل ما يليق به فهو يبيع بثلث المثل على أظهر الوجهين وان زاد المبلغ على ثمن مثله نقدا وجب الشراء بالنسيئة ولولاك الثمن وكان حاضر اعنده لكنه كان محتاجا اليه لدين مستغرق في ذمته أو لنفقة ونفقة رقيقة أو لحيوان محترم معه أو لساير مؤنات سفره في ذهابه وإيابه لم يجب عليه الشراء واختلف في ثمن مثل الماء على ثلاثة أوجه أحدها ان ثمن مثله قدر أجرة نقله الى الموضع الذي فيه الشخص والثاني انه يعتبر ثمن مثله في ذلك الموضع في غالب الاوقات ولا يعتبر ذلك الوقت بخصوصه والثالث انه يعتبر في ذلك الموضع في الحالة فان لكل شئ سوقا يرتفع وينخفض فيه وثن مثل الشئ ما يليق به في تلك الحالة الاول اختاره المصنف وتبعه كثير من والثاني منقول عن أبي اسحق واختاره الروائي والثالث هو الاظهر عند اكثر من من الاصحاب وقول المصنف أو كان ملكا لغيره وكذا قوله في الوسيط ان ثمن مثله أجرة نقله فيه يعرف الرغبة في الماء وان كان مملوكا على الاصح فيه اشارة الى ان الوجه الذي اختاره ليس مبنيا على أن الماء لا يملك كما ذهب اليه شيخه امام الحرمين وتابعه المسعودي فان القول به وجهه ضعيف في المذهب فليكن كذلك ما هو مبنى عليه

أو كان ملكا لغيره ولم يبعه الا
بأكثر من ثمن المثل أو كان
به جراحة أو مرض وخاف
من استعماله فساد العضو
أو شدة الضي

* (فصل) * وقال أصحابنا يجب طلب الماء ممن هو معه ان كان في محل لا تسع به النفوس وان لم يعطه الا بثلث مثله لزمه شراؤه به وبزيادة يسيرة لا بزيادة غبن فاحش وهو ضعيف القيمة وقيل شطرها وقيل مالا يدخل تحت تقويم المقومين ان كان الثمن معه فاضلا عن نفقته وأجرة حمله وأمالا يعطش فيجب على القادر شراؤه باضعاف قيمته احياء لنفسه * (لطيفة) * ذكر صاحب الاشياء في فن الحكايات احتاج الامام أبو حنيفة الى الماء في طريق الحاج فساوم أعرابيا قرية ماء فلم يبعه الا بخمسة دراهم فاشتره بهائم قال كيف أنت بالسويق فقال أریده فوضعه بين يديه فأكل ما أراد وعطش فطلب الماء فلم يعطه حتى اشترى منه شربة ماء بخمسة دراهم ثم أشار المصنف الى السبب الخامس من أسباب العجز بقوله (أو كان به جراحة) وهي نوع خاص من المرض فيكون ذكر قوله أو مرض الى آخره بعده من باب التعميم بعد التخصيص والجراحة قد تحتاج الى القاء لصوق بها من خرقه أو قطة فاذا لم يكن على الجراحة لصوق فلا يجب المسح على محل الجرح وهل يجب القاء اللصوق عليه عند مكانه فيه وجهان قال الشيخ أبو محمد يجب واستبعد امام الحرمين ذلك وقال انه لا نظير له في الرخص وليس للقيام بمجال فيها وقد جعل المصنف الجراحة سببا مستقلا من أسباب العجز في كتابه الوجيز ولذا فصاته عما بعده تبعاله والافساقه دال على انه مع ما بعده سبب واحد ثم أشار الى السبب السادس من أسباب العجز بقوله (أو) كان به (مرض وخاف من استعماله) أي الماء (فساد العضو أو شدة الضي) اعلم أن المرض على ثلاثة أقسام القسم الاول ما يخاف معه من الوضوء فوات الروح أو فوات عضو أو منفعة عضو فيبيع التيمم ولو خاف مرضا نحو خاف تيمم على المذهب وهو الذي ذكره المزني في المختصر والمسعودي وغيره في الشرع وقد حكى امام الحرمين

في المرض الخوف طريقين أحدهما الذي ذكر والثاني أن فيه قولين وظاهر المذهب القطع بالجواز هو الذي اقتصر عليه النووي في الروضة الثاني المرض الذي يخاف من استعمال الماء معه شدة الضنى وهو المرض المندف الذي يجعله مضى أوز زيادة العلة أو بقاء البرء أو بقاء الشين القبيح أما زيادة العلة وبقاء البرء فقد حكوا فيها ثلاثة طرق أطهرها أن في جواز التيمم للخوف منها قولين أحدهما المنع وأظهرهما الجواز وبه قال مالك وأبو حنيفة فان قلت ما الفرق بين زيادة العلة وبقاء البرء فالجواب أن المراد من زيادة العلة اخراط الالم وكثرة المقدار وان لم تمتد المدة ومن بقاء البرء امتداد المدة وان لم يزد القدر وقد يجتمع الامران وأما شدة الضنى فهو نوع من المرض خاص وفيه الطريقان الاولان وأما بقاء الشين على بدنه فينظران خاف شينا قبيحا على عضو ظاهر كالسواد الكثير في الوجه فطيه ثلاثة طرق أيضا أحدها الجزم بالجواز لانه يشوه الخلقة ويحكي ذلك عن ابن سريج والاصطخري والثاني الجزم بالمنع اذ ليس فيه بطلان عضو ولا منفعته وانما هو فوات جمال وان خاف شينا يسيرا كالثريد في الجردى فلا عبرة به وكذلك لو خاف شينا قبيحا على غير الاعضاء الظاهرة الثالث المرض الذي لا يخاف من استعمال الماء معه محذور في العاقبة فلا ترخص في التيمم ان كان يتألم في الحال لجراحة أو برد أو حر لانه واجد للماء قادر على استعماله من غير ضرر شديد واعلم أن المرض المرخص لا يفتقر فيه الحال بين أن يعرفه بنفسه وبين أن يخبره بذلك طبيب حاذق بشرط كونه مسلما بالغاء عدلا وفي وجه يقبل في ذلك خبر الصبي المراهق والفاسق أيضا ولا فرق بين الحر والعبد والذكر والانثى لان طريقة الخبر وأخبارهم مقبولة ولا يشترط فيه العدد وحكى أبو عاصم ان عبادي فيه وجهها وهذا كله فيما اذا منعت العلة استعمال الماء أصلا لعموم القدر جميع موضع الطهارة وضوءا كان أو غسلا وان تمكنت العلة من بعض الاعضاء دون بعض غسل الصحيح بقدر الإمكان قال النووي في الروضة قلت واذا لم يوجد طبيب بشرطه قال أبو علي السنجي لا تيمم ولا فرق في هذا السبب بين الحاضر والمسافر والحدث الأصغر والاكبر ولا إعادة فيه * (تنبيه) * قد ذكر المصنف هذه الاسباب الستة من أسباب العجز المبيح للتيمم وقد ذكر في الوجيز شيئا سابعاً وهو العجز بسبب الجهل كما اذا نسى الماء في رحله واعترضه الرافعي بان السبب المبيح هنا انما هو الفقد في نظيه الا انه تبين بعد ذلك انه لم يكن فقد ولا شك ان الاسباب المبيحة يكفي فيها الظن ولا يعتبر اليقين واذا كان كذلك فليس هذا سبباً خارجاً عما تقدم واللائق ذكره في أحد موضعين اما آخر سبب الفقد واما الفصل المعقود في انه هل يقضى من الصلوات المختلة وقال النووي في الروضة بل له هنا وجه ظاهر فان من جله صورته اذا أضل رحله أو ماء فهذا من وجه كالواحد فيتوهم انه لا يجوز له التيمم ومن وجه عادم فلماذا ذكره المصنف في الاسباب المبيحة للاقدام على التيمم والله أعلم اه قلت الرافعي لا يشكر أن تلك الصورة من جله الاسباب المبيحة وانما اعتراضه على المصنف في عده سبباً مستقلاً مع انه داخل فيما تقدم ومما يؤيده انه لم يذكره في هذا الكتاب فكأنه رأى ادراجه في فصل الفقد فتأمل بانصاف ثم ان جعلنا الجراحة داخلة في أنواع المرض كما يقتضيه سياق المصنف هنا فيكون المذكور من الاسباب خمسة أشياء فقط تأمل * (تنبيه) *

آخر ذكر أصحابنا في المرض المبيح هو الذي يخاف منه اشتداد المرض أو بقاء البرء باستعمال الماء كالمحموم وذى الجدوى أو تحركه كالبطون ومشتكى العرق المدي وفي البرد الذي يخاف منه بغلبة الظن التلف لبعض أعضائه أو المرض اذا كان خارج العمران ولو القرى التي يوجد بها الماء المسخن أو ما يسخن به واذا عدم الماء المسخن أو ما يسخن به في المصر فهي كالبرية وذكرنا في جله الاسباب المبيحة الاحتياج الى الماء لعجن لانه من الامور الضرورية لا يطعم مرق ومنها فقد آلة الاستقاء لتحقق العجز فصار وجود البرء كعدمها * (تنبيه) * آخر الماء الموضوع في الخواشي في الفلوات لا يمنع التيمم لانه لم يوضع الا للشرب وعن الامام أبي بكر البخاري يجوز التوضؤ منه قال والموضوع للتوضؤ لا يباح منه

الشرب* (تنبيه)* آخر العاجز عن استعمال الماء بنفسه ولا يجوز من بوضئه يتيم اتفاقا وان وجد
معينا لاتفاقا كافي المحيط وروى عن أبي حنيفة جواز التيم فيما اذا وجد غير خادم لو استعان به
أعانه لكنه خلاف ظاهر المذهب وأصل الخلاف في أن القدرة بالغير لا تعد قدرة عنده وعند صاحبه
ثبتت القدرة بالغير واختار حسام الدين الشهيد قولهما ومن جملة الاسباب المبكدة خوف فوت صلاة
جنازة ولو جنباً ولو ولي الميت كافي ظاهر الرواية وصححه السرخسي وأخوف فوت صلاة عبد ولو بناء
فيهما وفيه خلاف للشافعي رضي الله عنه ثم قال المصنف بعد ذكر الاسباب (فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة) وهذا بناء على أنه لا يتيم أصلاً قبل دخول وقتها وفيه خلاف لأبي حنيفة فلو تيمم
لفريضة قبل دخول وقتها لم يصح للفرض وهل يصح للفصل حكى المتولي فيه وجهين وظاهر المذهب
لا وكما لا يتقدم التيمم للموادة على وقتها لا يتقدم للغائبة على وقتها (ثم يقصد صعباً طيباً) قلت أشار
المصنف بقوله إلى أن القصد إلى الصعيد ركن من أركان التيمم السبعة ودليله قوله تعالى فتميموا صعيدا
طيباً فامسحوا بآثاره بالتيمم والمسح والتيمم هو القصد فلو وقف في مهبط الريح فسفت عليه التراب فامسح
اليده عليه نظراً وان وقف غير ناو ثم لحاصل التراب عليه فوى التيمم لم يصح تيممه وان وقف قاصداً بوقوفه
التيمم حتى أصابه التراب فمسح بيده فظاهر نص الشافعي رضي الله عنه وقول أكثر الأصحاب أنه لا يصح
تيممه لأنه لم يقصد التراب وإنما التراب أثناء وعن أبي حنيفة ما رووه أنه يصح كماله جالس للوضوء تحت
الميزاب أو برز للمطر وذكره صاحب التقریب وبه قال الحلبي والقاضي أبو الطيب وحكاه ابن كج
عن نص الشافعي رضي الله عنه وأما الصعيد ففي المصباح هو وجه الأرض تراباً كان أو غيره وقال الزجاج
لأعلم اختلافاً بين أهل اللغة في ذلك ويقال الصعيد في كلام العرب ينطلق على وجهه وعلى وجه التراب
الذي على وجه الأرض وعلى وجه الأرض وعلى الطريق قال الأزهري ومذهب أكثر العلماء أن
الصعيد في الآية هو التراب الطاهر الذي على وجه الأرض أخرج من باطنها اه والطاهر اسم للمنبت
والخلال والطاهر وألبق المعاني به الطاهر لأنه شرع للتطهير أو هو مراد إذا الطهارة شرط اجتماعاً فلم
يبقى غيره مراد الان المشترك لا عموم له ولكن سياق المصنف يشعر بأن المراد من الصعيد هنا وجه الأرض
فانه قال (عليه تراب) فلا يصح التيمم إلا به وبه قال أبو يوسف وأحمد فلا يكفي ضرب اليد على حجر صلد
لاغبار عليه خلافاً لأبي حنيفة ومحمد حيث قال لا يجوز بكل ما هو من جنس الأرض كالتراب والرمل والخجر
الاملس والزرنج والسكر ولا يشترط أن يكون على الحجر المضروب عليه غبار ولما لك حيث يقول بمنزل
قولهما وزاد فجوز بكل متصل بالأرض أيضاً كالاشجار والزرع قلت التيمم بالنباتات الأرضية قيد جواز
التيمم به الخرشبي في شرح المختصر بثلاثة شروط وجه شيخنا المرحوم على بن أحمد بن مكرم الصعيدى
في حاشيته وعبد أبي حنيفة كل شيء يصير رماداً أو يلين بالاحراق لا يجوز به التيمم والاجاز وهو ضابط
صحح قال الرافي ثم اسم التراب لا يختص ببعض الألوان والانواع فيدخل فيه الاصفر والاسود
والاجر والارمني والخراساني والسيخ وهو الذي لا يثبت دون الذي بعلاه ملح فان الملح ليس هو تراب
والبطحاء وهو التراب الذي في مسيل الماء وكل ذلك يقع عليه اسم التراب وما رووه عن الشافعي في بيان
ما لا يتيمم به ولا السيخ ولا البطحاء فليس ذلك اختلاف قول منه باتفاق الأصحاب وإنما أراد ما إذا كانا
صليين لاغبار عليهما فهما إذا كالحجر الصلد وأعرب أبو عبد الله الحنطلي حكى في جواز التيمم بالذرة
النورة والزرنج قولين وكذا في الاحجار المدقونة والقوارير المسحوقة وأما الرمل فقد حكى عن نصه في
القديم والاملاء جواز التيمم به وعن الام المنع والنصان محمولان على حالتين ان كان خشناً لا يرتفع منه
غبار وهو المراد بالمنع فان ارتفع جاز وهو المراد بالجواز ثم المعتبر في أوصاف التراب ما أشار اليه المصنف
بقوله (طاهر خالص) اما كونه طاهراً فلا بد منه فلا يجوز التيمم بالتراب النجس وهو الذي أصابه مائع

فينبغي أن يصبر حتى يدخل
عليه وقت الفريضة ثم
يقصد صعيداً طيباً عليه
تراب طاهر خالص

نجس أما إذا اختلط به جامد نجس كجزء الروث فلا تؤثر في أجزاءه النجاسة لكن لا يجوز التيمم به أيضا ولو تيمم بتراب المقابر ففي جوازه قول يقابل الأصل والغالب والظاهر وأما كونه خالصا فيخرج عنه المشوب بالرطوبة والدقيق ونحوهما فإن كان الخليط كثيرا لم يجز وإن كان قليلا فوجهان عن أبي إسحق وصاحب التقرير أن لا يضر وزاد المصنف في الوجهين وصفا ثالثا وهو أن يكون مطلقا احترازا عن المستعمل وقد نظريه الرافعي وأطال الكلام في حكم التراب المستعمل فراجعوه وقول المصنف (لن بحيث ينور) أي يرتفع (منه الغبار) هذا وصف رابع للتراب ولم يذكره في الوجهين (ويضرب عليه كفيه) وصورة الضرب غير معينة بل لو كان التراب ناعما فوضع اليد عليه وعلق الغبار به كفي حالة كونه (ضامًا بين أصابعه) غير مفرق قال الرافعي يمكن أن يراد به أن لا يجوز التفريق ذهابا إلى ما صار إليه القفال ومن وافقه لكنه لم يرد ذلك لأنه روى كلام القفال في الوسط واستبعده وإنما أراد أنه لا يجب التفريق أو أنه لا يستحب أو أنه يستحب أن لا يفرك والله أعلم وسأقضي الكلام عليه قريبًا (ويسح بهما جميع وجهه مرة واحدة) مبتدئا بأعلاه (وينوي عنده استباحة الصلاة) وهو الركن الرابع من أركان التيمم السبعة والنية واجبة في التيمم وهي عند أصحابنا شرط لصحة التيمم قالوا إن التراب ملوث بذاته وليس مطهرًا بالصلاة وإنما يصير مطهرًا بنية قرينة مخصوصة فلذا كانت النية فرضا فيه بخلاف الوضوء لأن الماء خلق مطهرًا فإذا أصاب المحل طهره وقد يفارق الخلف الأصل وحقيقتها عقد القلب على إيجاد الفعل جزما ووقتها عند ضرب يده على ما تيمم به أو عند مسح أعضاء بتراب أصابها أو قيد العندية في كلام المصنف يؤذن بنفي جواز القبليّة والبعدية ولكن اختلف في كون الضرب ركنا أو شرطًا فن قال ركن كما هو مذهب المصنف فإذا نوى بعد الضرب لم يعتبر النية بعده ومن جعله شرطًا اعتبر بها بعده وشرط صحة النية ثلاثة الإسلام والتمييز والعلم بما ينويه ولما كانت النية في التيمم مفتقرة إلى شرط خاص بها بينه المصنف بقوله استباحة الصلاة قال الرافعي وهل يجوز التيمم بنية رفع الحدث فيه وجهان أحدهما نعم لأن قصد رفع الحدث يتضمن قصد الاستباحة ويحكى هذا الوجه عن ابن سريج وجعله ابن خيران قولًا للشافعي رضي الله عنه قلت وهذا ضعيف لأن الحدث لا يتبعض والله أعلم وأصحهما وهو المذكور في الوجهين أنه لا يجوز لأن التراب لا يرفع الحدث وإذا تيمم بنية استباحة الصلاة فله أربعة أحوال أحدها أن يقصد نوعها النفل والفرض فيصح تيممه لأنه تعرض لمقصد التيمم وهل يشترط تعيين الفريضة بصفاتها أو يكفي نية مطلق الفريضة فيه وجهان أحدهما يشترط ويروي ذلك عن أبي إسحق وابن أبي هريرة وبه قال أبو القاسم الصميري واختاره الشيخ أبو علي وأصحهما عند أكثرين أنه لا يشترط وعلى هذا إذا أطلق صلى أية فريضة شاء ولو عين واحدة جاز أن يصلي غيرها الحالة الثانية أن ينوي الفريضة ولا تخاطره النافلة فإذا استباح الفريضة بهذا التيمم فهل له أن يتنفل به قبل فعل الفريضة فيه قولان أحدهما نعم والثاني لا وبه قال مالك وهل يتنفل بعد الفريضة فيه طريقان أحدهما القطع بأنه يتنفل وهو اختيار القفال فإذا خرج وقت الفريضة فهل يجوز له أن يتنفل بذلك التيمم فيه وجهان أظهرهما نعم وقال امام الحرمين استباحة الفريضة لازمة في التيمم وإن لم يجب التعيين فإذا عين وخطأ لم يصح الحالة الثالثة أن ينوي النفل ولا يخطر له الفرض فهل يباح له الفرض بهذا التيمم فيه قولان أحدهما لا وعن أبي الحسين بن القطان أنه لا يختلف القول في أنه لا يباح الفرض به وإن قلنا لا تباح الفريضة في النافلة وجهان أحدهما أنه يباح والقائل بعدم الإباحة يقول إن هذا التيمم لا يصح أصلا ولو نوى بتيممه جل المصحف أو سجود التلاوة أو الشكر أو نوى الجنب الاعتكاف وقراءة القرآن فهو كالنوى بتيممه صلاة النفل ففي جواز الفريضة به قولان وإذا منعنا ففي جواز ما نواه وجهان ولو تيمم لصلاة الجنابة فهو كالنوى بتيمم لصلاة النفل على أظهر الوجهين ولو نوى الحائض استباحة الوطء صح تيممها على أصح

لن بحيث ينور منه غبار
ويضرب عليه كفيه
ضامًا بين أصابعه ويسح
بهما جميع وجهه مرة
واحدة وينوي عند ذلك
استباحة الصلاة

الوجهين الحالة الرابعة أن يقصد نفس الصلاة من غير تعرض للفرض والنفل ففيه وجهان أحدهما أنه كالوئى الفرض والنفل جميعا وهذا هو الذى يفهم من سياق المصنف في هذا الكتاب وصرح به في الوجيز فقال أو استباحة الصلاة مطلقا فكيفيه وهو قياس قول الحلبي فيما حكاه أبو الحسن العبادي وقطعه به امام الحرمين لان الصلاة اسم جنس تتناول الفرض والنفل جميعا فأشبهه كالوئى تعرض لهما في نية والثاني كالوئى النفل وحده لان الفرض يحتاج الى تخصيصه بالنية وهذا الوجه أظهر ولم يذكر أصحابنا العراقيون غيره وهو المنقول عن القفال فهذا تمام الاحوال الاربعة وهى مذكورة في الوجيز ولوئى فريضة التيمم أو اقامة التيمم المفروض ففيه وجهان أحدهما أنه لا يصح لان التيمم ليس مقصودا في نفسه بخلاف الوضوء وقال النووي في الروضة قلت ولوئى التيمم وحده لم يصح قطعاً ذكره الماوردي ولوئى تيمم بنية استباحة الصلاة طائفا ان حدثه أصغر فكان أكبر أو عكسه صح قطعاً ولوئى ممد ذلك لم يصح في الأصح ذكره المتولى قلت وفي عبارات أصحابنا ويشترط لصحة نية التيمم للصلاة أحد ثلاثة أشياء اما نية الطهارة من الحدث أو الجنابة ولا يشترط التعيين بينهما في الصحيح أو استباحة الصلاة أو نية عبادة مقصودة لا تصح بدون طهارة فيكون المنوى صلاة أو جزءاً للصلاة في حد ذاته كقوله نويت التيمم للصلاة أو لصلاة الجنابة أو سجدة التلاوة أو لقراءة القرآن وهو جنب أو لفته لقراءة القرآن بعد انقطاع حبسها ونفاسها فان كلا منها قربة مقصودة بذاتها متوقفة على الطهارة فلا يصح به اذا نوى التيمم فقط من غير ملاحظة كونها للصلاة ونحوها أو نواه لقراءة القرآن ولم يكن جنباً فاذا نوى الحدث التيمم للقراءة لا يصح به وكذا الجنب اذا تيمم اس المحض أو دخول المسجد لتوضئه للصلاة في الصحيح وكذا الوئى لتعليم الغير لا تجوز به الصلاة في الأصح وكذا الوئى للاسلام خلافاً لابى يوسف في الاخير فانه قال يصح صلاته بتيممه لانه نوى بدخوله في الاسلام قربة مقصودة تصح منه في الحال ولم يعتبره أبو حنيفة ومحمد وهو الأصح ولوئى لسجدة الشكر لا يصح به خلافاً لمحمد واعتبار مجرد نية التيمم يفهم من سياق النوادر ومن رواية الحسن بن زياد عن أبي حنيفة والله أعلم ثم أشار المصنف الى الركن الخامس من أركان التيمم السبعة بقوله (ولا يتكاف ائصال الغبار الى ماتحت الشعور) أى منابتها اذا يلزمه ذلك (خف) ذلك (أو كنف) عما كان أو نادراً كحبة المرأة وذلك لعسر ائصال الغبار اليها وهل يجب مسح ظاهر المسترسل من اللحية الخارج عن حد الوجه فيه قولان كما في الوضوء (و) لكن (يجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار) خلافاً لابى حنيفة حيث قال يجوز أن يترك من ظاهر الوجه دون الربع حكاه الصديقي الشافعي وعن الحسن بن زياد عن أبي حنيفة انه اذا مسح أكثر وجهه أجزأه قلت الرواية المذكورة عن الحسن بن زياد نصها يكفي مسح أكثر الوجه واليدين اقامة له مقام السكك دفعاً للعرج وصحت وعلى هذه لا يجب تحليل الاصابع وترع الخاتم والسوار قال شمس الأئمة الحلواني ينبغي أن تحفظ هذه الرواية جداً لكثرة البلوى فيه كما في فتاوى التتارخانية وظاهر الرواية المفتى به استيعاب المحل بالمسح على الصحيح الحاقاله بأصله لعدم جواز مخالفته مهما أمكن فيلزمه ترع خاتمه وتحليل أصابعه ومسح ماتحت حاجبيه وهو مافوق عينيه وجميع ظاهر بشرة الوجه والشعر على الصحيح وما بين العذار والاذن والله أعلم (ويحصل ذلك بالضربة الواحدة) خلافاً لمن قال لا يتأتى بها ثم عاله بقوله (فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين) في الغالب فاذا فعل ما ذكرنا فقد حصل المسح (ويكفي في الاستيعاب غالب الظن) دفعاً للوسوسة وغلبة الظن معتبرة في الاحكام الشرعية (ثم ينزع) الرجل (خاتمه) ان كان ضيقاً أو واسعاً وكذا المرأة تنزع سوارها (ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه) بخلاف الاولى قال الرافعي وهل يفرق أصابعه في الضربتين أمافي الثانية نعم وأما في الاولى فقد روى المزني التفريق أيضاً واختلاف الاصحاب فغلطه قوم منهم القفال وقالوا لا يفرق في الضربة الاولى لانها المسح

ولا يتكاف ائصال الغبار الى ماتحت الشعور خفت أو كنف ويجتهد أن يستوعب بشرة وجهه بالغبار ويحصل ذلك بالضربة الواحدة فان عرض الوجه لا يزيد على عرض الكفين ويكفي في الاستيعاب غالب الظن ينزع خاتمه ويضرب ضربة ثانية يفرج فيها بين أصابعه

الوجه ولا يمسح الوجه بمابين الاصابع وما لم يمسح الوجه لا يدخل وقت مسح اليدين حتى يقدر الاحتساب به عن اليدين فلا فائدة في التطريق أما في الضربة الثانية فقد دخل وقت مسح اليدين ففرق حتى يستغنى عن اتصال التراب اليها على الكف وصوبه آخرون فقالوا فائدته زيادة تأثير الضرب في ازالة الغبار لاختلاف موقع الاصابع اذا كانت مفرقة وهذا أصح ثم القائلون بالاول اختلافوا في انه هل يجوز أن يفرق في الضربة الاولى فقال الاكثرون نعم اذ ليس فيه الاحصول تراب غير مستعمل بين أصابعه فان لم يفرق في الضربة الثانية كفاه ذلك التراب لهما وان فرقه حصل فوقه تراب آخر غير مستعمل بين أصابعه فيقع المجموع عن الفرض وقال الاقلون منهم القفال لا يجوز ذلك ولا يصح تبينه لو فعل لان فرض ما بين الاصابع لا يتأدى بالضربة الاولى لوجوب الترتيب وحصول ذلك الغبار يمنع وصول الثاني ولعوقه بالحمل ومن قال بالاول قال الغبار الاول لا يمنع وصول الثاني ولا يمنع الوصول المعبر ثم اذ فرق في الضربتين وجوزنا ذلك أو فرق في الضربة الثانية وحدها فيستحب تحليل الاصابع بعد مسح اليدين احتياطاً ولو لم يفرق فيهما أو فرق في الاولى وحدها وجب التحليل آخر لان ما وصل اليه قبل مسح الوجه غير معتد به ثم مسح بعد ذلك احدي الراحتين بالآخرى وهو واجب أو مستحب فيه قولان واقدار الواجب اتصال التراب الى الوجه واليدين كيفية ما كان ولا يشترط أن يكون المسح باليد بل لمسح وجهه بخرقه أو خشبة عليها غبار جاز ولا يشترط الامرار على أصح الوجهين ولان لا يرفع عن العضو الممسوح حتى يستوعبه في أصح الوجهين ثم قول المصنف ثم ينزع خاتمه فيه اشعار بأنه لا ينزع في الاولى وهكذا هو في الوجهين ونصه في ضرب بضربة واحدة لوجهه ولا ينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه على انه لو جدد في بعض نسخ الوجهين وينزع خاتمه ولا يفرج أصابعه فعلى الاول المراد انه لا يجب نزع الخاتم لان المقصود من الضربة الاولى مسح الوجه دون اليدين وغايته مسح بعض الوجه بما على الخاتم وليس المراد انه لا يجوز النزاع فانه لا صائر اليه ولا وجه له بل يستحب النزاع ليكون مسح جميع الوجه باليد اتباعاً للسنة وقال النووي في الروضة قلت وأما الضربة الثانية فيجب نزعها ولا يكفي تحريكه بخلاف الوضوء لان التراب لا يدخل تحته ذكره صاحب العدة وغيره اهـ (ثم يلصق ظهور أصابع يده اليمنى ببطون أصابع يده اليسرى بحيث لا يجاوز أطراف الانامل من احدي الجهتين عرض المسبحة من الاخرى ثم يمر يده اليسرى من حيث وضعها على ظاهر ساعده اليمنى الى المرفق ثم يقلب بطن كفه اليسرى على باطن ساعده اليمنى ويمر بها الى الكوع ويمر باطن ابهامه اليسرى على ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل باليسرى كذلك) اعلم أنه يجب استيعاب المسح لليدين الى المرفقين في التيمم فقد ورد تيمم فمسح وجهه وذراعيه والذراع اسم للساعد الى المرفقين وقال مالك وأحمد يمسح يديه الى كوعيه لما ورد انه صلى الله عليه وسلم لم قال لعمري كيفيك ضربة للوجه وضربة لليدين ونقل مثل هذا للشافعي في القديم وأنكر الشيخ أبو محمد وطائفة ذلك وسواء ثبت أم لا فالذهب الاول وقد اختلف في كيفية مسح اليدين الى المرفقين على صوراً لها الى واحدة فمنها ما في سياق المصنف ومنها ما في الام للشافعي رضي الله عنه قال يضع ظهر أصابع يده اليمنى على باطن أصابع اليسرى ويمر على ظهر أصابع اليمنى فاذا بلغ الكوع أدار ابهامه على ذراعه وقبض باهامه وأصابعه على باطن ذراعه ثم يمر الى المرفق فان بقي شيء في ذراعه لم يمر للتراب عليه أدار ابهامه عليه حتى يصل التراب الى جميعه قال المنزج في تجريد الزوائد هذه أحوط للتراب وعليها اقتصر القاضي الطبري وقال الرافعي في شرح الوجيز ومسح اليدين بأن يضع أصابع يده اليسرى على ابهامه على ظهر أصابع يده اليمنى سوى ابهام بحيث لا يخرج أنامل اليمنى على مسبحة اليسرى ويمر بها على ظهر كفه اليمنى فاذا بلغت الكوع ضم أطراف أصابعه الى حرف الذراع ويمر بها الى المرفق ثم يدبر بطن كفه الى بطن الذراع فيمرها عليه وابهامه منصوبة فاذا بلغ الكوع مسح بطنها بظهر ابهامه اليمنى ثم يضع أصابع اليمنى على اليسرى فيمسحها كذلك قال وهذه

ثم يلصق ظهور أصابع يده
اليمنى ببطون أصابع يده
اليسرى بحيث لا يجاوز
أطراف الانامل من احدي
الجهتين عرض المسبحة من
الاخرى ثم يمر يده اليسرى
من حيث وضعها على ظاهر
ساعده اليمنى الى المرفق ثم
يقبض بطن كفه اليسرى
على باطن ساعده اليمنى
ويمر بها الى الكوع ويمر
باطن ابهامه اليسرى على
ظاهر ابهامه اليمنى ثم يفعل
باليسرى كذلك

الكيفية محبوبة على المشهور وقد زعم بعضهم انها منقولة من فعل النبي صلى الله عليه وسلم وقال الصيدلاني
 انها غير واجبة ولا سنة وهي قضية كلام أكثر الشارحين للمختصر وقالوا انما ذكر الشافعي هذه الكيفية
 راداعلى مالك حيث قال بالضربة الواحدة لا يتأتى المسح الى المرفقين وهذا يشعر بأنها غير محبوبة ولا
 مقصودة في نفسها (ثم مسح) بعد ذلك (كفيه) أى احدى راحتيه على الاخرى وهل هو واجب أو
 مستحب فيه خلاف مبنى على أن الكفين هل يتأدى بضربهما على التراب أم لا وفيه وجهان منهم من قال
 لانه لو تأدى فرضهما حينئذ لما صلح الغبار الحاصل عليه الموضع آخر لانه يصير بالانفصال عنه مستعملا
 ومنهم من قال وهو الاصح نعم لانه وصل الطهور الى محل الطهارة بعد النية ودخول وقت طهارة ذلك المحل
 فعلى هذا المسح آخر مستحب وعلى الاول هو واجب (ويخلل بين أصابعه) بعد مسح اليدين على الهيئة
 المذكورة احتياطا وذلك اذا فرق في الضربة الثانية واذا فرق في الاولى وحدها وجب التخليل آخر كما
 تقدم قريبا (وغرض هذا التكليف يحصل بالاستيعاب الى المرفقين بضربة واحدة) كما هو مذهب
 الشافعي وأبي حنيفة (فان عمر عليه ذلك فلا بأس بأن يستوعب بضربتين وزيادة) قال الرافعي قد تكرر
 لفظ الضربتين في الاخبار فخرى طائفة من الاصحاب على الظاهر وقالوا لا يجوز أن لا ينقص منها ويجوز أن
 يزيد فانه قد لا يتأتى الاستيعاب به بالضربتين وقال آخرون الواجب اصال التراب الى الوجه واليدين
 سواء كان بضربة أو أكثر وهذا أصح نعم يستحب أن لا يزيد ولا ينقص وحكى القاضي ابن كنج عن بعض
 أصحابنا انه يستحب أن يضرب بضربة للوجه وأخرى لليد اليمنى وأخرى لليسرى والمشهور الاول وقال
 النووي في الروضة قلت الاصح وجوب الضربتين نص عليه وقطعه بالعراقيون في جماعة من الخراسانيين
 والله أعلم اهـ وقول المصنف الى المرفقين نص على قول الشافعي في الجديد وقال أبو اسحق وهذا هو المذهب
 وقال أبو حامد الاسفرايني هذا هو المنصوص عليه قديما وجديا كذهب أبي حنيفة وقال مالك في احدى
 روايتيه وأجد قدره ضربة للوجه ولا كفنين يكون بطون أصابعه لوجهه و بطون راحتيه لكفيه قال
 يحيى بن محمد هـ هذا أنسب لحال المسافر لضيق أثوابه التي يجد المشقة في اخراج ذراعيه من كفيه غالبا
 وقال الاوزاعي والاعمش الى الرسغين وهو رواية الحسن عن أبي حنيفة وروى عن ابن عباس وقال الزبير الى
 الاطراف وحديث عمار وردد ذلك كله رواه الطحاوي وغيره (فاذا صلى به الفرض فله أن ينفل به كيف
 يشاء) اتفاقا (فان جمع بين فرضين فينبغي أن يعبد التيمم للثانية وهكذا يفرد كل فرضه بتيمم والله أعلم)
 قال الرافعي لا يؤدي بالتيمم الواحد مما يتوقف على الظهارة الا لفريضة واحدة خلافا لابي حنيفة حيث قال
 يؤدي به ما شاء وكذلك قال أحد في احدى روايتيه ولا فرق في المكتوبة بين الفائتة والمؤداة وأعرب أبو
 عبد الله الحنطاطي فذكر وجهانه يجوز الجمع بين الفرائض وبين الفائتة والمؤداة ويجوز أن يجمع التيمم
 بين الفريضة ونوافل لان النوافل مما لا يمكن المنع عنها في تجديد التيمم لكل واحدة منها حرج عظيم قلت
 وقال أصحابنا مع قولهم بانه يؤدي بالتيمم الواحد ما شاء من الفرائض ان الاولى اعادته لكل فرض خروجا
 من الخلاف فيه والله أعلم * (تنبيه) * ذكر المصنف في الوجيز للتيمم سبعة أركان الاول التراب الثاني
 القصد الى الصعيد الثالث نقل التراب المسحوب به الى العضو الرابع نية استباحة الصلاة والخامس
 استيعاب الوجه بالمسح السادس مسح اليدين الى المرفقين السابع الترتيب وقال جماعة من الاصحاب
 أركان التيمم وفروضة خمسة وحذفوا الركن الاول والثاني وهو أولى أما الركن الاول فلانه ما ساقه الا
 للكلام على التراب التيمم به ولو حسن عد التراب ركنين في التيمم لحسن عد المسامير كنفى الوضوء والغسل وأما
 الركن الثاني فلان القصد داخل في النقل وحذف بعضهم النقل أيضا واقتصر واعلى أربعة والا كثرون
 عدوه ركنين وزاد بعضهم في الأركان طلب التراب وليس ذلك من نفس التيمم فان المربض يتيمم كالسافر
 والطلب مخصوص بالسافر ولا يختص به بعض التيممين لا يكون من نفس مطلق التيمم قلت وعند أصحابنا

ثم مسح كفيه ويخلل بين
 أصابعه وغرض هذا
 التكليف تحصيل الاستيعاب
 الى المرفقين بضربة واحدة
 فان عمر عليه ذلك فلا بأس
 بأن يستوعب بضربتين
 وزيادة واذا صلى به الفرض
 فله أن ينفل كيف شاء
 فان جمع بين فرضتين
 فينبغي أن يعبد التيمم للثانية
 وهكذا يفرد كل فرضه
 بتيمم والله أعلم

* (القسم الثالث في

الظفاضة التنظيف عن

الفضلات الطاهرة وهي

نوعان أو ساخن وأجزاء) *

* (النوع الأول الأوساخ

والرطوبات المترسقة وهي

ثمانية) * (الأول ما يجتمع

في شعر الرأس من الدرن

والقمل والتنظيف عنه

مستحب بالغسل والترجيل

والتدهين ازالة للشعث

عنه وكان صلى الله عليه

وسلم يدهن الشعر ويرجله

غبا ويأمر به ويقول عليه

السلام ادهنوا غبا وقال

عليه الصلاة والسلام من

كان له شعرة فليكرمها اي

ليصنع من الأوساخ ويدخل

عليه رجل نثر الرأس

أشعث اللحية فقال اما كان

لهذا دهن يسكن به

شعره ثم قال يدخل أحدكم

كأنه شيطان * الثاني

ما يجتمع من الوسخ في

معاطف الاذن والمصح

يزيل ما يظهر منه وما يجتمع

في قعر الصمغ فينبغي ان

ينظف برفق عند الخروج

من الحمام فان كثرة

ذلك ربما تضر بالسمع

* الثالث ما يجتمع في داخل

الانف من الرطوبات

المنعقدة الملتصقة بجوانبها

ويزيلها بالاستنشاق

والاستنشاق

هكذا بالنسخ باعقاب

السادس الثامن واسقاط

السابع تأمل اه معصمه

شروط صحة التيمم ثمانية الأولى النية والثاني العذر المبيح للتيمم والثالث أن يكون بطاهر من جنس الأرض والرابع استيعاب المحل بالمسح والخامس أن يمسح بجميع اليد أو بأكثرها والسادس أن يكون بضربتين والثامن زوال ما يمنع المسح على البشرة كشحم وشحم واختلاف في الموالاة والترتيب فقال أبو حنيفة هما ستان وقال مالك تجب الموالاة دون الترتيب وقال الشافعي يجب الترتيب فولا واحدا كما سبق وعنه في الموالاة قولان جديد هما انهما ليست واجبة وكلهما مسنونة وقال أحمد يجب الترتيب رواية واحدة وعنه في الموالاة روايتان احدهما هي واجبة والاخرى مسنونة

* (القسم الثالث من النظافة) *

لما فرغ من بيان طهارة الخبث وطهارة الحدث شرع في بيان طهارة الفضلات فقال هو (التنظيف عن الفضلات الطاهرة وهي) أي الفضلات (نوعان أو ساخن) تطراً من خارج (وأجزاء) من نفس البدن (النوع الأول الأوساخ) جمع وسخ وهو ما يتعلق بالشوب والب من قلة التعهد (و) يلحق بها (الرطوبات المترسقة) وهي النداءات التي ترشح من الجسد فتارة تلتصق به وتارة تنعقد فيكون لها حرم (وهي ثمانية الأول ما يجتمع في شعر الرأس من الدرن) بحركة الوسخ وظاهر سياق أهل اللغة انهما مترادفان وقيل الدرن خاص بما تولد من البدن بخلاف الوسخ فانه أعم من ذلك (والقمل) يفخ فسكون معروف ويتولد من الاعراق اذا لم تعهد بالغسل (فالتنظيف عنه مستحب بالغسل) بالماء وحده أو مع نحو صابون وخطمي ونحوهما (والترجيل) وهو التمشيط (والتدهين) أي استعمال الدهن (ازالة للشعث) وهو انتشار الشعر وتغيره وتلبده لقلة تعهده بالدهن والنسرج (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدهن الشعر) بتشديد الدال (ويرجله) أي يسرحه (غبا) أي يفعله وقتا ويركعه وقتا وأصل الغبور ودال الابل الماء لوما وتركه لوما ثم استعمل في المعنى المذكور (ويأمر به ويقول ادهنوا غبا) وأخرج الترمذي في الشمائل باسناد ضعيف من حديث أنس كان يكثر دهن رأسه ونسرج لحيته وفيه أيضاً باسناد حسن من حديث صحابي لم يسم رفعه كان يترجل غبا وأما قوله ادهنوا غبا فقال ابن الصلاح لم أجده أصلاً وقال النووي غير معروف وعند أبي داود والترمذي والنسائي من حديث عبد الله بن مغفل النهي عن الترجل الا غبا باسناد صحيح قاله العراقي قال ابن حجر في شرح الشمائل وانما نهى عن الترجل الا غبا لان ادمانه يشعر بمنزلة الامعان في الزينة والترفع وذلك انما يليق بالنساء لانه ينافي شهامة الرجال (وقال صلى الله عليه وسلم من كانت له شعرة فليكرمها أي ليسنها) أي ليحفظها (عن الأوساخ) وأخرج أبو داود من حديث أبي هريرة بلفظ من كان له شعر فليكرمه وليس اسناده بالقوى (ودخل عليه) صلى الله عليه وسلم (رجل نثر الرأس) منتشر شعره (أشعث اللحية) أي متلبدها (فقال صلى الله عليه وسلم أما كان لهذا دهن يسكن به شعره ثم قال صلى الله عليه وسلم يدخل أحدكم كأنه شيطان) قال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي وابن حبان من حديث جابر باسناد جيد اه جعله شيطانا في كمال بشاعته وشناعة هيئته ومن عادة العرب كل شيء رأوه مستشعنا شهبوه بالشيطان (الثاني ما يجتمع من الوسخ في معاطف الاذن) أي ما يلتنوى منها (والمصح) بالماء في الوضوء (يزيل ما يظهر منه) وقد تقدم في الوضوء (و) أما (ما يجتمع في قعر) أي داخل (الصمغ) وهو ثقب الاذن (فينبغي أن ينظف برفق) وتؤدة وسكون (عند الخروج من الحمام) لانه يلين اذ ذاك فيسهل خروجه وذلك بطرف الخلال (فان كثرة ذلك) الوسخ في ذلك الموضع (ربما يضر بالسمع) أي يحجب به ولذا أمرنا بتنظيفه (الثالث ما يجتمع داخل الانف) في جوانبها (من الرطوبات المنعقدة) النازلة من الدماغ (الملتصقة بجوانبها) كالقشور الرقيقة خصوصاً من تعود بسقوط شيء من المنشوقات فانها تبقى غالباً في الانف بقايا ما ينزل من الرطوبات البلغمية من حرارة التنشق فيلتصق ويجمد (ويزيلها بالاستنشاق) وهو جذب الماء الى الانف بقوة النفس (والاستنشاق) وهو نثر الماء المذكور

الرابع ما يجتمع على
الاسنان وطرف اللسان
من القلع فيزيه السواك
والمضمضة وقد ذكرناهما
الخامس ما يجتمع في اللحية
من الوسخ والقمل اذا لم
يتعهد ويستحب ازالته ذلك
بالغسل والتسريح بالمشط
وفي الخبر المشهور انه صلى
الله عليه وسلم كان لا يفارقه
السط والمدرى والمرآة في
سفر ولا حضر وهي سنة
العرب وفي خبر غريب
انه صلى الله عليه وسلم كان
يسرح لحيته في اليوم
مرتين وكان صلى الله عليه
وسلم كث اللحية وكذلك
كان أبو بكر وكان عثمان
طويل اللحية رقيقها
وكان على عريض اللحية
قدملات ما بين منكبيه
وفي حديث أغرب منه
قالت عائشة رضي الله عنها
اجتمع قوم بباب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فخرج
اليهم فرأيتهم يطلع في
الحب يسوي من رأسه
ولحيته فقلت أو تفعل
ذلك يا رسول الله فقال نعم
ان الله يحب من عبده ان
يتجمل لآخوانه اذا خرج
اليهم والجاهل ربما يظن
ان ذلك من حب التزين
للناس قياسا على أخلاق
غيره

من الانف بقوة النفس وان احتاج الامر الى ادخال أصبع لتنقية ما فيها فلا بأس (الرابع ما يجتمع على
الاسنان وأطراف اللسان) من عین وشمال (من القلع) وهو محرك الصفرة والخضرة (ويزيله السواك)
أى فعله طولا وعرضا على الاسنان وعلى اللسان (و) كذلك (المضمضة) فانها بعد السواك لا تبقى شيئا من
التعبريات (وقد ذكرناهما) في الوضوء (الخامس ما يجتمع في اللحية من الوسخ والقمل اذا لم يتعهد)
بدهن أو تسريح فيتلبذ بعضها على بعض (و يستحب ازالة ذلك بالغسل) بالماء (والتسريح بالمشط) فان
كان ذلك بعد الوضوء فحسن (وفي الخبر المشهور انه صلى الله عليه وسلم كان لا يفارقه المشط والمدرى في
سفر ولا حضر) قال العراقي أخرج ابن طاهر في كتاب صنعة التصوف من حديث أبي سعيد كان لا يفارق
مضاه سواكه ومشطه ورواه الطبراني في الاوسط من حديث عائشة واسنادهما ضعيف وسبأني في
آداب السفر مطولا اه فت قال الحافظ ابن حجر حديث عائشة عند الخطيب في الكفاية من الوجه الذي
أخرجه الطبراني وفيه المشط والمدرى وفي بعض نسخ الكتاب بعد قوله والمدرى والمرآة قلت وعند
العقيلي من حديث عائشة كان لا يفارقه في الحضر ولا في السفر خمس المرآة والمكحلة والمشط والمدرى وفي
اسناده يعقوب بن الوليد الأزدي قال في الميزان كذبه أبو حاتم ويحيى وحرق أحمد حديثه وقال كان يضع
الحديث ورواه الخرائطي من حديث أم سعد الانصارية وسنده ضعيف أيضا وأعله ابن الجوزي من جميع
طرقه قال المصنف (وهي سنة العرب) أى هذه الاشياء مما يحافظون على ملازمتها سفر أو حضر أو كان النبي
يفعل ذلك والمدرى كمنبر القرن الذي يحلب به الرأس يقال أدري رأسه اذا حك به ويعنى بقوله المشهور أى
المستفيض على السنة الناس لا المعنى الاصطلاحي (وفي خبر غريب انه صلى الله عليه وسلم كان يسرح
لحيته في اليوم مرتين) وفي بعض النسخ في كل يوم مرتين لم يرد الحديث بهذا اللفظ ومعناه في حديث
أنس المتقدم بذكره عند الترمذى في الشمائل كان يكثر تسريح لحيته والخطيب في الجامع من حديث
الحكم مرسل كان يسرح لحيته بالمشط ولما كان ظاهره بضاد ما سبق كان يترجل غبا جعله غريبا ولم
يرد منه المعنى الاصطلاحي بدليل قوله فيما بعد وفي حديث أغرب منه (وكان صلى الله عليه وسلم كث
اللحية) أخرجه الترمذى في الشمائل من حديث هذبن أبي هالة وأبو نعيم في الدلائل من حديث علي
وأصله عند الترمذى ومعنى كث اللحية أى عظيمها واجتمع معها أو كثيرها في غير طول ولا رقيقة (وكذلك
كان أبو بكر) رضى الله عنه كما ذكر في حايته الشريفة (وكان عثمان) رضى الله عنه (طويل اللحية
رقيقها) والطول والرقيقة يبان الكثوثة وكان أهل مصر يشبهون بالحية نعل رجل من اليهود كان
يمصر يعيرون عليه بذلك (وكان على) رضى الله عنه (عريض اللحية) عظيمها (قدملات ما بين منكبيه)
لكثرة شعرها ومع ذلك كان رضى الله عنه قصير القامة (وفي حديث أغرب منه) أى أكثر غرابه مما
ذكر (قالت عائشة رضى الله عنها اجتمع قوم) من الاعراب (بباب رسول الله صلى الله عليه وسلم) أى
ينظرون خروجه فخرج اليهم (فرأيتهم يطلع) أى بوجهه الشريف (في الحب) بالضم وهو وعاء
كالخابية فيها ماء (يسوي من رأسه ولحيته) أى يصلح شعرهما بالتسوية قالت عائشة (فقلت أو تفعل
ذلك يا رسول الله) كأنهم استفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم متعجبة من فعله وما كانت قبل ذلك رآته
يفعل مثل ذلك (فقال نعم ان الله يحب من عبده أن يتجمل لآخوانه) أى يريهم انهم ان رجال الله (اذا خرج
اليهم) قال العراقي أخرجه ابن عدى في الكامل وقال حديث منكر اه وكأنه صلى الله عليه وسلم كان
مستجلا في الخروج اليهم ولذا لم يلتفت الى المرأة ينظر فيها وجهه الشريف ونظر في الحب لصفاء مائه بل
هو يرى أحسن من المرأة ويحكى الوجه كما هو بولونه ولذا اتخذ الملوك ديدنهم في الرؤية فيه بدلا عن المرأة
(والجاهل) بجمع المعارف والعلوم والاسرار الخفية (ربما يظن) بحدسه (ان ذلك الفعل) منه صلى الله عليه
وسلم (من حيث التزين) أى اظهار الزينة (للناس) أى ليروه من ينال (قياسا على أخلاق غيره) صلى الله

عليه وسلم لعدم تمييزه (وتشبيها للملائكة) العلويين (بالحدادين) المستقلين (وهيات) فما بعد ظنه
 (فقد كان صلى الله عليه وسلم مأمورا بالدعوة) أي بدعاء الخلق إلى الله تعالى وحيث ثبتت نبوته ثبتت
 دعوته وأخرج أبو يعلى وابن عدى من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه رفعه بعثت داعيا ومبلغا
 الحديث واسناده ضعيف (وكان من) جملة (وظائفه أن يسعى في تعظيم أمر نفسه في قلوبهم) أي أولئك
 المدعويين (كيلا تزدريه) أي تحقره (نفوسهم) وتشتمز منه (و) ان (يحسن صورته) الظاهرة (في
 أعينهم) فيروى على أعلى مراتب الجلال (كيلا تستصغره) أي تستذله (أعينهم) عند وقوع الرؤية عليه
 (فينعزهم ذلك) ويتعلق المنافقون بذلك في تنفيرهم (اتباعا لهم لعدم تمكن نور الايمان في قلوبهم) ثم قال
 القاضي عياض في الشفاء الانبياء منزهون عن النقائص في الخلق والخلق سالون من المعاييب ولا يلتفت الى
 ما قاله من لا تحقيق عنده في هذا الباب من أصحاب النارج في صفات بعضهم وإضافة بعض العاهات اليهم
 فالله تعالى قد تزههم عن ذلك ورفعه عن كل ما هو عيب ونقص مما يغضب العيون وينفر القلوب اه وكذا
 ذكر النووي والقرطبي في شرح الحديث الذي رواه مسلم عن ابي هريرة رفعه كانت بنو اسرائيل يغتسلون
 عراة ينظر بعضهم الى سوء بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده الحديث قال العراقي في شرح
 التقریب وقد يقال دل الحديث على سلامته عليه السلام مما نسبوه اليه وأما كونه يجب تنزيهه وتنزيهه
 غيره من الانبياء من هذا العيب وغيره فهو مقرر من خارج وفي أخذه من هذا الحديث نظر وذكر
 القرطبي هذا الكلام وقيدته بقوله في أول خلقهم ثم قال ولا يعترض علينا بمعنى يعقوب وابتلاء أيوب
 فان ذلك كان طارئا عليهم محبة لهم ولا يقتدى بهم من ابتلى ببلاء في حالهم وصبرهم وفي ان ذلك لم يقطعهم
 عن عبادة الله تعالى ثم ان الله تعالى أظهر كرامتهم ومجربتهم بأن أعاد يعقوب بصيرا عند وصول قبص يوسف
 له وأزال عن أيوب جذامه وبلاءه عند اغتساله من العين التي أنبع الله عند ركضه الأرض برجله
 فكان ذلك زيادة في مجزأتهم ونمكتنا في كمالهم وميزانهم ثم قال المصنف (وهذا القصد واجب على
 كل عالم) من علماء الآخرة (تصدي لدعوة الخلق إلى الله عز وجل) أي قام يدعوهم إلى الله بارشاده
 وتسليكه ونهذيه لنفوسهم وفطمها عن شهواتها الخسيسة وانما قيدت العالم بكونه من علماء الآخرة
 لان علماء الدنيا الذين يصدون تحصيل الحطام يعلون الناس العلوم الظاهرة ليسوا في مقام الدعوة والارشاد
 فان نفوسهم قد جابت على الشهوات المذمومة ورسخت فيهم أوصاف الكبر والحقد والغل فهم ومن
 يتبعهم في الظاهر على شفا حرف (وهو أن يراعى من ظاهره ما لا يوجب نفرة الناس عنه) فن ذلك الاقتصاد
 في الملابس والطعام وسائر الافعال ويدخل في هذا أن لا يقضى بنفسه حوائج السوق من خبز عجين
 وشراء لحم وغيره مما ينسب الانسان في مثله إلى دماغة وقلة مروءة مع ان هذا أو أمثاله كان من سيرة
 السلف الصالحين ولكن الآن مما يوجب نفرة الناس عنه وينسب إلى بحل ودماغة فينبغي تركه ليسلم من
 ألسنة الناس وهذا ظاهري زماننا ولا ينبغي أن لا يخبير (والاعتماد في مثل هذه الامور على النية) فان لكل
 امرئ ما نوى (فانها أعمال في أنفسها تكتسب الاوصاف من المقصود فالترين) للناس (على هذا قصد)
 الحسن (محبوب) شرعا (وترك الشعث في اللحية) بعدم تسريحها (إظهار الزهد) والتقص (وقلة
 المبالاة بالنفس) بعدم مراعاة أحوالها (محذور) فانه انما ترك ذلك لاجل أن يقال انه على قدم السلف
 الصالح ويرى من نفسه ذلك (و) اما (تركه شغلا بما هو أهم منه) من التوجه لتطهير الباطن فانه
 (محبوب) ومن ذلك قيل لداود الطائي لم لا تسرح لحيك قال اني اذا انزعج أشار بذلك إلى أنه مشغول فيما
 هو أهم وقال بشر لود دخل على داخل ففسحت لاجله لظننت اني مشرك وحاصل القول ان هؤلاء السادة
 كانوا مشغولين بتطهير البواطن عن الرذائل متطعين إلى ما يقرهم إلى الله تعالى ولم يكونوا مأمورين
 بدعوة الخلق إلى الله تعالى ولذا كانوا يخافون في ترزين الظواهر من الوقوع في الشرك الخفي والرياء وأما

وتشبيها للملائكة
 بالحدادين وهيات فقد
 كان صلى الله عليه وسلم
 مأمورا بالدعوة وكان من
 وظائفه ان يسعى في تعظيم
 أمر نفسه في قلوبهم كيلا
 تزدريه نفوسهم ويحسن
 صورته في أعينهم كيلا
 تستصغره أعينهم فينفرهم
 ذلك ويتعلق المنافقون
 بذلك في تنفيرهم وهذا القصد
 واجب على كل عالم تصدى
 لدعوة الخلق إلى الله عز
 وجل وهو أن يراعى من
 ظاهره ما لا يوجب نفرة
 الناس عنه والاعتماد في
 مثل هذه الامور على النية
 فانها أعمال في أنفسها
 تكتسب الاوصاف من
 المقصود فالترين على هذا
 القصد محبوب وترك الشعث
 في اللحية إظهارا للزهد
 وقلة المبالاة بالنفس محذور
 وتركه شغلا بما هو أهم
 منه محبوب

المقام الحمدي فقتضاه ما ذكره المصنف له وجه الى الحق ووجه الى الخلق فبالوجه الذي الى الخلق يلزمه مراعاة ما يناسب مقام أهل الظاهر بأن يكون مكملًا لحسن الاوصاف والشبائل لئلا تنفر عنه القلوب وتنبوعه العيون وبالوجه الذي الى الحق فانه لا يسعه فيه من مراعاة أحوال الظاهر لاشتغاله بما هو أهم وهذا هو الحق والله أعلم (وهذه) وأمثالها (أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل) لا يطالع عليها أحد سواه (والناقد بصير) لا يشذ عن علمه شيء (والتلبيس) والنفاق (غير راجع عليه بحال) من الاحوال (وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور النفاة الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره) بالارهاصات (وزعم ان قصده الخير) وانه يتشبه بذلك بالسلف وباطنه مع ذلك مغموور بداء الجهل والشيطان مستول على قلبه (فترى جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة) ويطلبون أكمامها وذولها ويكبرون العمائم ويركبون على المراكب الفارهة وفي منازلهم الخشم والغلمان (وزعمون ان قصدهم) بذلك (ارغام المبتدعة) ادخاض حجة (المجادلين) من مخالفتي مذهبهم لئلا يحتقروهم (والتقرب الى الله تعالى به) باعتباره تعظيم للعلم (و) لعمرى (هذا) من جملة تسوييلات الشيطان عليهم حيث استولى عليهم بالسكينة فأخرجهم عن دائرة المعرفة الى مهاوى الجهل وأراهم القبيح حسنا وهو امر مستور عن العيون محجوب عن الاحساس لا (ينكشف) الا (يوم تبلى السرائر) وتختن الضمائر (ويوم يبعث في القبور) أي يدحرج ما فيها من الاموات (ويحصل ما في الصدور) من النيات (فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من البرج) المغشوش (فنعوذ بالله من الخزي) والفضيحة (يوم العرض الاكبر) على الله عز وجل (السادس وسخ البراجم) أي الوسخ الكائن بها (وهي) أي البراجم (معاطف ظهور الانامل) وفي المصباح هي رؤس السلاميات من ظهر الكف اذا قبض الشخص كفنه تنزرت وارتفعت الواحدة برجة مثال بشدة وقال العراقي هي عقد الاصابع التي بظاهر الكف (كانت العرب لا تكثر غسل ذلك) أي لا تعتني بها (لتركه) غسل اليد عقيب الطعام لانهم كانوا مسحون أيادهم بعد الطعام بالخباء وبأثوابهم كالتقدم (فيجتمع في تلك الغضون) أي الاثناء للاحالة (وسخ) ماويحدها عليها (فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم) وتعاهدها بالمرء واه الحكيم الترمذي في النوادر من حديث عبد الله بن بسر نقوا براجمكم ولا بن عدى في حديث لانس وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ ولمسلم من حديث عائشة عشر من الفطرة وفيه وغسل البراجم قال العراقي في شرح التقریب وفيه استحباب غسل البراجم قال النووي وهي سنة مستقلة ليست مختصة بالوضوء قلت وهو الذي يقتضيه ظاهر سياق المصنف ولكن قال العراقي الظاهر تنظيفها في الوضوء وبذلك حديث أنس المتقدم عند ابن عدى وأن يتعاهد البراجم اذا توضأ فان الوسخ اليها سبع واسناده ضعيف والذي رواه الحكيم من رواية عمر بن بلال قال سمعت عبد الله بن بسر يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تصوا أطفانكم وادفنوا قلامكم ونقوا براجمكم وعمر بن بلال ليس بمعروف (السابع تنظيف الرواجب) وهي جمع راجبة وقال كراع واحدتها رجة بالزيم وأنكره الأزهري فقال ولا أدري كيف ذلك فان فعله لا تكسر على فواعل قال في الكفاية هي بطون السلاميات وظهورها وفي القاموس هي مفاصل أصول الاصابع أو بواطن مفاصلها أو قصب الاصابع أو مفاصلها أو ظهور السلاميات وما بين البراجم من السلاميات أو المفاصل التي تلي الانامل وقال ابن عدى وما يستحب تعاهده أيضا ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وتسمى الرواجب قاله أبو موسى المديني في ذيل الغريبين (أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم به العرب) جاء ذلك في حديث ابن عباس أخرجه أحمد وسأق لفظه للمصنف قريبا وفيه ولا تنقون رواجبكم وتفسير المصنف اياها مخالف لما نقله أئمة اللغة حيث قال (وهي رؤس الانامل) وتقدم عن صاحب الكفاية هي بطون السلاميات وعن أبي موسى المديني هي ما بين عقد الاصابع من باطن الكف وكذا قوله (وما تحت الاطراف من الوسخ) فان فهمه

وهذه أحوال باطنة بين العبد وبين الله عز وجل والناقد بصير والتلبيس غير راجع عليه بحال وكم من جاهل يتعاطى هذه الامور النفاة الى الخلق وهو يلبس على نفسه وعلى غيره وزعم ان قصده الخير فتري جماعة من العلماء يلبسون الثياب الفاخرة وزعمون ان قصدهم ارغام المبتدعة والمجادلين والتقرب الى الله تعالى به وهذا امر ينكشف يوم تبلى السرائر ويوم يبعث ما في القبور ويحصل ما في الصدور فعند ذلك تميز السبيكة الخالصة من النهرجة فنعوذ بالله من الخزي يوم العرض الاكبر السادس وسخ البراجم وهي معاطف ظهور الانامل كانت العرب لا تكثر غسل ذلك لتركها غسل اليد عقيب الطعام فيجتمع في تلك الغضون وسخ فأمروهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بغسل البراجم السابع تنظيف الرواجب أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم العرب بتنظيفها وهي رؤس الانامل وما تحت الاطراف من الوسخ

بعيد عن معنى الواجب وقد بنى عليه المصنف وعاله بقوله (لأنها) أي طائفة العرب (كانت لا يحضرها
 المقرض في كل وقت) فيقصون بها أطايرهم (فتجتمع فيها أوساخ) وكان المناسب ذكر هذا المعنى
 عند قص الاطفار فان غسل عقد الاصابع من الباطل والظاهر شي وتنقية الوسخ من تحت الاطفار شي
 آخر فتأمل يظهر لك (فوقت لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قلم الاطفار وتنظيف الابط وحلق العانة أربعين
 يوما) هو عند مسلم من حديث أنس وقت لنا في قص الشارب وتقليم الاطفار وتنظيف الابط وحلق العانة
 أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه باللفظ وقت على البناء للمفعول وحكمه الرفع
 على الصحيح عند أهل الحديث والاصول وقال أبو داود والنسائي والترمذي في هذا الحديث وقت لنا رسول
 الله صلى الله عليه وسلم فصرح بالفاعل وقد تكلم العقيلي وابن عبد البر في حديث أنس هذا فقال العقيلي في
 الضعفاء في ترجمة جعفر بن سليمان الضبجي في حديثه هذا نظر وقال ابن عبد البر لم يروه الا جعفر بن
 سليمان وليس بحجة لسوء حفظه وكثرة غلطه قال العراقي في شرح التقریب قد تابعه عليه صدقة بن
 موسى الدقيقي فرواه عن أبي عمران الجوني عن أنس أخرجه كذلك أبو داود والترمذي ولكن صدقة ضعيف
 ورواه أيضا عبد الله بن عمران عن أبي عمران كما سيأتي قال وله طريق آخر رواه أبو الحسن علي بن
 ابراهيم بن سلمة القطان في زيادته على سنن ابن ماجه من رواية علي بن زيد بن جدعان عن أنس وابن جدعان
 أيضا ضعفه الجمهور قال وقد ورد حديث أنس هذا من وجه لا يثبت وفرق بين هذه الخصال في التوقيت
 وهو ما رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة أبي خالد ابراهيم بن سالم النيسابوري ثنا عبد الله بن عمران
 شيخ مصري عن أبي عمران الجوني عن أنس قال وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلق الرجل عاتته
 كل أربعين يوما وان ينتف ابطه كلما طلع ولا يدع شاربيه يطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة
 وأن يتعاهد البراجم اذا قوضا الحديث قال صاحب الميزان وهو حديث منكرو وأصح طرقه طريق مسلم
 على ما فيها من الكلام وليس فيها تأقيت الماهو أولى بل ذكر فيها انه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم
 هذا تحديدا كثيرا المدة قال والمستحب تنقذ ذلك من الجمعة الى الجمعة والا فلا تحديده للعلماء لأنه اذا
 كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم المختار انه يضبط بالحاجة وطوله والله أعلم (لكنه أمر
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف ما تحت الاطفار) اذا طالت واجتمعت تحتها أوساخ لما رواه الطبراني من حديث
 وابصة بن معبد سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن كل شيء حتى سألته عن الوسخ الذي يكون تحت الاطفار
 فقال ادع ما يريدك الى ما لا يريدك وسنده ضعيف (وجاء في الاثران النبي صلى الله عليه وسلم استبطأ الوسخ
 فلما هبط عليه جبريل عليه السلام قاله كيف تنزل عليكم وأتم لا تغسلون براجكم ولا تنظفون رواجكم
 ولما لا تستنأ كونهما بذلك) رواه أحمد في مسنده من حديث ابن عباس وفيه اسمعيل بن عياض
 من روايته عن الشاميين وهي مقبولة ولفظه انه قيل له يا رسول الله لقد أبطأ عنك جبريل فقال ولم لا يبطئ
 عنى وأتم لا تستنئون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنظفون رواجكم (والاف) بالضم (وسخ
 الظفر) الذي حوله والتف الذي فيه وقيل الاف قلامة الظفر وقيل ما رفعت من الارض من عود أو قصبه
 (والتف) بالضم (وسخ الاذن) وقيل بالعمى ونقل عن الاصمعي وبكل ذلك فسر قولهم أقاله وتفاه وقوله
 عز وجل فلا تقل لهما أف أي لا (نعمهما بما تحت الظفر من الوسخ) وهو أحد معاني قول الله تعالى (وقيل
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بما تحت الظفر) من الأذى ولا تؤذي بهما بما قد اذ لك هكذا هو في القوت والمشهور
 عند المفسرين ان اف كلمة تكره وتضجر قال القتيبي لا تستنقل أي من أمرهما شيئا وتضيق صدرابه ولا تغلظ
 لهما قال والناس يقولون لا يستنقلون ويكرهون أف له وأصل هذا انفخك للشيء يسقط عليك من تراب أو رماد
 وللمكان تريد اماطة الأذى عنه فقبلت لكل مستنقل وقال الزجاج المعنى لا تقل لهما ما فيه أذى تبرم اذا
 كبيرا أو أسنابل قول خدمتهما (الثامن الدر الذي يجتمع على جميع البدن) ما ظهر منه وما خفي (برشح

لأنها كانت لا يحضرها
 المقرض في كل وقت
 فتجتمع فيها أوساخ فوقت
 لهم رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قلم الاطفار وتنظيف
 الابط وحلق العانة أربعين
 يوما لكنه أمر رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بتنظيف
 ما تحت الاطفار وجاء في
 الاثران النبي صلى الله عليه
 وسلم استبطأ الوسخ فلما هبط
 عليه جبرائيل عليه السلام
 قال له كيف تنزل عليكم
 وأتم لا تغسلون براجكم
 ولا تنظفون رواجكم
 ولما لا تستنأ كون
 لهما أف أي بما
 تحت الظفر من الوسخ وقيل
 لا تتأذى بهما كما تتأذى بما
 تحت الظفر * الثامن الدر
 الذي يجتمع على جميع
 البدن برشح

العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدي في الحال وصار من ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك بزياله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الجيم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الجيم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهم أبو هريرة وأبو الدرداء وأبو أيوب الانصاري وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في الترفع (نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما) فذكر الصغاني في تكملة الصحاح عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنة ويذكر النار اه قلتم قد روى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر النار أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذي في نوادره وابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساکر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا فلفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال المناوي في شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فاخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي خيمة قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوي ومن ثم أو ردا بن الجوزي الحديث في الواهبين وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فاخرجه ابن عدي وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطي قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني مترولا كذاب دجال أدركاه ولم نكتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهي ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذلك) القائل (تعرض لآفته) من تطهير البدن وقد كبرنا في الآخرة (ولا بأس بطلب فائدته) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كتطهير البدن مع غرض البصر (ولكن على داخل الحمام وظائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبات في عورته) نفسه الاول (وهو ان يصونها) أي يحفظها (عن نظر الغير) اليها بان لا يكشفها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثاني ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وسخها الابيده) من تحت الحائل (و يمنع الدلائ) وهو البلان (من مس الفخذ) بيده (ومابين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة وعند أحمد غطاء فأن عورة ومابين السرة الى العانة ملحوق بالعورة كما يأتي قريباً في كلام المصنف (وفي اباحة مس مالبس بسوء لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أي الاشبهه بالقياس أو أقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر) فيكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحريم التنظر والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان يغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة وثانيا (ان ينهي) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

العرق) واسالته (وغبار الطريق) فاذا ركب الغبار على العرق جدي في الحال وصار من ذلك الدرن وقد يتحصل من جود العرق بنفسه من غير غبار (وذلك بزياله) دخوله في (الحمام) وهو بيت الجيم للماء المسخن وقد استحم الرجل اغتسل بالماء الجيم ثم كثر حتى استعمل الاستحمام في كل ماء والمحم بكسر الميم القمقم (ولا بأس بدخول الحمام) الكائن في الاسواق شرعا وقد دخل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حمامات الشام وقال بعضهم نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما في زمن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه منهم أبو هريرة وأبو الدرداء وأبو أيوب الانصاري وابن عمر وغيرهم رضي الله عنهم (و) قد اختلفت مواجيدهم في دخوله وكل فيه قدوة وهدي (قال بعضهم) أي من الاصحاب في الترفع (نعم البيت بيت الحمام يطهر البدن ويذكر النار روى ذلك عن أبي الدرداء وأبي أيوب الانصاري رضي الله عنهما) فذكر الصغاني في تكملة الصحاح عن أبي الدرداء انه كان يدخل الحمام ويقول نعم البيت الحمام يذهب بالصنة ويذكر النار اه قلتم قد روى ذلك عن أبي هريرة مرفوعا بلفظ نعم البيت الحمام فانه يذهب بالوسخ ويذكر النار أخرجه ابن منيع في مسنده عن عمار بن محمد عن يحيى بن عبيد الله بن وهب عن أبيه عن أبي هريرة ويحيى ضعيف كذا في المقاصد وروى الحكيم الترمذي في نوادره وابن السني في عمل يوم وليلة وابن عساکر في التاريخ من حديث أبي هريرة بلفظ نعم البيت يدخله الرجل المسلم بيت الحمام وذلك انه اذا دخله سأل الله الجنة واستعاذ بالله من النار (وقال بعضهم) أي من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الترهيب (بئس البيت بيت الحمام يبدى العورة ويذهب الحياء) وقد روى ذلك مرفوعا من حديث عائشة وابن عباس رضي الله عنهما مرفوعا فلفظ حديث عائشة بئس البيت الحمام بيت لا يستر وماء لا يطهر أخرجه البيهقي في السنن ولفظ حديث ابن عباس بئس البيت الحمام ترفع فيه الاصوات وتكشف فيه العورات أخرجه ابن عدي في الكامل قال المناوي في شرح الجامع الصغير أما حديث عائشة فاخرجه البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي جناب عن عطاء عنها ويحيى أو رده الذهبي في ذيل الضعفاء وقال وثقه الدارقطني وقال موسى بن هرون أشهدانه يكذب وأبو جناب هو يحيى بن أبي خيمة قال الذهبي ضعفه النسائي والدارقطني قال المناوي ومن ثم أو ردا بن الجوزي الحديث في الواهبين وقال لا يصح وأما حديث ابن عباس فاخرجه ابن عدي وفي اسناده صالح بن أحمد القيراطي قال الذهبي في الميزان قال الدارقطني مترولا كذاب دجال أدركاه ولم نكتب عنه وقال ابن عدي يسرق الحديث ثم ساق له هذا الخبر (فهذا) القائل (تعرض لآفته) وهي ابداء العورة وكشفها واذهاب الحياء بكثرة التطلع الى عورات الناس (وذلك) القائل (تعرض لآفته) من تطهير البدن وقد كبرنا في الآخرة (ولا بأس بطلب فائدته) ان أمكن (عند الاحتراز من آفته) كتطهير البدن مع غرض البصر (ولكن على داخل الحمام وظائف) مقررة (من السنن والواجبات) أي منها ما يقوم مقام السنة ومنها ما يقوم مقام الواجب (فعليه واجبات في عورته) نفسه الاول (وهو ان يصونها) أي يحفظها (عن نظر الغير) اليها بان لا يكشفها حتى يقع نظر الغير عليها سواء كان من قريب أو بعيد (و) الثاني ان (يصونها عن مس الغير) لها (فلا يتعاطى) أي لا يتناول (أمرها وازالة وسخها الابيده) من تحت الحائل (و يمنع الدلائ) وهو البلان (من مس الفخذ) بيده (ومابين السرة الى العانة) وقد ورد في الحديث عند البخاري الفخذ عورة وعند أحمد غطاء فأن عورة ومابين السرة الى العانة ملحوق بالعورة كما يأتي قريباً في كلام المصنف (وفي اباحة مس مالبس بسوء لازالة الوسخ احتمال) في الجواز وعدمه (ولكن الاقيس) أي الاشبهه بالقياس أو أقيس القولين (التحريم اذا لحق مس السواتين في التحريم بالنظر) فيكأنه لا يجوز النظر اليه كذلك لا يجوز مسه (فكذلك ينبغي ان تكون بقية العورة) في تحريم التنظر والمس (والواجب) على الداخل في الحمام (في) حق (عورة الغير) أولا (ان يغض بصر نفسه عنها) بعدم التطلع لها ان وجدها مكشوفة وثانيا (ان ينهي) ذلك الرجل (عن كشفها) ولا يسكت

لان النهى عن المنكر واجب (لانه من جملة النهى على المنكر) وعليه ذكرك ذلك) لسانا (وابس عليه القبول) أى ليس من شرط النهى عن المنكر ان يقبل المخاطب النهى أو الامر (ولا يسقط عنه وجوب الذكرك) بحال من الاحوال (الاحوف ضرب) من المخاطب حالا أو بعد الخروج منه (أو خوف شتم) يصدر منه في حقه (أو ما يجرى عليه مما هو حرام في نفسه) مما هو أشد من كشف العورة (فليس) واجبا (عليه ان ينكر حراما يزهد) أى يلجئ (المنكر عليه الى مباشرة حرام آخر) فيوقعه في حرج شديد (فاما قوله) أنا (أعلم ان ذلك) الانكار عليه والنهى عما هو فيه (لا يفيد) فيه (ولا يعمل به) كما هو ديدن الناس اليوم (فهذا لا يكون عذرا) مسقطا للامر بالمعروف والنهى عن المنكر (بل لابد من الذكرك) باللسان والتصريح به لكن بشرط ان يكون بنية إقامة الواجب عاريا عن عداوة أو غرض وان يكون بمقدارة واستمالة قابليان يذكركه ان العلماء صرحوا بان كشف العورة حرام وان الناظر اليها ماعون والذي يتسبب لكشفها كذلك ملعون واجتنب عن الغلظة في الخطاب ليكون ادعى للقبول وأقرب الى الاذعان وان كان يحصل المقصود بالتلويح والتعريض من قبيل اياك أعنى فاسمعى بإجارة فلا بأس بذلك (فلا يخلو قلب) من قلوب المؤمنين (عن التأثر من سماع الانكار) والمبادرة لقبوله (واستشعار الاحتراز عند التعيير) أى التعيير (بالمعاصي) أى اذا عير الانسان بمعصية فانه لا يحاله يستشعر الاحتراز عنها لما جبلت النفوس على الفرار من تعييرها بها (وذلك يؤثر في تقبيح الامر في عينه) وتحسينه لتركه (وتنفير نفسه عنه فلا يجوز تركه) لاجل ذلك (ومثل هذا) وأمثلة في المنكرات (صار الحزم) والرأى الصائب (ترك دخول الحمام في هذه الاوقات) وهذا في زمانه فكيف في زماننا ومن قبل هذا الوقت فقد صار المعروف منكرا والمنكر معروف (ولا حول ولا قوة الا بالله) اذا لا يخلو عن عورات مكشوفة (غالبا ولومن خدمة الحمام فانهم لا يبالون فيها) (لا سيما ماتحت السرة الى ما فوق العانة) وهى منبت الشعر (اذا الناس لا يعدونها عورة) فلا ينفكون عن كشفها (وقد ألحقها الشرع بالعورة وجعلها كالحریم لها) ومن حام حول الحمى أوشك ان يقع فيه وفي بعض النسخ بتذكير الضمير في المواضع الثلاثة (ولهذا يستحب تخلية الحمام بأجرة معينة) (وقال بشر بن الحرث) الحافى رجه الله تعالى (ما أعنف) من التعنيف وبوجدني بعض النسخ ما أعرف وهو غلط (رجلا لك الادرهما دوعه) للحمى (ليخلى له الحمام) أى استحسّن فعله ذلك ولا أعنف عليه اذ قصده جيل وكان بشر يعطى ليخلى له الحمام وكان يغلقه عليه من داخل ومن خارج (وروى ابن عمر رضى الله عنهما في الحمام ووجهه الى الحائط وقد عصب) أى ربط على (عينيه بعصابة) خوفا من وقوع بصره على ما يحرم النظر اليه (وقال بعضهم لا بأس بدخول الحمام ولكن بازارين ازار للعورة) يستتر به عليها بان يشده فوق ستره و يخبئه الى أسافل الساقين (وازار للرأس يتقنع به) أى يجعله كقناع المرأة على رأسه (ويحفظ عينيه) و يروى في مناقب الامام أبي حنيفة انه دخل الحمام مرة عاصبا على عينيه فقال له بعض المنهويين متى عيت عينك يا امام فقال مذ كشفت عورتك وأوردده صاحب القوت ونسبه الى الاعمش قال دخل الاعمش الحمام فرأى عريانا فغمض عينيه وجعل يلتمس الحيطان فقال له العريان متى كف بصرك يا هذا فقال منذ هتك الله سترك * (تنبيه) * قال العراقي يسبح كشف العورة في الخلوة في حالة الاغتسال مع امكان التستر وبه قال الائمة الاربعة وجهور العلماء من السلف والخلف وخالفهم ابن أبي ليلى فذهب الى المنع منه واحتج بما روى انه عليه الصلاة والسلام قال لا تدخلوا الماء الا بستر فان للماء عامرا وهو حديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به وان صح فهو محمول على الاكمل وذكر ان بطال باسناد فيه جهالة ان ابن عباس لم يكن يغتسل في بحر ولا نهر الا وعليه ازار فاذا سئل عن ذلك قال ان له عامرا قال وروى برد عن مكحول عن عطية عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل ليل في فضاء فليتحاذر على عورته ومن لم يفعل ذلك فاصابه لم فلا يلومن الانفسه وفي مراسلات الزهري عن النبي

عينه

صلى الله عليه وسلم قال لا تغتسلوا في الصحراء الا ان تجدوا متواري فان لم تجدوا متواري فليخط أحدكم
كالدائرة ثم يسمي الله و يغتسل فيها وفي مصنف ابن أبي شيبة عن أبي موسى الأشعري قال في لاغتسل في
البيت المظلم فاحنى ظهرى اذا أخذت ثوبى حياء من ربي وعنه أيضا ما أتت صابى في غسلى منذ أسلمت
* (فصل) * وفي المدخل لابن الحاج قال ابن رشد في معنى كراهة مالك الغسل من ماء الحمام ثلاث معان
أحدها انه لا يأمن من ان تنكشف عورته فبراهنا غيره أو تنكشف عورة غيره فبراهنا هو اذ لا يكاد يسلم
من ذلك من دخله مع الناس لقلة تحفظهم وهذا اذا دخل مستتر مع مستترين وأما من دخل غير مستتر أو
مع من لا يستتر فلا يحل ذلك ومن فعله فذلك حرجة في حقه وقدر في شهادته المعنى الثاني ان ماء الحمام غير
مصان عن الايدي والغالب ان يدخل يده فيه من لا يحفظ من النجاسات مثل الصبي الصغير والكبير الذى
لا يعرف ما يلزمه من الاحكام فيصير الماء مضافا فتسلبه الطهورية * الثالث ان ماء الحمام يوقر عليه بالنجاسات
والاقدار فقد يصير الماء مضافا من دخلها فتسلبه الطهورية اه ثم قال ابن الحاج وهذا حال أهل وقتنا
في الغالب وهو ان يدخل مستورا العورة مع مكشوف العورة على انه قد ذكر بعض الناس انه يجوز
دخول الحمام وان كان فيه من هو مكشوف العورة ويصون نظره وسع كانه يجوز له الاغتسال في النهر
وان كان يجد ذلك فيه وكما يجوز له ان يدخل في المساجد وفيها ما فيها قال ابن الحاج وما ذكره مالك محمول
على زمانه الذى كان فيه وأما زماننا فعاذ الله ان يجيزه هو أو غيره لما فيه من المحرمات فيتعين على المكاف
أن يتركه ما استطاع جهده وما ذكره من الغسل في النهر والدخول في المساجد وفيها ما فيها فغير وارد
لان المكاف يكرهه ان يدخلها ابتداء الا ان يضطر اليها مع الغالب في هذا الوقت ان شاطئ النهر فيه
من كشف العورات ما هو مثل الحمام أو أعظم منه على ما هو مشاهد مرثى من كشف عورات النواتية
ومن يفعل كفعالهم سيما ان كان في زمن الصيف فذلك أكثر وأشنع لور ود الناس للغسل وغيره وقل
من يستتر فلا حاجة تدعو الى الكلام على ذلك لحصول المشاهدة وما أتى على بعض المتأخرين الا انهم
يحملون ألفاظ العلماء على عرفهم في زمانهم وليس الامر كذلك بل كل زمان يختص بعرفه وعادته وكذلك
يجرى هذا المعنى في الفساق التى في الرباطات والمدارس اذ انهم لا يحل كشف العورات في هذا الزمان ومن
ذلك ما يجده في الحمام في الغالب من الصور التى على بابها والتى في جدرانها وأقل ما يجب عليه من التغيير من
ازالة رؤسها فيتعين عليه انكار ذلك والاخذ على يد فاعله الى غير ذلك من الفاسد وهى بينة والله الموفق (وأما
السنن فعمدة فالاول النية) والقصد الصالح (وهو ان لا يدخل) أى لا ينوى دخوله (لعاجل دنيا) من
اللذة البدنية (و) لا يدخل (عاجلا لهرى) وحظ نفس لانه عمل من أعمال العبد والعبد مسئول عن
دخوله اذ كان محاسبا على أعماله فيقال لم دخلت وكيف دخلت كما يقال له في كل عمله وفعله (بل يقصده
التنظيف المحبوب ترينا للصلاة) ليكون وقوفه بين يدي الله تعالى على أكمل نفاضة وأما اذا نوى بدخوله
الترين للصلاة وراحة البدن من علها فهل يثاب عليه أم لا فيه الوجهان اللذان تقدم في الوضوء ثم أشار
الى الثانى بقوله (ثم يعطى الجاهى) أى المتكفل بأمره والحاكم على خدمته ولو لم يكن مال كاله على
الحقيقة (الاجرة) المعلومة (قبل الدخول) وهى تختلف باختلاف الاحوال في الاغتسال وباختلاف
الكيفيات وباختلاف الأشخاص وباختلاف مواضع الماء فمنهم من يريد التنوير والتدليك بالكيس
واتباعه بالليف والصابون واستعمال الماء العذب لذلك ومنهم من يقتصر على اللبف والصابون ومنهم من
يغتسل فقط بان يدخل في البيت الحار المعبر عنه بالحوض ولا يستدعى شيئا آخر من الخدم ولا من الازر ولا كل
أجرة معلومة فينبغى ان يقدمها (فان ما يستوفيه مجهول وكذا ما ينتظره الجاهى) مجهول أيضا (فتسلم
الاجرة) ابتداء (دفع للجهالة من أحد العوضين وتطليب لنفسه) وهذه المسألة ذكرها أيضا ابن نجيم من
أصحابنا المتأخرين في الاشباه والنظائر ثم أشار المصنف الى الثالث بقوله (ثم يرفع) وفي بعض النسخ ثم يقدم

وأما السنن فعمدة فالاول
النية وهو أن لا يدخل
لعاجل دنيا ولا عاجلا لهرى
بل يقصده التنظيف
المحبوب ترينا للصلاة ثم
يعطى الجاهى الاجرة قبل
الدخول فان ما يستوفيه
مجهول وكذا ما ينتظره
الجاهى فتسلم الاجرة قبل
الدخول دفع للجهالة من
أحد العوضين وتطليب
لنفسه ثم يقدم رجلاه
البسرى عند

الدخول ويقول بسم الله
الرحمن الرحيم أعوذ بالله
من الرجس النجس الخبيث
الخبث الشيطان الرجيم
ثم يدخل وقت الخلوة أو
يتكاف تخليّة الحمام فانه ان
لم يكن في الحمام الأهل الذين
والمحتاطين للعوّرات فالنظر
الى الابدان مكشوفة فيه
شائبة من قلة الحياء وهو
مذكر للنظر في العورات
ثم لا يخلو الانسان في
الحركات عن انكشاف
العورات بانعطاف في اطراف
الازار فيقع البصر على
العورة من حيث لا يدري
ولا جله عيب ابن عمر رضي
الله عنهما عني يغسل
الجناحين عند الدخول ولا
يجل بدخول البيت الحار
حتى يعرق في الاول وان
لا يكثر صب الماء بل يقتصر
على قدر الحاجة فانه المأذون
فيه بقرينة الحال والزيادة
عليه لو علم الجاهل لكرهه
لا سيما الماء الحار فله مؤنة
وفيه تعب وان يتذكر حر
النار بحرارة الحمام ويقدّر
نفسه محبوسا في البيت
الحار ساعة ويقبسه الى
جهنم فانه أشبه بيت جهنم
النار من تحت والظلام
من فوق نعوذ بالله من ذلك
بل العاقل لا يغفل عن
ذكر الآخرة في لحظة
فانها مصيره ومستقره
فيكون له في كل ما يراه من
ماء أو نار أو غيرهما

(رجله اليسرى عند الدخول) في البيت الداخل لا المسلخ وذلك بعد ان ينزع ثيابه ويتزر بازار ين أحدهما
في حقوه والثاني على كتفه ومنهم من يزيد ازارا لثا برطمه على رأسه كالغمامة وهو حسن وأشار الى الرابع
بقوله (و يقول) عند ذلك (بسم الله الرحمن الرحيم) ولو اقتصر على بسم الله كما في آداب الدخول في الخلوة
كان حسنا ثم يزيد على البسملة الاستعاذة كقوله عند دخوله في الخلوة (أعوذ بالله من الرجس النجس
الخبث الشيطان الرجيم) وأشار الى الخامس بقوله (ثم يدخل وقت الخلوة) أي يتجنب خلوه عن
ازدحام الناس فيدخله وهذا يختلف باختلاف الاقطار والبلدان وباختلاف عادات الناس في دخولهم
فيه (أو يتكاف تخليّة الحمام) عن دخول الناس باعطاء أجرة زائدة (فانه ان لم يكن في الحمام الأهل
الذين) والفضل والمعرفة (والمحتاطون للعوّرات) وفي بعض النسخ والمحافظة (فالنظر الى الابدان) حالة
كونها (مكشوفة) ليس عليها ساتر (فيه شائبة من قلة الحياء وهو) مع ذلك (مذكر للتأمل في العورات)
فان الابدان تختلف في السمن والبياض والثرثرة وباختلاف الاسنان من الشبيبة والطفولية والشيطان
يوسوس الى الانسان بالتأمل والتميز في هذه الابدان المختلفة الالوان وما زال كذلك حتى يسرى منها الى
التأمل في العورات الباطنة بمحض التخيلات بل وعمار سخ ذلك في فكره فيترتب عليه مفاسد قل ان يخلص
منها المؤمن فليحذر من الاجتماع عريانا (ثم لا يخلو الانسان في الحركات) أي في أنثائها من ميله يمنا وشمالا
(عن انكشاف العورات) لاحتالة (بانعطاف) أو التواء (في اطراف الازار فيقع البصر على العورة من
حيث لا يدري) وحيث لا يقصد (ولا جله عيب ابن عمر رضي الله عنه على عنبه) بعصاة خوفان الوقوع
في مثل هذا المخذور (و) السادس (يغسل جناحيه عند الدخول) أي كتفيه (و) السابع (لا يجمل
بدخول البيت الحار) وهو المعروف ببيت الحوض (حتى يعرق في) البيت (الاول) والمراد منه ان
يكون الدخول فيه بالترتيب فاذا نزع لباسه في المسلخ يدخل في البيت الاول ويمكث قليلا ثم يدخل الموضع
المشترك فيجلس فيه حتى يعرق ثم يدخل البيت الحار وفي الشفاء والمعتدل البدن اذا دخل الحمام فليقع
في كل بيت ساعة ثم يصبر حتى يندى بدنه ويكاد يعرق ويصب الماء على الكتفين وسائر الاعضاء ثم يتغير
و يتبدل برفق ولا يدخل البيتي الحار الا بتدرج فكيف الخرج منه فان البدن حينئذ منسحق مختلج
قابل للتأثير بسرعة (و) الثامن (ان لا يكثر صب الماء) على بدنه وأطرافه (بل يقتصر على قدر الحاجة)
اليه وهو ممنوع طبيا وشرعا فأما طبيا فانه يرهل البدن وريحى الاطراف وأما شرعا فبعد ان نقول انه من
الاسراف (فانه) القدر (المأذون فيه بقرينة الحال والزيادة عليه لو علم الجاهل لكرهه) ولو كانت الاجرة
مقدمة (لا سيما الماء الحار) أي المسخن (فله مؤنة) وكلفة الوقيد (وفيه تعب) ظاهر (و) التاسع
(ان يتذكر حر النار بحرارة الحمام) ولذع مسه وغشيان ظلمته (ويقدّر نفسه محبوسا في البيت الحار ساعة
ويقبسه الى جهنم) ولو كان بين النار بين شتان (فانه) أي الحمام (أشبه بيت جهنم النار من تحت
الاطباق والظلام من فوق) وهكذا حال جهنم (نعوذ بالله من ذلك) وليذكر بقله صبره على الحمام عظيم
كربة حبسه في جهنم وانه لو أقام في الحمام فضل ساعة لضعفت روحه ويخرج خفوتا فيكون له في الحمام
موعظة وعبرة وهذا الذي ذكره المصنف بالنسبة الى حمامات بلاد الروم والشام والعجم فانهم يجعلون
الحمامات على سراديب يوقدون تحتها فلا يستطيع الانسان ان يقعد الا على لوح خشب ولا يكاد ان يمشي
الا على خشب لشدة حرارة الارض وأما حمامات الديار المصرية فعلى خلاف ذلك فانهم يوقدون تحت
القدور التي فيها المياه فقط ويسخن الموضع لشدة حرارة الماء ويمتايز كرا الانسان اذا دخل الحمام عند
تجريده عن الثياب ثم يمدد بين يديه الدلال وتغميزه في الاعضاء بالدلك بمده بين يديه المغسل وتجريده
الثياب عنه (بل العاقل) الكامل (لا يغفل عن ذكر) أمور (الآخرة في لحظة) من اللحظات (فانها)
أي الآخرة (مصيره) أي مرجعه (ومستقره فيكون له في كل ما يراه) بعينه (من ماء أو نار أو غيرهما)

كجريد عن الثياب وتجددين بدى الدلال (عبرة) يعتبر بها (وموعظة) يتعظ بها (فان المرء ينظر) الشيء (بحسب همته) واستعداده الذي جبل عليه (فاذا) فرض انه (دخل براز) من يبيع أنواع البر (ونجار) من يتعالي نجر الخشب وتسويته (وبناء) من يتعاطى بناء الدور والمنازل (وحائلك) من يحول الثياب ونسجها وكذا انقاش (دارا معمورة) منقوشة (مفروشة) بأنواع النقوش في الحيطان والسقوف وأنواع الفرش الفاخرة (فاذا تفقدتهم) وتطلبت باطن أحوالهم (وأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها) وان طاقه من هذه تسوى كذا ومن هذه تسوى كذا (والحائلك ينظر الى الثياب ويتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية تركيبها) ولقد دخلت مرة مع بعض أصحابنا من أهل العلم قصر ابنه بعض الامر اعجاز مصر فمجرد ما وقع بصره على سقوفه لم يحجمه الا الخشب ولم يلتفت الى غيره من بناء وتجهيز وغير ذلك فتعجب من ذلك غاية العجب ولم يحط برأى اذ ذلك الاحسن اتقانه من حيث المجموع في الجملة ولم يعد غير ذلك (والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها) والنقاش ينظر الى النقوش والصباغات والدهانات (فكذلك سالك طريق الاشجرة لا يرى من الاشياء) الظاهرة بعينه (شيئا الا ويكون له موعظة وذكري لا تشرة) يتعظ به ويتذكر ويتصبر ويتدبر (بل لا ينظر الى شيء الا ويضع الله عز وجل له طريق عبرة) يعتبر بها (فان نظرا الى سواد يذكره طلبة المجد) أي القبر فانه لا منفذ فيه للنور أصلا وان نظرا الى نور مضى يذكره نور الايمان حين يسعي بين يديه وبأمانه (وان نظرا الى حبة) أو عتق (تذكره افعى جهنم) وعقاربهم او مالها من عظام الجنة والسم (وان نظرا الى صورة قبيحة شنيعة) منكورة (تذكره منكرا ونكيرا) وكيفية دخولهما في القبر وهم على صورة بشعة ولهم أبواب كالأبواب الكلاب يشقون الارض شقا حتى يدخلوا القبر (و) كذلك تذكر تلك الصورة (الزبانية) وهم طائفة من الملائكة يدفنون أهل النار اليها (وان سمع صوتها هائلا) أي عظيم الخوفا (تذكر نفخة الصور) حين ينفخ فيه سيدنا اسرافيل عليه السلام واذكر اني كنت صغيرا دون البلوغ فسمعت رجلا ينفخ في صور فتذكرت هول يوم القيامة وهالتي ذلك الصوت حتى غشى على فمنا أقاموني عن الارض الابدان رشوا الماء على وجهي وصرت بعد ذلك لا يخرج هول ذلك الصوت من خيالي مدة (وان رأى شيئا حسنا) تسخسنة النفوس والعيون (تذكر نعيم الجنة) وان لالعيش الاعيش الاشرة وهذا الذي يرى نعيمها زواله عن قريب وانما المدار على نعيم الجنة (وان سمع كلمة ردا أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر امره) يوم العرض على الله عز وجل (بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا التأمل هو الغالب على قلب العاقل) مستويا عليه (اذلا بصرفه عنه الامهمات الدنيا) وضرورياتها (فاذا انساب مدة المقام في الدنيا) أي مدة اقامته فيها ولو على أطول عمر رجل (الى مدة المقام في الاشرة) اما في النعيم واما في الجحيم (استحقرها) أي مهمات الدنيا (ان لم يكن ممن أغفل قلبه) وفي نسخة ممن أقفل على قلبه (وأعجت بصيرته) فان من كان بهذا الوصف فلا ينظر الا أمور الدنيا وليس له حظ في أمور الاشرة فاذا سمع شيئا منها استبعدها أو اشار الى العاشر من السن بقوله (ومن السنن ان لا يسلم) على أحد (عند الدخول) في البيت الاول منه (وان سلم عليه لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غير) ومقتضاه انه لو أجاب بلفظ غير السلام جاز وذلك لانه محل تكشف فيه العورات وترتفع فيه الاصوات فلا يناسب ذكر اسم الله تعظيما له وفي القوت ورويانا رجلا سلم على الحسن رضي الله عنه في الحمام فقال ليس في الحمام سلام ولا تسليم (وان أحب قال) في الجواب (عافاك الله) أي محاملك الذنوب والاسقام وقد صارت هذه الحكمة معروفة في خطاب من يخرج من الخلاء أو يقول عوفيت وشفتيت أو نعمي السلام أو ما أشبه ذلك (ولابأس بان يصفح الداخل) أي يأخذ بيده استئناسا للكلام (ويقول عافاك الله) وأدام سلامتك (لا ابتداء

بحسب همته فاذا دخل براز ونجار وبناء وحائلك دارا معمورة مفروشة فاذا تقدمهم رأيت البراز ينظر الى الفرش يتأمل قيمتها والحائلك ينظر الى الثياب يتأمل نسجها والنجار ينظر الى السقف يتأمل كيفية تركيبها والبناء ينظر الى الحيطان يتأمل كيفية احكامها واستقامتها فكذلك سالك طريق الاشجرة لا يرى من الاشياء شيئا الا ويكون له موعظة وذكري لا تشرة بل لا ينظر الى شيء الا ويضع الله عز وجل له طريق عبرة فان نظرا الى سواد تذكر طلبة المجد وان نظرا الى نور مضى تذكره افعى جهنم وعقاربهم او مالها من عظام الجنة والسم وان نظرا الى صورة قبيحة شنيعة تذكره منكرا ونكيرا وان سمع صوتها هائلا تذكر نفخة الصور وان رأى شيئا حسنا تذكر نعيم الجنة وان سمع كلمة ردا أو قبول في سوق أو دار تذكر ما ينكشف من آخر امره بعد الحساب من الرد والقبول وما أجدر ان يكون هذا هو الغالب على قلب العاقل اذلا بصرفه عنه الامهمات الدنيا فاذا انساب مدة المقام في الدنيا الى مدة المقام في الاشرة استحقرها ان لم يكن ممن أغفل قلبه وأعجت بصيرته ومن السنن ان لا يسلم عند الدخول وان سلم عليه

لم يجب بلفظ السلام بل يسكت ان أجاب غيره وان أحب قال عافاك الله ولا بأس بان يصفح الداخل ويقول عافاك الله لا ابتداء السلام

الكلام) بدل السلام (ثم) من الآداب (لا يكثر الكلام في الحمام) فانه مما يسقط المروءة ويقل الهيبة (ولا يقرأ القرآن) فيه تنزيها له عن القراءة في محل الاقدار والنجاسات (الاسرا) فانه لا بأس به فهو كالدكر الخني و (لا بأس باظهار الاستعاذة) بالله (من الشيطان) عند توجهه الى باب الخلوة وعند الانتقال (ويكره دخول الحمام بين العشاءين) أي المغرب والعشاء (و) كذلك (قريبان الغروب) الالذمر (فان ذلك وقت انتشار الشياطين) كما ورد في حديث (و) من جملة مهماته الغمز والدلك فقد قالوا من دخل الحمام ولم يكبس أو لم يكبس فقد جاب الضرر الى نفسه فالاولى التدليك * والثانية العمز والجمع بينهما حسن و (لا بأس ان) يدلك بنفسه وان (يدلكه غيره) وهو الانسب (فقد نقل ذلك) صاحب القوت قال حدثني بعض اخواني عن بعض العلماء انه دخل معه الحمام قال فاردت أن أدلكه فامتنع ثم دخلت معه بعد ذلك فجعلت أدلكه فلم يمتنع فقلت له قد كنت امتنعت أدلك مرة فقال لم أكن أعلم فيه أثره و جدت بعد ذلك اضعف الراشي ان رجلا دلكه في الحمام فرأى على فخذه مكتوب بالله بعرق في جسده فقال ما تنظر اماما كتبه انسان وفي ذلك أيضا أثر عن (يوسف بن اسباط) رحمه الله من رجال الرسالة قيل انه (أوصى) قبل وفاته (بان يغسله انسان) ذكره و (لم يكن من أصحابه ولا كان معروفا بفضل وقال لما) سئل عن ذلك معتذرا لهم (انه قد كان دلكني في الحمام مرة ولم أكن أعلم على ذلك وأنا أعلم انه يحب ان يغسلني فاردت ان أكنه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك) لما علم من حسن اعتقاده فيه (وبدل على جوازه) أي التدليك وكذا التعمير للظهر والجسد (ماروي بعض الصحابة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه) وعبارة القوت فقد روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نزل منزلا في بعض أسفاره قال بعض أصحابه فذهبنا نتخلل النخل أو الشجر وأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم نائم على بطنه (وعبد اسود يغمزه ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال أمان الناقة تقحمت بي) قال العراقي أخرجه الطبراني في الاوسط من حديث عمر بن الخطاب رضى الله عنه بسند ضعيف اه ووجه الاحتجاج به انه اذا جاز الغمز في غير الحمام لحاجة داعية ففي الحمام أولى لقيام الداعي فيه ومعنى تقحمت بي رمت بي والمراد بالعبد الاسود أحد عبده صلى الله عليه وسلم وهو مهمهم وكذلك السهم مهمهم وأما بعض الصحابة فالمراد به عمر كدليل سياق الطبراني * (تنبيه) قال ابن الحاج في المدخل قد أجاز علماؤنا دخول الحمام لكن بشروط وهي أن لا يدخل أحد من الرجال والنساء الا للتداوى الثاني أن يتعمد أوقات الخلوة وقلة الناس الثالث أن يستعوره بأزار صفيق الرابع أن يطرح بصره الى الارض أو يستقبل الحائط لتلايق بصره على محظور الخامس أن يغير ما رأى من منكربرفق يقول استترسرتك الله السادس ان دلكه أحدا لا يمكنه من عورته من سرته الى ركبته الامر أنه أو جاريته السابع أن يدخله باجرة معلومة الثامن أن يصب الماء على قدر الحاجة التاسع ان لم يقدر على دخوله وحده اتفق مع قوم يحفظون أديانهم على كراهة في ذلك اه (ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة) حيث أذهب عنه الدرن والصنة وأعقب التراة لجسده (فقد قيل الماء الحار) أي المسخن (في الشتاء من) جملة (النعيم الذي يسأل عنه) أشار به الى تفسير قوله تعالى ولتسألن يومئذ عن النعيم والمشهور في التفسير مطلق النعمة والنعيم حتى الظل البارد في الصيف والمشرية الباردة من النعيم وقيل عليه الماء الحار في الشتاء فانه محبوب طبعاً قال القاضي في تفسير الآية هو سؤال عن القيام بحق شكره وقال النووي الذي نعتقه انه هنا سؤال عن تعداد النعم واعلام بالامتنان بها واظهار لكرمه بأسباغها لا سؤال توبخ وتقريع ومحاسبة (وقال ابن عمر رضى الله تعالى عنهما ماء الحمام من النعيم الذي أحدثوه) أي ابتدعوه وفيه إشارة انه لم يكن في زمنه صلى الله عليه وسلم ولا كان معروفاً لذلك وأول من اتخذ الجن لسبنا سليمان عليه السلام كل (هذا) الذي ذكرناه (من جهة الشرع أمان جهة الطب فقد) قالوا الحمام يحل فضول

الكلام ثم لا يكثر الكلام في الحمام ولا يقرأ القرآن الاسرا ولا بأس باظهار الاستعاذة من الشيطان ويكره دخول الحمام بين العشاءين وقريبا من الغروب فان ذلك وقت انتشار الشياطين ولا بأس بأن يدلكه غيره فقد نقل ذلك عن يوسف بن اسباط أوصى بأن يغسله انسان لم يكن من أصحابه وقال انه دلكني في الحمام مرة فاردت ان أكنه بما يفرح به وانه ليفرح بذلك وبديل على جوازه ماروي بعض الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا في بعض أسفاره فنام على بطنه وعبد اسود يغمز ظهره فقلت ما هذا يا رسول الله فقال ان الناقة تقحمت بي ثم مهم ما فرغ من الحمام شكر الله عز وجل على هذه النعمة فقد قيل الماء الحار في الشتاء من النعيم الذي يسأل عنه وقال ابن عمر رضى الله عنهما الحمام من النعيم الذي أحدثوه هذا من جهة الشرع أمان جهة الطب فقد

البدن وينقي الجلد ويزيل الاعياء ويحبس الاسهال ويفتح المسام ويحلل الرياح ويذهب الجرب والحكة
والبثور والدمامل والوسخ فيطيب النفس بذلك وينشرح فتضاف الى اللذة الجسدانية اللذة النفسانية
ويعدل حدة الاخلاط ويسكن الاوجاع وينفع من حمى يوم وحمى دق وحمى ربيع ومواطبة بعد نفض
خاطهما ويزيل السهر ويحلل وينضج ويخبر الحمام ما قدم بناؤه وعذب ماؤه واتسع فناؤه والبيت
الاول منه برطوب وثلثي مسخن مرطب والثالث مسخن مجفف (وقيل الحمام بعد النورة امان من
الجذام) المرض المشهور هكذا في نسخ الكتاب ونص القوت والحناء بعد النورة يقال انه امان من الجذام
فتأمل ذلك (وقيل النورة في كل شهر مرة) واحدة (تغافى الحرارة وتنقي اللون وتزيد في الجماع) هكذا
نقله صاحب القوت عن بعض اطباء العرب والنورة بالضم حجر السكس ثم غلبت على اخلاط تضاف مع
السكس من زرنج وغيره ويستعمل لازالة الشعر وتنوراً على بالنورة وقالوا الرجل اذا استعمل النورة
فليجمع ثالث يوم حتى تعود قوته والمرأة ليومها وينبغي أن يطلى بعد النورة بشئ من الخراحي مجعونا بماء
وردفانه يذهب بحرارته واصونها (وقيل بولة في الحمام فالتخافى الشتاء أنفع من شربة دواء) البول قائماً
مطابقاً أنفع منه فاعداً اذا كان في الحمام بعد ان حبسه قليلاً فهو أنفع من كل دواء سواء كان في الصيف
أو في الشتاء وفي الشتاء أبلغ ولذا قيده المصنف به ويشترط في البائل قائماً أن لا يكشف عورته للناس وأن
لا يبول الا اذا اتدى جسده وأن يقصده بحلله هجوراً وأن يحذر من الرشاش على جسده (وقيل نومة في
الصيف) على مرافقة معتدلة في وقت الظهيرة (بعد الحمام) لمن هو خارج المزاج معتدل اللحم (تعديل شربة
دواء) ويشترط أن يتدثر في ثيابه عند النوم ثم يدخل الحمام نائياً ويصب على بدنه ماء فاتراً صلباً متواتراً
ويخرج سريعاً (وغسل القدمين بماء بارد بعد الخروج من الحمام امان من النقرس) المرض المشهور
ويشترط أن يكون الماء البارد معتدلاً ليس بشديد البرد ولا يكون صلباً عليه ما يغتة (ويكره صب الماء
البارد على الرأس عند الخروج) فانه يحدث أمراضاً عسرة البرء كالصداع الشديد والبرصام (وكذا
شربه) أي الماء البارد عند الخروج مضراً أيضاً * (تنبيه) * لا يدخل الحمام من به ورم باطن أو ورم ظاهر
ولامن به تفرق الاتصال أو حمى غضة أو تخمة أو طول المكث فيه لوجب الغنى والخفقات والكرب
ويضعف الباه وشهوة الطعام والحمام عقيب الغذاء يسمن وعلى البطنة فوائد القوايح وعلى الاخلاء جهل
وقليل الرياضة ينبغي له أن يستكثر من الحمام العرق وبأس المزاج يستعمل الماء أكثر من الهواء قال
الرئيس وينبغي أن يستنح الحمام بأغصان السمس أو القطن أو العدس ويحترق تسخينه بكساحة الطريق
والروث والزبل والحمام الحار جداً يسبب الاخلاط الجامدة الى اعماق البدن فيحدث سداً أو أوراماً ويسبب
الطوبان الى التجايف فيحدث عنه صرع أو سكتة والحمام البارد يحرك المادة الى التفرق حركة ناقصة
فيحدث من ذلك آفات وربما حدث منه الجرب والحكة والزكام والتهلة والمغص ويتدارك بأن
يبيت ماء سخن معتدل ويصب على الرأس والبدن قبل الخروج بساعة ويدام التدليك والتمريخ والغمر
ثم لما يخرج يصب الماء الحار على الرأس وحده ثم يتعمم بعمامة معتدلة ويتدثر وينام والاغتسال بالماء
البارد يقوى البدن وينشطه ويجمع القوى ويقويها ويجود الهضم ويقوى الشهوة ويحسن اللون وانما
يستعمل وقت الظهيرة في أيام الصيف لمن هو خارج المزاج معتدل اللحم ويمنع منه الصبي لعدم استحكام أعضائه
بعد (هذا حكم الرجال) في دخولهم الحمام (وأما النساء) فلا ينبغي دخولهن فيه لما اشتمل عليه من المفساد
الدينية والعوائد الدينية لانهم اختلفوا في المرأة مع المرأة هل حكمها حكم الرجل أم حكم الرجل
مع الأجنبية أم حكم الرجل مع ذوات محارمه وهن قد تركن ذلك كله وخرجن عن اجماع الامة
يدخلون باديات العورات وان قدرنا ان امرأة منهن سترت من سرها الى ركبته غير ذلك عليها وسعنا من
الكلام ما لا ينبغي حتى تزيل السترة عنها ثم يضاف الى ذلك محرم آخر وهو ان اليهودية والنصرانية لا يجوز

وقيل الحمام بعد النورة امان
من الجذام وقيل النورة
في كل شهر مرة تصفى المرة
الصفر اعوتنقى اللون وتزيد
في الجماع وقيل بولة في الحمام
قائماً في الشتاء أنفع من
شربة دواء وقيل نومة في
الصيف بعد الحمام تعدل
شربة دواء وغسل القدمين
بماء بارد بعد الخروج من
الحمام امان من النقرس
ويكره صب الماء البارد
على الرأس عند الخروج
وكذا شربه هذا حكم الرجال
وأما النساء

لها أن ترى بدن الحرة المسلمة وهن يجتمعن في الحمام مسلمات ويهوديات ونصرانيات فيكشف بعضهن على عورة بعضهن (فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم) أي لا يحل أن يأذن الرجل زوجته في دخول الحمام والحال أن في البيت وضع استحمام وهذا المأثر تب على دخولها من المفاسد الدينية التي تقدم ذكر بعضها وبعضها لم يذكرها إلا أن الحمام استحببت معها أنفريتها أو أنفوس حليتها فتابسه حين فراغها من الغسل في الحمام حتى رهاها غير هاتفة بذلك المفارقة والمباهاة وربما يكون ذلك سببا للفراق عز زوجها أو الإقامة على شئنا أن بينهما طول المدة هذا حال غالبهن وهو نقض التواضع والالفة والسكون المطالبة في الشرع فان قال قائل الغسل في البيت يصعب عليها فالجواب لو أنفق في خلوة يعملها في البيت من بعض ما يعطى في الصداق لانسدت هذه الثأمة فلو قال أيضا أن الغسل في البيت لا يكون كالحمام سيما في أيام البرد فالجواب أن أيام البرد يمكن المرأة أن تستغني فيها عن الغسل بالسدر وما شاكلة اذان أيام البرد لا يجتمع فيها الوسخ ولا الغبار كثيرا فاذا فرغت أيام البرد كان الغسل في البيت المهيأ له لا مشقة فيه ويكفيها في تلك المدة أنها تغتسل من الحيض كما تغتسل من الجنابة ولكن يجب على الزوج أن يعلمها سرعة الغسل وذلك من السنة الماضية وانها اذا اغتسلت في البيت تغطي رأسها لا تكشفه الا وقت الغسل وخلت شعر رأسها وأفاضت الماء عليه ثم نشفته في الوقت وغطته ثم بعد ذلك تغسل سائر بدن خيفة أن يصيبها في رأسها ألم اذا هي كشفت حتى تفرغ غسل بدنهما والحديث المذکور أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي والحاكم وصححه من حديث جابر بلفظ من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل الحمام الا بئزر ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يدخل حليته الحمام قاله العراقي قلت اسنادا للنسائي جيد واسناد الترمذي ضعيف لضعف راوييه ليث بن أبي سليم ورواه الحاكم وقال على شرط مسلم وأقره الذهبي ورواه أحمد وأبو داود من حديث ابن عمر واسناد أبي داود فيه انقطاع وعند أبي يعلى وابن حبان والطبراني في الكبير والحاكم والعقيلي في الضعفاء من حديث عبد الله بن يزيد الخطمي عن أبي أيوب ولفظه مثل الأول وفيه زيادة ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر من نساءكم فلا يدخلن الحمام (والمشهور) على السنة الناس (حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الا بنفساء أو مريضة) أما الجملة الأولى منه فعنها في الحديث الذي تقدم والجملة الثانية معناها عند الحاكم في الأدب من حديث عائشة دخل عليها نسوة فقالت من أنتن قلن من حص فقالت صواب الحمامات قلن نعم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الحمام حرام على نساء أمتي وقال صحيح الاسناد وأقره الذهبي ولابي داود وابن ماجه من حديث عبد الله بن عمر فلا يدخلها الرجال الا بالازر وامنعوها النساء الا مريضة أو نفساء (ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقمها) أو رده صاحب القوت وقد روى البيهقي من حديث يحيى بن أبي طالب عن أبي خباب عن عطاء عن عائشة رضي الله عنها قالت ما بسر عائشة ان لها مثل أحد ذهب وانما دخلت الحمام (فان دخلت المرأة لضرورة) كحيض أو نفاس أو سقم ولم يكن في البيت مستحيم (فلا تدخل الا بئزر سابغ) من رأسها الى منتهى ساقها بشرط أن تختلي في موضع خاص منه ولا يدخل عليها أحد من النساء الا جانب (ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه) التحريمي أو التسنيزي فيكون كفعا للمكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) *

فقد قال صلى الله عليه وسلم لا يحل للرجل أن يدخل حليته الحمام وفي البيت مستحيم والمشهور أنه حرام على الرجال دخول الحمام الا بئزر وحرام على المرأة دخول الحمام الا بنفساء أو مريضة ودخلت عائشة رضي الله عنها حماما من سقمها فان دخلت لضرورة فلا تدخل الا بئزر سابغ ويكره للرجل أن يعطيها أجرة الحمام فيكون معينا لها على المكروه * (النوع الثاني مما يحدث في البدن من الاجزاء وهي ثمانية) * الاول شعر الرأس

(الاول شعر الرأس) ولم يثبت انه صلى الله عليه وسلم حلقه الا في نسل وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم من التابعين بل كان تخلية شعرا أهل الاسلام وكان الخلق سيما الخوارج وقد ورد في حديث في وصف الخوارج سيماهم التحالق أي حلق شعر الرأس ولما أتى صبيغ الى أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه وكان يسأل عن التشابها فلما رآه قال أنت صبيغ وعلا عليه بالذرة وقال كشة وعان رأسه فوجد فيه شعرا فقال لولا شعرا أسكن لذعت بك حيث ظن انه من الخوارج فلما رأى شعر رأسه تركه وأمر أهل البصرة

ولا بأس بحلقه لمن أراد
التنظيف ولا بأس بتركه
لمن يدهنه ورجله الا اذا
تركه فزعا أى قطعاً وهو
دأب أهل الشطارة أو أرسل
الذوائب على هيئة أهل
الشرف حيث صار ذلك
شعاراً لهم فانه اذا لم يكن
شريعاً كان ذلك تلبساً
بالتأني شعراً الشارب وقد
قال صلى الله عليه وسلم قصوا
الشارب وفي لفظ آخر جزوا
الشوارب وفي لفظ آخر
أحفوا الشوارب واعفوا
اللمحى أى اجعلوها حفاف
الشفة أى حولها وحفاف
الشيء حوله ومنه وتزى
الملائكة حافين من حول
العرش وفي لفظ آخر أحفوا
وهذا يشعر بالاستئصال
وقوله حفوا يدل على مادون
ذلك قال الله عز وجل ان
يسئلكموا فيحفكم تبخلوا
أى يستقصى عليكم وأما
الحلق فلم يرد والاحفاء
القريب من الخلق نقل عن
الصحابه نظر بعض التابعين
الرجل أحفى شاربهم فقال
ذكرتنى أصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم

أن لا يتحاطوه وقد تقدمت قصته في كتاب العلم ثم جاء زمان وفتحت بلاد الجحيم فصاروا يحلقونه ونسيت السنة
حتى صار توفير شعر الرأس شعار العلويين والأتراك والمتصوفة وصار الحلق سنة متبوعة (و) جلة القول
فيه انه (لا بأس) الآن (بحلقه لمن أراد التنظيف) وهذا على رضى الله عنه لما سمع النبي صلى الله عليه وسلم
يقول تحت كل شعرة جنازة كان يقول ومن ثم عادت رأى فكان يحلقه ويقصه قصد التنظيف وربما
استدل بعض الصوفية في حلق رأس المرء اذا تاب بما رواه أجدواؤد من حديث كليب الجرني رفعه
الى عنك شعر الكفر واختن واللقاء طرح الشيء وهو شامل لشعر الرأس وغيره وذكر صاحب الملاحة انه
بدعة (ولا بأس بتركه) موفراً (لمن يدهنه ورجله) أى يسرحه ويتعاهد بخدمته (الا اذا تركه فزعا أى)
حلق بعضه وترك بعضه (قطعاً) متفرقة وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القزع وقزع رأسه
تقرباً لماله كذلك (وهو دأب) أى عادة (أهل الشطارة) وهم أهل اللؤم والخبث (أو أرسل الذوائب)
أى الخصل من شعر الرأس تتدلى على اليمين والשמال (على هيئة أهل الشرف) العلويين (حيث صار ذلك
شعاراً لهم) يعرفون به حتى ان بعضهم لقب بكيسودراز بهذا المعنى وهو مكره (فانه اذا لم يكن شريعاً
كان تلبساً) وهو مثل العلامة الخضراء حيث صارت شعاراً للفاطميين فاذا استعملها غيرهم كان تلبساً
فلاجل هذا صار متروكاً ولم يوقت المصنف لحلق الرأس لكونه لم يردوا الظاهر انه يقاس على غيره في الحاجة اليه
وطوله فان احتاج في كل أربعين يوماً وهذا هو المألوف عند أهل البداية الآن وفى كل جمعة مرة
كهو المألوف في الامصار وكره تعيينه في يوم السبت خاصة (الثانى شعر الشارب) وهو ما سأل على الشفة العليا
(وقد قال صلى الله عليه وسلم قصوا الشوارب) واعفوا اللحى وهى رواية أحمد في مسنده من حديث أبى
هريرة (وفي لفظ آخر جزوا الشوارب) وهى رواية مسلم من حديثه (وفي لفظ آخر حفوا الشوارب واعفوا
اللمحى) ولم أر من خرج هذا اللفظ غير ما في كتاب القوت الا ان معناه في المتفق عليه يقال حف شاربهم اذا
احفاه وحفت المرأة وجهها حفازينته بأخذ شعره وفسره المصنف بقوله (أى اجعلوها حفاف الشفة أى
حولها) وحفاف جمع حاف (وحفاف الشيء حوله) من حف القوم بالبيت أطافوا به فهم حافون وعبارة
القوت أى اجعلوها حفاف الشفة أى حولها لان حفاف الشيء حوله (ومنه) قوله تعالى (وتزى الملائكة
حافين من حول لعرش) أى مطيعين به (وفي لفظ آخر احفوا) الشوارب من الثلاثى المزيد وهى رواية
الشيخين من حديث ابن عمر يقال احفى شاربهم اذا بالغ في قصه (وهذا يشعر بالاستئصال) واليه ذهب ابن
عمرو بعض التابعين وهو قول الكوفيين وأكثر الصوفية حتى قال بعضهم من احفى شاربهم نظر الله اليه
واستدلوا بما تقدم من قوله احفوا جزوا ورواية البخارى أيضاً ثم كوا الشوارب (وقوله حفوا) الشوارب
(يدل على مادون ذلك) وهو المختار في صفة قصه ان يقص منه حتى يبدو طرف الشفة وهو جرتها ولا يحفبه من
أصله وهو قول مالك والشافعى وكان مالك يرى حلقه مثله ويأمر بأدب فاعله وكان يكره ان يأخذ من أعلاه
(قال الله عز وجل ان يسئلكموا فيحفكم تبخلوا أى يستقصى عليكم) من احفاه فى المسئلة بمعنى الخ
والحف واستقصى (وأما الحلق فلم يرد) وتقدم ان مالكاً كان يراه مثله ويأمر بأدب فاعله قلت ومن جهة
الورد فقد ورد فيمنار واه النساء من حديث أبى هريرة خمس من الفطرة فذكر حلق الشارب فقول
المصنف لم يرد فيه نظر الا أنه يحمل على الاحفاء القريب من الخلق لثلاث تضاد الروايات واليه أشار المصنف
بقوله (والاحفاء القريب من الخلق) وهو المعبر عنه بالاستئصال فقد (نقل) ذلك (عن) جماعة من
(الصحابه) رضوان الله عليهم منهم ابن عمر فانه كان يرى استحباب استئصاله (نظر بعض التابعين رجلاً
أحفى شاربهم فقال ذكرتنى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم) فقال هكذا كانوا يحفون شواربهم فقال
نعم كذا فى القوت وهو دليل قوى للكوفيين وقد أجعوا على استحباب القص وخالفهم الظاهرية فقالوا
بوجوبه وتقدم المختار في صفة قصه والقائلون به جلا روايه اعفوا وانهم كوا جزوا على القص وبعضهم

حمل على احفاء ما طال على الشفيعين ويدل على ان المراد التقصير لا الاستئصال رواية النسائي من حديث أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر تقصير الشارب لكن يعكس عليه رواية وحلق الشارب وأشار المصنف الى دليل التقصير بقوله (وقال المغيرة بن شعبه) الاثني الصحابي شهد الحديبية وولى الكوفة مران وبرأيه ودهائه يضرب المثل روى عنه بنوه وعروة والشعبي وزيد بن علاقة مات سنة خمس من الهجرة (نظر الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لم وقد طال) وفي القوت وقد عفا (شاربي فقال تعال فقصة لي على السوال) رواه أبو داود والنسائي والترمذي في الشمائل واسناده صحيح ووجه الاستدلال به انه لو كان المراد استئصاله لما وضع السوال حتى يقطع ما زاد عليه وقال العراقي في شرح التقریب وذهب بعض العلماء الى انه مخير بين الامرين حكاه القاضي عياض ثم اختلفوا في كيفية قص الشارب هل يقص طرفاه أيضا وهما المسيبان بالسبيلين أم يترك كما يفعله كثير من الناس وقد أشار الى ذلك المصنف بقوله (ولا بأس بترك سباليه وهما طرفا الشارب) عن عيين وعين شمال (فعل ذلك عمر) بن الخطاب رضي الله عنه (وغيره) من الصحابة والتابعين منهم الحسن بن سالم كفي القوت (لان ذلك لا يستمر الفم) لبعدهما عنه (ولا يبق فيه غمر الطعام) أي زفره (اذ لا يصل اليه) وقت الاكل وفهم من ذلك أن سبب قص الشوارب هاتان علتان وروى أبو داود من رواية أبي الزبير عن جابر قال كان نفعي السبيل الا في حج أو عمرة وكره بعضهم بقاء السبيل لمافية من التشبه بالاعاجم بل المجوس وأهل الكتاب قال العراقي في شرح التقریب وهذا أولى بالصواب لما رواه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن عمر قال ذكر لرسول الله صلى الله عليه وسلم المجوس فقال انهم يوفرون سباليهم ويحلقون لحاهم نخالفوهم فكان ابن عمر يحجز سباليه كما يحجز الشاة والبعير (وقوله صلى الله عليه وسلم) في الحديث الذي تقدم ذكره وهو قصوا الشوارب (واعفوا اللحى) أي (كثروها) يجوز استعماله ثلاثا واربعا قال السرقسطي يقال عفوت الشعر أعفوه عفا وعفيتها وأعفيتة اذا تركته حتى يكثروا يطول (وفي الخبر أن اليهود يعفون شواربهم ويقصون لحاهم نخالفوهم) رواه أحمد في مسنده في أثناء حديث لابي أمامة فقلنا يا رسول الله فان أهل الكتاب يقصون عثانينهم ويوفرون سباليهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم قصوا سباليكم ووفروا عثانينكم وخالفوا أهل الكتاب والعثانين جمع عثنون وهي اللحية قال العراقي والمشهور أن هذا من فعل المجوس لما تقدم من حديث ابن عمر عند ابن حبان فريبا (وكره بعض العلماء الحلق) أي حلق السبيل (ورآه بدعة) ومثله * (تنبيهات) * الأول يستحب الابتداء بقص الجهة اليمنى من الشارب كما صرح به الاصحاب لحديث عائشة المتفق عليه كان يعجبه التيمم في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله الثاني يجوز في قص الشارب أن يباشر ذلك بنفسه وان يقصه غيره لحديث المغيرة بن شعبه المتقدم عند أبي داود اذ لا هلك حرمه في ذلك ولا نقص مرواة الثالث قال صاحب القوت وقد روينا في حديث قص الشوارب ألفاظا أخر منها أخذوا الشوارب وورد انه صلى الله عليه وسلم كان يأخذ شاربيه ومنها طروا الشوارب طرا والطر أن يؤخذ من فوق الشارب ومن تحته حتى يستدق قال وهي لفظة غريبة (الثالث شعر الابط) بكسر فسكون ماتحت الجناح يذكر ويؤنث والجمع آباط كحمل وأجال وزعم بعض المتأخرين ان كسر الباء لغة وهو غير ثابت وقرأ بعض العلماء على بعض المحدثين الابط بكسرتين فقال له في الجواب لا تحرك الابط فيفج صناعته (ويستحب تنفقه) لمن تعود عليه (في كل أربعين يوما مرة) واحدة وقد تقدم حديث أنس عند مسلم وقت لنا في قص الشارب وحلق العانة وتنق الابط أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وهكذا أخرجه ابن ماجه (وذلك سهل على من تعود تنفقه في الابتداء) فاستمر على ذلك (فأما من تعود الحلق فيكفيه الحلق) والحاصل أن سنته تحصل بأي وجه كان من الحلق والقص والنورة (اذ في التنف تعذيب وابلام والمقصود النظافة وأن لا يجتمع في خلها ووسخ ويحصل ذلك بالحلق) وغيره وحكى عن

وقال المغيرة بن شعبه
نظر الى رسول الله صلى
الله عليه وسلم لم وقد طال
شاربي فقال تعال فقصة
لي على سوالي ولا بأس بترك
سباليه وهما طرفا الشارب
فعل ذلك عمر وغيره لان
ذلك لا يستمر الفم ولا يبق
فيه غمر الطعام اذ لا يصل
اليه وقوله صلى الله عليه
وسلم اعفوا اللحى أي كثروها
وفي الخبر ان اليهود يعفون
شواربهم ويقصون لحاهم
نخالفوهم وكره بعض
العلماء الحلق ورآه
بدعة الثالث شعر الابط
ويستحب تنفقه في كل
أربعين يوما مرة وذلك
سهل على من تعود تنفقه
في الابتداء فاما من تعود
الحلق فيكفيه الحلق اذ في
التنف تعذيب وابلام
والمقصود النظافة وان
لا يجتمع الوسخ في خلها
ويحصل ذلك بالحلق

لونس بن عبد الأعلى قال دخلت على الشافعي رحمه الله تعالى وعنده المزني يحلق ابطه فقال الشافعي علمت أن السنة التنف ولكن لأقوى على الوجع ويستحب الابتداء بالابط الأيمن والحكمة في اختصاص الابط بالتنف على وجه الأفضلية أن الابط يحل الرائحة الكريهة والتنف يضعف الشعر فتخفف الرائحة والخلق يكثف الشعر فتكثر منه الرائحة الكريهة * (مهمة) * ذكر بعض الشافعية أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شعر تحت ابطه لحديث أنس المتفق عليه أنه صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه في الاستسقاء حتى يرى بياض ابطيه قال العراقي في شرح التقریب ولا يلزم من ذكر أنس بياض ابطيه أن لا يكون له شعر فإن الشعر اذا تنف بقي المكان أبيض وان بقي فيه آثار الشعر ولذلك ورد في حديث عبد الله بن أقرم الخزاعي أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بايفاع من غرة فقال كنت أنظر إلى غرة ابطيه اذا سجد أخرجه الترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه فذكر الهروي في الغريبين وابن الاثير في النهاية أن الغرة بياض ليس بالناصع ولكن كالون عفراء الارض وهو وجهها وهذا يدل على أن آثار الشعر هو الذي جعل المكان أعفر والا فلو كان خاليا من منابت الشعر جله لم يكن أعفر نعم الذي نعتقد فيه صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن لابطه رائحة كريهة بل كان نظيفا طيب الرائحة صلى الله عليه وسلم (الرابع شعر العانة) وأزالته مستحب اجاعا واختلف الفقهاء في تفسير العانة التي يستحب حلها فالشهور الذي عليه الجمهور أنها ما حول ذكر الرجل وفرج المرأة من الشعر وقال ابن سريج أنه الشعر الذي حول حلقة الدبر قال النووي فتحصل من مجموع هذا استحباب حلق جميع ما على القبل والدبر وحوليهما (ويستحب إزالة ذلك اما بالخلق) بالموسى وهو الذي في الحديث عند الجماعة عن أبي هريرة خمس من الفطرة فذكر فمهن الاستحداد وهو استعمال الحديد في حلق العانة وهو تلويح عن الحلق نعم التنف للمرأة أفضل (أو بالنورة) وهو أنظف أو بالقص بالمقراض أو بالتنف وتحصل السنة بكل منها اذا لمقصود حصول النظافة قال المناوي وحكمة حلق العانة للتنظف مما يكره عادة والتحسين للزوجين وهو للمرأة أكد (ولا ينبغي أن يتأخر عن أربعين يوما) لما تقدم من حديث أنس عند مسلم في التوقيت * (تنبيه) * اختلف اللغويون في العانة فقال الأزهرى وجاعة منبت الشعر فوق قبل الرجل والشعر النابت عليها يقال له السب والشعرة وقال ابن فارس العانة السب وقال الجوهري هي شعر الركب وقال ابن الاعرابي وابن السكيت استعان واستحد حلق عانته وعلى هذا فالعانة الشعر النابت وفي حديث بنى قريظة من كان له عانة فاقتلوه ظاهره دليل لهذا القول وصاحب القول الأول يقول الاصل من كان له شعر عانة فخذف للعلم به والله أعلم * (فائدة) * سوى النووي بين الابط والعانة في أنه يتولى ذلك بنفسه ولا يتخير بين ذلك وبين مباشرة غيره لذلك لما فيه من هتك المروعة والحرمة بخلاف قص الشارب قال العراقي وهو مسلم فيما اذا أتى بالافضل من التنف في الابط وأما اذا أتى بالخلق فلا بأس حينئذ لمباشرة غيره لا زالت له لعسر تمكنه من الخلق والله أعلم (الخامس الاظفار) جمع ظفر بضمين وهي أفصح اللغات وبها قرأ السبعة في قوله تعالى حرما كل ذي ظفر أو جمع ظفر بضم فسكون للتخفيف وبها قرأ الحسن البصري وربما يجمع على أظفر مثل ركن وأركن أو جمع ظفر بالكسر وزان حل أو جمع ظفر بكسر تين للاتباع وقرئ بهم في الشاذ (وتقايها مستحب) وهو تفعليل من القلم وهو القطع ومنه تقليم الأشجار وهو قطع أطرافها (لشناعة صورته اذا طالت) لأنها تشبه حينئذ بالحيوانات ولأنها اذا تركت بحالها تخذش وتخدش وتضرر (وما يجتمع فيها) أي تحتها (من الوسخ) وربما أجنب ولم يالصها الماء فلا يزال جنبا (قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بأباهريرة قلم أظفارك فان الشيطان يقعد على ما طال منها) والمراد بالشيطان ابليس ويحتمل أن آل فيه للجنس قال العراقي وأخرج الخطيب في الجامع من حديث جابر باسناد ضعيف بلفظ قهوا أظافيركم فان الشيطان يجري ما بين اللحم والظفر قلت ورواه ابن عساکر

* الرابع شعر العانة
ويستحب إزالة ذلك اما
بالخلق أو بالنورة ولا ينبغي
أن يتأخر عن أربعين يوما
* الخامس الاظفار وتقليمها
مستحب لشناعة صورته
اذا طالت ولما يجتمع فيها
من الوسخ قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم بأباهريرة
قلم أظفارك فان الشيطان
يقعد على ما طال منها

الرجل وفي الاوساخ التي
تجتمع على البراجم وظهور
الرجل والايدي من العرب
وأهل السواد وكان رسول الله

صلى الله عليه وسلم يأمرهم
بالقلم وينكر عليهم ما يرى
تحت أظفارهم من الاوساخ
ولم يأمرهم بأعادة الصلاة ولو
أمر به لكان فيه فائدة أخرى
وهو التخليط والزجر عن
ذلك ولم أرى في الكتب خبراً
مروياً في ترتيب قلم الاظفار
ولكن سمعت انه صلى الله
عليه وسلم بدأ بمسحته اليمنى
وختم بابهامه اليمنى وابتدأ
في اليسرى بالخنصر الى
الابهام ولم تأملت في هذا
خطرك من المعنى ما يدل
على ان الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى لا ينكشف
ابتداء الابنور النبوة وأما
العالم ذو البصيرة فتأمله
أن يستنبطه من العقل بعد
نقل الفعل اليه فالذي لاح
لي فيه والعلم عند الله سبحانه
أنه لا بد من قلم أظفار اليد
والرجل واليد أشرف من
الرجل فيبدأ بها ثم اليمنى
أشرف من اليسرى فيبدأ بها
ثم على اليمنى خمسة أصابع
والمسححة أشرفها اذ هي
المشيرة في كلتي الشهادة من
جمله الاصابع ثم بعدها
ينبغي أن يتدنى بما على
يمينها اذ الشرع يستحب
ادارة الطهور وغيره على
اليمنى وان وضعت ظهر

أيضاً في تاريخه من حديث جابر الان لفظه ولفظ الخطيب خلاو الحاكم وقصوا أظفاركم والباقى سواها
(ولو كان تحت الظفر وسخ) قليل (فلا يمنع ذلك صحة الوضوء) والغسل (لانه) أى ذلك الوسخ (لا يمنع
وصول الماء) الى تحت الظفر (ولانه ينسأهل فيه للحاجة لاسيما في أظفار الرجل) وعند أصحابنا اذا طال
الظفر فغطى الاظفار ففتح وصول الماء الى ماتحته أو كان في المحل المفروض غسله شئ يمنع الماء أن يصل
الى الجسد كحجيج وشمع وجب غسل ماتحته بعد ازالة المانع ولا يمنع الوسخ الذي في الاظفار سواء فيه
القرى والمصرى في الاصح فيصح الغسل معه لتولده من البدن اهـ (و) ينسأهل أيضاً (في الاوساخ التي
تحت البراجم وظهور الرجل والايدي للعرب) أى سكان البادية (وأهل السواد) أى سكان القرى
والريف (وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمر بالقلم) أى القص (وينكر ما يرى تحت أظفارهم من
الايوساخ) وذلك فيما رواه الحكيم الترمذى من حديث عبد الله بن بشر قصوا أظفاركم ونقوا براجمكم
ونظفوا أظفاركم (ولم يأمرهم بأعادة الصلاة) ولو ثبت ذلك لنقل (ولو أمر به) أى بأعادة الصلاة (لكان فيه
فائدة أخرى وهو التخليط والزجر عن ذلك) ولكنه لم يثبت فان قيل قد ذكرتم الاتفاق على أن خلق العانة
وتقليم الاظفار سنة فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أحمد من حديث رجل من بني غفار رفعه قال
من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شاربته فليس منا وهذا يدل على وجوب ذلك والجواب عنه من
وجهين أحدهما أن هذا لا يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ
من الشارب فقط كما رواه الترمذى وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شاربته فليس منا والثاني أن المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا
وطريقنا والله أعلم (ولم أرى في الكتب) المؤلف في الحديث (خبراً) صحيحاً (مروياً) من طرق صحيحة
(في ترتيب قلم الاظفار) وقصها (ولكن سمعت) من أقواه المشايخ (انه صلى الله عليه وسلم بدأ) في قص
الاطفار (بمسحة اليمنى) التي هي أصبع الشهادة (وختم بابهام اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى
الابهام) قال العراقي لم أجده أصلاً وقد أنكره أبو عبد الله المازري في الرد على المصنف وشنع عليه به
وقال في شرح التقریب لم يثبت في كيفية تقليم الاظفار حديث يعمل به ثم نقل كلام المصنف بتمامه
قال (وانما تأملت في هذا) أى فيما سمعت من المشايخ (خطرك من المعنى ما يدل على أن الرواية فيه صحيحة اذ
مثل هذا المعنى) الدقيق (لا ينكشف ابتداء الابنور النبوة) أى باستضاءته والاقباس منه (وأما العالم
ذو البصيرة) التامة (فتأمله أن يستنبطه) أى ذلك المعنى (من العقل بعد نقل الفعل اليه) قال في شرح
التقریب وقد تعقبه أبو عبد الله المازري في كتاب وقف عليه له في الرد عليه وبالغ في هذا المكان في انكار
هذا عليه وقال انه يريد أن يخلط الشريعة بالفلسفة وهذا حاصل كلامه وبالغ في تبجيح ذلك الامر في
ذلك سهل وهكذا نقله التاج السبكي في طبقاته من ترجمة المصنف وقال الامر في ذلك سهل ثم قال المصنف
(فالذي لاح لي فيه) من الحكمه (والعلم عند الله سبحانه وتعالى) انظر الى انصافه رحمه الله تعالى حيث قال
أولاً ولم أرى في الكتب خبراً مروياً أبدي فيه من الحكمه مع ايكال العلم الى الله تعالى (انه لا بد من قلم أظفار
اليد والرجل) لانه مأمور بهما (واليد أشرف من الرجل) لا محالة (فيبدأ بها) لشرفها (ثم اليمنى
أشرف من اليسرى) في اليد (فيبدأ بها) أى باليمنى (ثم على اليمنى خمسة أصابع والمسححة أشرفها اذ
هي المشيرة في كلتي الشهادة من جمله الاصابع) فكان الابتداء به بأولى وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم
يشير بها عند الدعاء وفي التشهد (ثم بعدها) أى المسححة (ينبغي أن يتدنى بما على يمينها) وهي ما على جهة
يمين الرجل (اذ الشرع يستحب ادارة الطهور وغيره على اليمين) ففي الاتفاق عليه من حديث عائشة كان
يجب عليه التيمم في تطهيره وترجله وتنعله وفي شأنه كله (وان وضعت ظهر الكف) وفي نسخة اليد (على
الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت ظهر الكف فالوسطى هي اليمين واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

الكف على الارض فالابهام هو اليمين وان وضعت بطن الكف فالوسطى هي اليمنى واليد اذا تركت بطبعها كان الكف

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستقام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
 فيا يقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضى
 ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسجحة الى أن يعود الى المسجحة فتقع البداية بتخصر اليسرى والختم
 باهمها ويبقى ايهام اليمنى وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
 فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم مابعدا الى الخنصر ولم يبق منها حديثا الا ايهام فيختم به وأما
 اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجحة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
 بأصبعه المسجحة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أى أشرب بأصبع واحدة ولا تشر
 بنظيرها من اليسرى واذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجحة منها فلم يبق الا البداءة بأحد طرفيها ويقص
 على الولاء وأما ميله الى تقديم الخنصر فلان اليد غالباً تقص ونظيرها الى فوق فاذا بدأ بتخصرها أتى
 بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولاً لآتى بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمنى
 أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على
 الكف حتى تصير الاصابع كاشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف
 على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
 قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
 عليه وسلم (أن يبدأ بتخصر اليمنى ويختم بتخصر اليسرى كما في التخليل) ومر في باب الوضوء (فان المعاني
 التي ذكرناها لا تتجه ههنا اذ لا مسجحة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ
 من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الاخص على الاخص ياباه الطبع بخلاف اليدين) وذكر
 النووي في شرح مسلم في تقليم أطفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بتخصر اليمنى ويختم بتخصر اليسرى
 كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمنى قال العراقي ورأيت
 بعض شيوخنا يختار في قص الاطفار كيفية أخرى بحيث يكون قص مخالفاً لعل الى الولاء وانه يبدأ بمسجحة
 اليد اليمنى ثم بالنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالنصر ثم بمسجحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بتخصر
 الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم بالابهام اليسرى ثم
 الوسطى ثم الخنصر ثم التي تجاور الابهام ثم التي تجاور الخنصر وقال انه حارب هذا للسلامة من الرمد
 وانه كان كثيراً ما يرمد في حين صاري يقص على هذا الوجه لم يرمد بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثاً
 من قص أطفاره مخالفاً عوفى من الرمد وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الاولى أولى وان لم يكن
 التقيد بها سنة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أطفاره
 مخالفاً لذكره الحافظ الدمشقي عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
 شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوى وينقل
 عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الاطافير بالسنة والادب * يعنيها خواص يسارها أو خصب * ثم سمعت ذلك
 من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ
 * (فصل) * قال العراقي بخير الذي يقلم أطفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
 الشارب سواء اذلاه منك حرمة في ذلك ولا تترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
 أطفار يده اليمنى فان كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعمى استعمال اليسار فان الاولى في حقه أن
 يتولى ذلك غيره لئلا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أن ذابا بقص كلهم المؤلف للناس أو بالقلمة أو
 غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه
 بل ربحاً يورث الفقر

ماثلا الى جهة الارض اذ جهة حركة اليمنى الى اليسار واستقام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
 جهة حركة اليمنى الى اليسار واستقام الحركة الى اليسار يجعل ظهر الكف غالبا
 يقتضيه الطبع أولى ثم اذا وضعت الكف على الكف صارت الاصابع في حكم حلقة دائرة فيقتضى
 ترتيب الدور والذهاب عن يمين المسجحة الى أن يعود الى المسجحة فتقع البداية بتخصر اليسرى والختم
 باهمها ويبقى ايهام اليمنى وحاصل الكلام فيه أن الغالب الذي يقص يكون يده ظهرها الى فوق
 فكان الذي الى جهة يمينه الوسطى ثم مابعدا الى الخنصر ولم يبق منها حديثا الا ايهام فيختم به وأما
 اليد اليسرى فلا فضيلة فيها للمسجحة على غيرها وقد رأى النبي صلى الله عليه وسلم بلالا يدعو وهو يشير
 بأصبعه المسجحة من اليمنى ونظيرها من اليسرى فقال له أحد أحد أى أشرب بأصبع واحدة ولا تشر
 بنظيرها من اليسرى واذا كان كذلك فلا وجه لتقديم المسجحة منها فلم يبق الا البداءة بأحد طرفيها ويقص
 على الولاء وأما ميله الى تقديم الخنصر فلان اليد غالباً تقص ونظيرها الى فوق فاذا بدأ بتخصرها أتى
 بعدها بما يلي جهة يمينه ولو بدأ بالابهام أولاً لآتى بعدها بما يلي جهة شماله فكان الاعتناء بجهة اليمنى
 أولى والله أعلم وقد وافقه عليه النووي في شرح مسلم ثم قال المصنف (وانما قدرت الكف موضوعة على
 الكف حتى تصير الاصابع كاشخاص في حلقة ليظهر ترتيبها وتقدير ذلك أولى من تقدير وضع الكف
 على ظهر الكف أو وضع ظهر الكف على ظهر الكف فان ذلك لا يقتضيه الطبع) ثم شرع في بيان كيفية
 قص أصابع الرجل فقال (وأما أصابع الرجل فالأولى عندي أن يثبت فيها نقل) عن فعله صلى الله
 عليه وسلم (أن يبدأ بتخصر اليمنى ويختم بتخصر اليسرى كما في التخليل) ومر في باب الوضوء (فان المعاني
 التي ذكرناها لا تتجه ههنا اذ لا مسجحة في الرجل وهذه الاصابع في حكم صف واحد ثابت على الارض فيبدأ
 من جانب اليمنى فان تقديرها حلقة بوضع الاخص على الاخص ياباه الطبع بخلاف اليدين) وذكر
 النووي في شرح مسلم في تقليم أطفار الرجلين انه يستحب أن يبدأ بتخصر اليمنى ويختم بتخصر اليسرى
 كما ذكره المصنف قال الولي العراقي وهو يعكس على ما تقدم من القص الى جهة اليمنى قال العراقي ورأيت
 بعض شيوخنا يختار في قص الاطفار كيفية أخرى بحيث يكون قص مخالفاً لعل الى الولاء وانه يبدأ بمسجحة
 اليد اليمنى ثم بالنصر ثم بالابهام ثم بالوسطى ثم بالنصر ثم بمسجحة اليسرى كذلك على المخالفة ثم بتخصر
 الرجل اليمنى ثم بالوسطى ثم بالابهام ثم بالاصبع المجاورة للخنصر ثم المجاورة للابهام ثم بالابهام اليسرى ثم
 الوسطى ثم الخنصر ثم التي تجاور الابهام ثم التي تجاور الخنصر وقال انه حارب هذا للسلامة من الرمد
 وانه كان كثيراً ما يرمد في حين صاري يقص على هذا الوجه لم يرمد بعد ذلك ورأيت من يذكره حديثاً
 من قص أطفاره مخالفاً عوفى من الرمد وهذا الحديث لا أصل له البتة والكيفية الاولى أولى وان لم يكن
 التقيد بها سنة لعدم ثبوتها أيضاً وكيفما قص حصل السنة والله أعلم اه قلت وقوله من قص أطفاره
 مخالفاً لذكره الحافظ الدمشقي عن بعض مشايخه وهنا كيفية ثالثة مشهورة بين الناس وقد سمعت
 شيخنا المرحوم علي بن موسى الحسيني يذكر ذلك عن شيخنا وشيخه المرحوم الشهاب أحمد الملوى وينقل
 عنه ذلك قال سمعته يقول قصوا الاطافير بالسنة والادب * يعنيها خواص يسارها أو خصب * ثم سمعت ذلك
 من شيخنا وشيخه المشار اليه والصحيح انه لم يثبت فيه شيء يعتمد عليه وانما هو من عمل المشايخ
 * (فصل) * قال العراقي بخير الذي يقلم أطفاره بين أن يباشر ذلك بنفسه وبين أن يقص له غيره كقص
 الشارب سواء اذلاه منك حرمة في ذلك ولا تترك مرواة قاله النووي وغيره ولا سيما من لا يحسن قص
 أطفار يده اليمنى فان كثيراً من الناس لا يتمكن من قصها لعمى استعمال اليسار فان الاولى في حقه أن
 يتولى ذلك غيره لئلا يجرح يده أو يؤذيها اه قلت وسواء أن ذابا بقص كلهم المؤلف للناس أو بالقلمة أو
 غيرها من الآلات وعلى أي وجه كان تحصل السنة وأما ما تعود بعض الناس بقطعها بالاسنان فانه مكروه
 بل ربحاً يورث الفقر

* (فصل) * في التوقيت فيه حديث أنس عند مسلم وقت لثاني قص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين ليلة وقد تقدم الكلام على هذا الحديث قال العراقي وليس فيه تأنيب الماهو أولي بل ذكر فيها أنه لا يزيد على أربعين قال صاحب المفهم هذا تحديد أكثر المدة قال والمستحب تفقد ذلك من الجهة الى الجهة والا فلا تحديد فيه للعلماء الا أنه اذا كثرت ذلك أزيل وكذا قال النووي في شرح مسلم وفي الكامل لابن عدي من حديث أنس وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحلق الرجل عانته كل أربعين يوما وان يتف ابطه كلما طلع ولا يدع شارب به بطولان وان يقلم أظفاره من الجمعة الى الجمعة الحديث قال الذهبي في الميزان هذا حديث منكر

* (فصل) * قال ابن قدامة في المغني ويسن غسل رؤس الأصابع بعد قصها ويقال ان الحلق بماء قبل غسلها يضر بالبدن اه قلت ويستحب غسل ذلك قبل القص ليعين على قصها بسهولة وقوله يضر بالبدن قيل أنه يورث البرص أعاذنا الله من ذلك

* (فصل) * ويستثنى من ندب قلم الاظفار مواضع منها حالة الاحرام وعشر ذى الحجة لم يرد التخصيص وحالة الموت وحالة الغزو وكذا في المحيط للسرخسي

* (فصل) * قال العراقي فان قيل قد قدمتم أن حلق العانة وتقليم الاظفار سنة وليس بواجب فواجه قوله صلى الله عليه وسلم فيم رواه أحمد في مسنده من حديث رجل من بني غفار من لم يحلق عانته ويقلم أظفاره ويجز شارب به فليس منا وهذا يدل على الوجوب والجواب عنه من وجهين أحدهما أن هذا لم يثبت لان في اسناده ابن لهيعة والكلام فيه معروف وانما يثبت منه الاخذ من الشارب فقط كرواه الترمذي وصححه والنسائي من حديث زيد بن أرقم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من لم يأخذ من شارب به فليس منا والثاني المراد على تقدير ثبوته ليس على سنتنا وطريقتنا والله أعلم

* (فصل) * قال الحافظ السخاوي في المقاصد لم يثبت تعيين لقص الاظفار عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء وما يعزى من النظم في ذلك لعلي رضي الله عنه ثم استدل بحججه الله تعالى فباطل عنهما اه وقال العراقي اختلفت الاحاديث الواردة في أيام الاسبوع بقص الاظفار فورد في بعضها يوم الجمعة وفي بعضها يوم الخميس قال البيهقي في سننه الكبرى روينا عن أبي جعفر مرسلا قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسحب أن يأخذ من شارب به وأظفاره يوم الجمعة اه قال العراقي وأما قصها يوم الخميس فروينا في حديث مسلسل بذلك أخبرني به أبو العباس أحمد بن عبد الواحد الحراني ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا الحافظ عبد المؤمن بن خلف الدمشقي ورأيت يقص أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا المشايخ الستة صقر ابن يحيى بن صقر وأبو طالب عبد الرحمن بن عبد الرحيم بن العجمي وأبو القاسم عمر بن سعيد بن عبد الواحد الحلبيون والحافظ أبو الجاج يوسف بن خليل ومحمد بن عبد الحميد بن عبد الهادي بن قدامة المشقيون ورأيت كل واحد منهم يقلم أظفاره يوم الخميس قالوا أخبرنا يحيى بن محمود الثقفي ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال أخبرنا جدي لامي أبو القاسم اسمعيل بن محمد بن الفضل التيمي ورأيت يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا محمد الحسن بن أحمد الصمري قد يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحافظ أبا العباس جعفر بن محمد المستغفري يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام أبا جعفر محمد بن أحمد بن عبد العزيز المكي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الامام اسمعيل بن محمد بن علي شاه المروزي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت أبا بكر محمد بن عبد الله النيسابوري وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عبد الله بن موسى بن الحسن يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الفضل بن العباس الكوفي وهو يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت الحسن بن هرون بن ابراهيم الضبي يقلم أظفاره يوم الخميس قال رأيت عمر بن حفص يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت أبي جعفر بن غياث يقلم أظفاره يوم الخميس وقال رأيت جعفر بن

وضبط الحركات بموازن

المعاني سحبة أولياء الله

تعالى وكلما كانت حركات

الانسان وخطراته الى الضبط

أقرب وعن الاهمال وتركه

سدى أبعد كانت مرتبته

الى رتبة الانبياء والاولياء

أكثر وكان قربه من الله

عز وجل أظهر اذا القريب

من النبي صلى الله عليه وسلم

هو القريب من الله عز وجل

والقريب من الله لا بد أن

يكون قريبا فالقريب من

القريب قريبا بالإضافة الى

غيره فنعوذ بالله أن يكون

زمام حركاتنا وسكنا تنافي يد

الشيطان بواسطة الهوى

واعترف في ضبط الحركات

باحتكاله صلى الله عليه

وسلم فانه كان يكتحل في عينه

اليمنى ثلاثا وفي اليسرى

اثنين فيبدأ باليمنى لشرفه

وتفاوته بين العينين لتسكون

الجملة وترافان للترفضا

على الزوج فان الله سبحانه

وترحب الوتر فلا ينبغي ان

يخولف فعل العبد من مناسبة

لوصف من أوصاف الله

تعالى ولذلك استحب الايتار

في الاستحجار وانما لم

يقصر على الثلاث وهو

وترلان اليسرى لا يخصها

الواحدة والغالب أن

الواحدة لا تستوعب

أصول الاجفان بالكحل وانما

خصص اليمنى بالثلاث لان

التفضيل لا بد منه للايتار

واليمنى أفضل فهي بالزيادة

أحق (فان قلت) فلم اقتصر

على اثنين اليسرى وهي زوج

ومن لا يعقل المعاني (وضبط الحركات بموازن المعاني) الصادقة (سحبة أولياء الله تعالى) أى عادتهم وخلقتهم (وكلما كانت حركات الانسان) في أفعاله (وخطراته) في قصوده واراداته (الى الضبط) الالهى أقرب (وعن الاهمال وتركه سدى) بلا حكمة (أبعد كانت مرتبته الى الاولياء) والصديقين (والانبياء) أكثر وكان قربه من الله عز وجل أظهر اذا القريب (بحركاته من الولي الرحاني هو القريب) (من النبي صلى الله عليه وسلم هو القريب من الله عز وجل) يشير الى ذلك قوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله (والقريب من الله لا بد أن يكون قريبا فالقريب من القريب قريبا بالإضافة) أى النسبة (الى غيره) الذي ليس هو قريبا (فنعوذ بالله أن يكون زمام حركاتنا وسكنا تنافي) في الامور والافعال ولا كها (في ناحية الشيطان) أى في يده (بواسطة الهوى) النفساني (ولنبين عن ضبط الحركات باحتكاله صلى الله عليه وسلم فانه) ثبت من حديث ابن عمر فيما رواه الطبراني باسناد ضعيف انه (كان يكتحل في عينه اليمنى ثلاثا وفي اليسرى اثنين) أى (فيبدأ باليمنى) لانه كان من عادته التمين في شأنه كله كما هو عند الترمذى في الشمائل وانما كان يختار البداية باليمنى من العين (لشرفها وتفاوته في العينين) بان في احدهما ثلاثا وفي الاخرى اثنين (لتسكون الجملة وترافان) أى فردا (فان للوتر فضلا على الزوج) من الاعداد (فان الله سبحانه وترحب الوتر) هو حديث وقد أغفله العراقي أخرجه أحدوا البزار عن ابن عمر وقال الهيمى رجاله موثقون وأخرجه محمد بن نصر في كتاب الصلاة عن أبي هريرة وابن عمر والمعنى أن الله تعالى واحد في ذاته لا يقبل الانقسام والتجزئة واحد في صفاته فلا شبيه له واحد في أفعاله فلا شريك له ليس كمثل شئ وهو السميع البصير بحسب الوتر أى صلواته أو أعم بمعنى انه يثيب عليه ويقبله من عامله قبولاً حسناً قال القاضي وكل ما يناسب الشئ أدنى مناسبة كان أحب اليه مما لم يكن له تلك المناسبة وعند الترمذى من حديث عاصم مثله بزيادة فأوتروا يا أهل القرآن وهذا يؤيد من ذهب الى أن المراد بالوتر صلواته وفيه اطلاق الوتر على الله تعالى ولكن لا من جهة العدد ولكن بمعنى لا نظيره كما طلاق الفرد عليه هذا المعنى (فلا ينبغي أن يخولف فعل العبد من مناسبة لوصف من أوصاف الله تعالى) فيتعين عليه أن يكون من أهل الوتر في جميع الافعال حتى يطلب العدد والكمية قال الحكيم الترمذى خلق الله الاشياء على محبوب الوتر واحداً وثلاثاً وخمسة وسبعة فالحشر واحد والكبرى واحد والقلم واحد والروح واحد والدار واحدة والسجن واحد وأبواب الجنة سبعة والايام سبعة والانهار سبعة واقتصر على عبادته خمس صلوات وعدد ركعاتها سبعة عشر وأما القرآن آياتها وترالى آخر ما ذكره وقوله فلا ينبغي الخ قال المصنف في خاتمة شرح الاسماء الحسنى ولقد سمعت الشيخ أباعلى الفارمدى عن شيخه أبي القاسم الكركاني انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير أوصافاً للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل وهذا الذي ذكره ان أراد به شيئاً يناسب ما أوردناه في التنبيهات فهو صحيح ولا يظن به الا ذلك ويكون في اللفظ نوع توسع واستعارة والافعال الاسماء هي صفات الله تعالى وصفاته لا تصير صفة لغيره ولكن معناه من يحصل ما يناسب تلك الاوصاف كما يقال فلان حصل علم الاستاذ وعلم الاستاذ لا يحصل للتلميذ بل يحصل له مثل علمه ونظن ظان أن المراد ليس ما ذكرناه فهو باطل قطعاً ثم أطال في تقرير كلامه فراجع (ولذلك) أى ولما كان الوتر محبوباً الى الله تعالى (استحب الايتار في الاستحجار) اما بمعنى استعمال الحجر في الاستحجار كما تقدم في بابيه أو بمعنى استعمال الجوز كما كان يفعله ابن عمر ونقل عن مالك أيضاً (وانما لم يقتصر على الثلاث وهو وتر) بان يجعل في اليمنى اثنين وفي اليسرى واحداً (لان اليسرى) على هذا (لا يخصها الا) كلمة (واحدة والغالب أن الواحدة لا تستوعب أصول الاجفان بالكحل) فذلك أعطى لليمنى ثلاثاً واليسرى اثنين فيحصل الايتار بمجموعهما مع استيعاب اليسرى حقها (وانما خصص اليمنى بالثلاث لان التفضيل لا بد منه للايتار واليمنى أفضل) وأشرف (فهى بالزيادة أحق) من اليسار (فان قلت لم اقتصر على اثنين اليسرى وهي زوج) وقد قاتم بمحبوبة الايتار في كل شئ وقد قال

فالجواب أن ذلك ضرورة
اذلوجعل لكل واحدة وتر
لكان المجموع زوجا اذ
الوتر مع الزوج ورعايته
الايتار في مجموع الفعل وهو
في حكم الحصلة الواحدة أحب
من رعايته في الاحاد ولذلك
أيضا وجه وهو أن يكتحل
في كل واحدة ثلاثا على
قياس الوضوء وقد نقل
ذلك في الصحيح وهو الاولي
ولو ذهبت استقصى دقائق
مراعاة صلى الله عليه وسلم
في حركاته اطال الامر ففسد
بما سمعته مالم تسمعه واعلم
أن العالم لا يكون وارثا للنبي
صلى الله عليه وسلم الا اذا
اطلع على جميع معاني
الشريعة حتى لا يكون بينه
وبين النبي صلى الله عليه
وسلم الدرجة واحدة وهي
درجة النبوة وهي الدرجة
الفارقة بين الوارث والموروث
اذا الموروث هو الذي حصل
المال له واشغل بتحصيله
واقدر عليه والوارث هو
الذي لم يحصل ولم يقدر عليه
ولكن انتقل اليه وتلقاه
بعد حصوله فأمثال هذه
المعاني مع سهولة أمرها
بالإضافة الى الأغوار
والاسرار لا يستقل بدركها
ابتداء الا الانبياء ولا يستقل
باستنباطها تلقيا بعد تنبيه
الانبياء عليها الا العلماء
الذين هم ورثة الانبياء
عليهم السلام

ابن عربي في اكتحال الوتر في كل عين واحدة أو ثلاث لأن كل عضو عين مستقل (فالجواب أن ذلك ضرورة اذ
لوجعل لكل واحدة وتر) واحد أو ثلاثا (كان المجموع زوجا اذ الوتر مع الزوج) وهذا ظاهر ولكن
يعكر عليه ما سأتى بعده انه كان يكتحل في كل عين ثلاثا (ورعايته الايتار في مجموع الفعل وهو في حكم
الجملة الواحدة أحب من رعايته في الاحاد) وهذا على تقدير أن العينين في حكم عضو واحد فينظر فيه
الى مجموع الفعل والحكمة المذكورة وان كانت صحيحة لكنها اذا عورضت بما يخالفها ينعدم حكمها
وقد أشار المصنف لما يعارضها فقال (ولذلك) أي للايتار في كل عين (أيضا وجهه) لا يصاد الحكمة
(وهو أن يكتحل في كل واحدة ثلاثا على قياس الوضوء وقد نقل ذلك في الصحيح وهو الاولي) قال العراقي
هو عند الترمذي وابن ماجه من حديث ابن عباس قال الترمذي حديث حسن اه قات ولفظه عندهما
كان له مكحلة يكتحل بها كل ليلة ثلاثا في هذه وثلاثا في هذه هكذا هو في البابس عند الترمذي وفي الشمائل
نحوه وقال في العلل انه سأل البخاري عنه فقال هو غير محفوظ اه وقال الصدر المناوي فيه عباد بن منصور
ضعفه الذهبي اه ولكن نقل المناوي في شرح الجامع قال البيهقي هذا أصح ما في الاكتحال وفي أحاديث
آخر أن الايتار بالنسبة الى العينين ولعل هذا ملطفا للمصنف بقوله وقد نقل ذلك في الصحيح لا كي يتبادر عند
الاطلاق انه من حديث الصحيحين قال ابن حجر في شرح الشمائل وآثر الثلاثة رعايته للايتار ومن ثم
روى أبو داود من اكتحل فليوتر ولانه متوسط بين الاقلال والاكثر ونحو الامور أوسطها (ولو ذهبت
استقصى) أي أطلب نهاية (دقائق مراعاة صلى الله عليه وسلم في حركاته) وسكاته وأموره كلها (اطال
الامر) عن البيان (ففس) أنت (بما سمعته) ونقل اليك (مالم تسمعه) ولم يبلغ اليك وتيقن بان أموره
صلى الله عليه وسلم كلها بمناسبات روحانية وترتيبات الهية علمها من علمها وجهلها من جهلها (واعلم أن
العالم) الكامل في العلم (لا يكون وارثا للنبي صلى الله عليه وسلم الا اذا اطلع على جميع معاني الشريعة)
وأحاط بأسرارها ومعرفة محاسنها الدقيقة (حتى لا يكون بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم الدرجة
واحدة) التي لا يصل اليها (وهي درجة النبوة) لانها موهوبة غير مكتسبة (وهي الدرجة الفارقة بين
الوارث والموروث) عنه وظاهر سباقه يدل أن من اتصف بما ذكر فهو من الصديقين عند الله تعالى وذلك
لانه ليس تحت درجة النبوة الا الصديقة وقد نالها (اذا الموروث) منه (هو الذي حصل المال له) بجده
(واشغل بتحصيله) بأى وجه كان (واقدر عليه) بحيث صار ملكا له (والوارث هو الذي لم يحصل ذلك
ولم يجتهد في تحصيله) ولم يقدر عليه (ولكن انتقل اليه) بالفريضة الشرعية (وتلقاه منه بعد حصوله)
وتحقيق هذا المقام أن الموروث عنه يستخدم الوارث بما تعب في جميع ما أورثه غير ان الارث المعنوي الذي هو
العلم ينقص شيئا من مورثه بوراثته الوارث بخلاف الدينار والدرهم فانهم انقل العين بالوراثه من المورث الى
الوارث والانبياء ماورثوا العلم وهو ماورثهم الحق والعلماء ورثة الانبياء فالنبي وارث من وجه موروث
من وجه وكذلك علماء الامة فتنهم من ورث علم الاحكام والشرع من ظاهر النبوة ومنهم من ورث علم
الاسرار والكشف من باطن النبوة ولهما المرتبة الثانية من الوراثه وما يحصل للورثة من حضرة النبوة
لا يقبل الشبهة كما يقبل العلم النظري فهو في غاية البيان وأى عامل عمل بامر مشروع وحصل من ذلك العلم علم
بأنه فهو من العلم الموروث وقد لوح المصنف الى ذلك حيث قال (فأمثال هذه المعاني مع سهولة أمرها
بالإضافة الى الأغوار والاسرار) الخفية (لا يستقل بدركها ابتداء الا الانبياء) عليهم السلام
فهم الوارثون عن الله تعالى بمآلهم من محض عنايته وفضله (ولا يستقل باستنباطها) أي ابراز دقائق تلك
المعاني (تلقيا) من صدور النبوة واقتباسا من مشكاة أنوارها وذلك (بعد تنبيه الانبياء عليها) تلويحا
وتصريحا (الا العلماء) الكمل (الذين هم ورثة الانبياء عليهم السلام) ثم لا يخلو ذلك الامر المنبه عليه
سواء كان شرعا لنبي مخصوص أو كان شرعا لمن قبله من الانبياء قرره نبي هذا العامل فهو وارث من كان

العامل بشره خاصة ووارث نبيه بما قرره له فبحشر في صفوف الانبياء عليهم السلام والله أعلم (السادس والسابع زيادة السرة وقلفة الحشفة) اعلم أن زيادة السرة تسمى بالسرو وهو جسم كالمصران متصل بسرته منه وأما القلفة ففيها لغات المشهور منها على وزان قصبة والجمع قلف وقلفات كقصب وقصباب والثانية القلفة كعقرفة والجمع قلف كعرق وهي الجلدة التي تقطع في الختان ومن عظمت جلده هذه يقال له الاقلف وهي قلناء وقلفها القالف قطعها والحشفة بالتحريك رأس الذكر (أما السرة فتقطع في أول الولادة) في سياق المصنف هنا تجوز فإن الذي يقطع هو الجلد المتصل كالمصران بالسرة وليس هو نفس السرة وقوله في أول الولادة أي إذا ولد المولود يجب أن يبدأ أول شيء قطع سره فوق أربع أصابع وإنما يجب قطع هذا الجسم لأنه لو بقي على طوله لتعفن وتضرر الصبي برائحته وربما وصلت غفونته إلى السرة وإنما جعل القطع فوق أربع أصابع لأنه لو كان أقل من هذا لتألم الجنين به ألماً شديداً ويربط بصوفة نقية تغفل قتلاً لطيفاً وتوضع على موضع الربط خرقه مغموسة في الزيت ومما أمر به في قطع السر أن يؤخذ العروق الصغرى ودم الاخوين والانزروت والكُمون والاشنة والمر أجزاء سواء يسحق ويذر على سرته ثم تشد (وأما التطهير بالختان) أي قطع القلفة التي تغطي الحشفة من الرجل وقطع بعض الجلدة التي في أعلى فرج المرأة ويسمى ختان الرجل اعذاراً بالعين المهملة والذال المعجمة والراء وختان المرأة خفاضاً بالخاء المعجمة والضاد المعجمة أيضاً فقد اختلف في الوقت الذي يشرع فيه (فعادة اليهود اليوم السابع من الولادة ومخالفتهم بالتأخير إلى أن يشغل) أي يقوى (الولد أحب وأبعد من الخطر) هذا القول أشار به إلى وقته وهو البلوغ أو بعده على الصحيح من مذهب المصنف لما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس أنه سئل مثل من أنت حين قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أنا يومئذ مختون وكانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك وأما وقت الاستحباب فقال الماوردي هو قبل البلوغ والاختيار في اليوم السابع من بعد الولادة وقيل من يوم الولادة فإن أخرج في الرابعين يوماً فإن أخرج في السنة السابعة فإن بلغ وكان نضواً نجيفاً يعلم من حاله أنه إن خستن تلف سقط الوجوب ويستحب أن لا يؤخر عن وقت الاستحباب إلا للضرورة وذكر القاضي الحسين أنه لا يجوز أن يمتحن الصبي حتى يصير ابن عشرين سنة لأنه حينئذ يضرب على ترك الصلاة وألم الختان فوق ألم الضرب فيكون أولى بالتأخير وروى فيه النووي في شرح المذهب ولم يذكر المصنف حكم الختان هل هو واجب أو سنة وقد اختلف العلماء فيه فذهب أكثر العلماء إلى أنه سنة وليس بواجب وهو قول مالك وأبي حنيفة في رواية وفي أخرى عنه واجب وفي أخرى عنه يأثم بتركه واليه ذهب بعض أصحاب الشافعي وذهب الشافعي إلى وجوبه مطلقاً وهو مقتضى قول مختون من المالكية وذهب أحمد وبعض أصحاب الشافعي إلى أنه واجب في حق الرجال سنة في حق النساء واحتج من قال أنه سنة بما (قال صلى الله عليه وسلم الختان سنة للرجال ومكرمة للنساء) هكذا بالواو في سائر نسخ الكتاب ومثله في الجامع وفي نسخة العراقي وغيرها بحذفها قال رواه أحمد والبيهقي من رواية أبي الملقح بن أسامة عن أبيه بإسناد ضعيف اه قلت ورواه الطبراني والبيهقي أيضاً من حديث شاذ بن أوس وأبي أيوب وابن عباس وفي سند الإمام أحمد الحاج بن أرطاة عن والد أبي الملقح والحجاج ضعيف لا يحتج به وقال ابن عبد البر أنه يدور على الحاج بن أرطاة وليس بمن يحتج به قال العراقي وقد رواه الطبراني في مسنده الشاميين من غير طريق الحاج بن أرطاة من رواية سعيد بن بشير عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس وأجاب من أوجبه بأنه ليس المراد بالسنة هنا خلاف الواجب بل المراد الطريقة واحتج من أوجبه بقوله تعالى أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً وثبت في الصحيحين من حديث أبي هريرة رفعه اختن إبراهيم النبي صلى الله عليه وسلم وهو ابن ثمانين سنة بالعمود وقد روى أبو يعلى من طريق علي بن رباح مصغراً قال أمر إبراهيم بالختان فاختنن بقدر ما شئت عليه فأوحى الله إليه عجلت قبل أن تأمر بك بالتمه فقال يا رب كرهت أن

السادس والسابع زيادة
السرة وقلفة الحشفة أما
السرة فتقطع في أول الولادة
وأما التطهير بالختان فعادة
اليهود في اليوم السابع
من الولادة ومخالفتهم
بالتأخير إلى أن يشغل الولد
أحب وأبعد عن الخطر قال
صلى الله عليه وسلم الختان
سنة للرجال ومكرمة للنساء

أَوْخَرُ أَمْرًا فِي الصَّحِيحَيْنِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ الْفُطْرَةُ خَمْسٌ فَذَكَرَ الْخَتَانُ وَأَعْرَبَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ
 الْعَرَبِي فِي شَرْحِ الْمُوطَا حَيْثُ قَالَ عِنْدِي أَنَّ الْخِصَالِ الْخَمْسَ الْمَذْكُورَةَ كُلُّهَا وَاجِبَةٌ وَتَعَقُّبُهُ أَبُو شَامَةَ عَلَى
 مَا سَأَلَنِي فِي آخِرِ هَذَا الْكِتَابِ وَنَقَلَ ابْنُ دَقِيقِ الْعِيدِ عَنْ بَعْضِ الْعُلَمَاءِ أَنَّهُ قَالَ دَلَّ الْخَبَرُ عَلَى أَنَّ الْفُطْرَةَ بَعْضُ
 الدِّينِ وَالْأَصْلُ فِيهَا أَضْيَفُ إِلَى الشَّيْءِ أَنَّهُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَرْكَانِهِ لِأَمِنْ زَوَائِدِهِ حَتَّى يَقُومَ دَلِيلٌ عَلَى خِلَافِهِ
 وَقَدْ وَرَدَ الْأَمْرُ بِاتِّبَاعِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعِلْمُ أَنَّ هَذِهِ الْخِصَالَ أَمْرٌ بِهَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكُلُّ شَيْءٍ
 أَمْرُ اللَّهِ تَعَالَى بِاتِّبَاعِهِ فَهُوَ عَلَى الْوَجُوبِ لِأَمْرِهِ وَتَعَقُّبُ بَانَ وَجُوبِ الْإِتِّبَاعِ لَا يَقْتَضِي وَجُوبَ كُلِّ مُتَبَوِّعٍ
 فِيهِ بَلْ يَتِمُّ الْإِتِّبَاعُ بِالْإِمْتِثَالِ فَإِنْ كَانَ وَاجِبًا عَلَى الْمُتَبَوِّعِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى التَّابِعِ أَوْ نَدْبًا فَنَدْبٌ وَيَتَوَقَّفُ
 ثَبُوتُ هَذِهِ الْخِصَالِ عَلَى الْأَمَةِ عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِهَا كَانَتْ وَاجِبَةً عَلَى إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمِمَّا أَخْبَرَهُ الْقَائِلُونَ
 بِالْوَجُوبِ مَارُوهَ أَبُو دَاوُدَ مِنْ حَدِيثِ عَيْثِمَ بْنِ كَثِيرٍ بْنِ كَلْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَالَ لِلرَّجُلِ الَّذِي أَسْلَمَ أَلْقَ عَنْكَ شَعْرَ الْكُفْرِ وَاخْتَنَ فَاسْتَدَلَّ ابْنُ سَرِيحٍ عَلَى وَجُوبِهِ بِالْإِجْمَاعِ عَلَى تَحْرِيمِ
 النَّظَرِ إِلَى الْعَوْرَةِ فَلَوْلَا أَنَّ الْخَتَانَ فَرَضَ لَأَبْغَى النَّظَرَ إِلَيْهَا مِنَ الْخَتُونِ وَتَعَقَّبَ بَانَ سَنَدَ الْحَدِيثِ ضَعِيفٌ
 وَقَدْ قَالَ ابْنُ الْمُنْذَرِ لَا يَثْبُتُ فِيهِ شَيْءٌ وَقَالَ ابْنُ الْقَطَّانِ عَيْثِمٌ وَأَبُوهُ مَجْهُولَانِ وَقَالَ الذَّهَبِيُّ فِيهِ انْقِطَاعٌ وَفِي الْقُحْفِ
 أَنَّهُ ضَعِيفٌ وَنَقَضَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ مَا قَالَهُ ابْنُ سَرِيحٍ بِجَوَازِ نَظَرِ الطَّيِّبِ وَلَيْسَ الطَّبُّ وَاجِبًا إِجْمَاعًا وَاسْتَدَلَّ
 أَبُو حَامِدٍ وَالْمَاوَرِدِيُّ بِأَنَّهُ قُطِعَ لَا يَسْتَخْلَفُ مِنَ الْجَسَدِ تَعَبًا فَلَا يَكُونُ الْإِذَاجِبَا وَقَاسَاهُ عَلَى وَجُوبِ الْقُطْعِ
 فِي السَّرْقَةِ وَاحْتِرَازًا بِعَدَمِ الْاسْتِخْلَافِ عَنِ الشَّعْرِ وَالظُّفْرِ وَبِالتَّعَبِ عَنِ الْقُطْعِ لِأَنَّ كُلَّهُ فَانَهُ لَا يَجِبُ وَتَعَقَّبَ
 بَانَ قُطْعَ الْيَدَانِمَا أَبْغَى فِي مَقَابِلَةِ حَرَمٍ عَظِيمٍ فَلَمْ يَتِمَّ الْقِيَاسُ وَاحْتَجَّ الْقِفَالُ لَوْ جُوبِهِ بِأَنْ بَقَاءَ الْقَلْفَةِ يَتَحَسَّبُ
 الْخِصَامَةُ وَيَمْنَعُ صِحَّةَ الصَّلَاةِ فَتَجِبُ إِزَالَتُهَا وَشَبَّهَ الْخِصَامَةَ بِبَاطِنِ الْفَمِّ وَاحْتَجَّ الْمَاوَرِدِيُّ فَقَالَ فِي الْخَتَانِ
 ادْخَالَ أَلَمٍ عَظِيمٍ عَلَى النَّفْسِ وَهُوَ لَا يَسْرِعُ إِلَّا فِي أَحَدِي ثَلَاثَ خِصَالٍ مَصْحُوحَةٍ أَوْ عَقُوبَةٍ أَوْ وَجُوبٍ وَقَدْ انْتَفَى
 الْإِثْنَانِ فَبَقِيَ الثَّلَاثُ وَتَعَقَّبَهُ أَبُو شَامَةَ بِأَنَّ فِي الْخَتَانِ عِدَّةَ مَصَالِحَ كَرِّ يَدِ الطَّهَارَةِ وَالنَّظَافَةِ فَإِنَّ الْقَلْفَةَ مِنَ
 الْمُسْتَعْدَرَاتِ عِنْدَ الْعَرَبِ وَكَثَرَتْ مَعَهُمْ لِلْقَلْفِ فِي أَشْعَارِهِمْ * (تَنْبِيْهُ) * قَالَ الْفَخْرُ الرَّازِيُّ الْحَكِيمَةُ فِي
 الْخَتَانِ أَنَّ الْحَشْفَةَ قُوَّةُ الْجَسَدِ فَمَادَامَتْ مُسْتَوْرَةً بِالْقَلْفَةِ تَقْوِي اللِّذَّةَ عِنْدَ الْمُبَاشَرَةِ فَذَا قُطِعَتْ الْقَلْفَةُ
 تَصَلَبَتْ الْحَشْفَةُ فَضَعُفَتْ اللَّذَّةُ وَهُوَ الْإِثْقَالُ بِشَرِّهِمَا تَقْلِيلًا لِلذَّةِ لَا قُطْعًا لَهَا فَالْعَدْلُ الْخَتَانِ * (مَهْمَةٌ) *
 اخْتَلَفَ فِي خَتَانِ نَبِيِّنَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ أَحَدُهَا أَنَّهُ وَلَدَ مَخْتُونًا مَقْطُوعَ السَّرَةِ أَخْرَجَهُ
 ابْنُ عَسَاكَرٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ وَالطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ وَالْخَطِيبُ مِنْ طَرَفٍ عَنْ أَنَسٍ نَحْوَهُ
 وَصَحَّحَهُ الضِّيَاءُ فِي الْخِتَانَةِ لَكِنْ نَقَلَ الْعِرَاقِيُّ عَنِ الْكَمَالِ بْنِ الْعَدِيمِ أَنَّهُ قَالَ لَا يَثْبُتُ فِي هَذَا شَيْءٌ وَأَقْرَبُهُ عَلَيْهِ
 وَبِهِ صَرَحَ ابْنُ الْقَيْمِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ جَعَلَهُ مِنْ خِصَائِصِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَدْ نَقَلَ ابْنُ دُرَيْدٍ الْوُشَاحُ عَنْ
 ابْنِ الْكَلْبِيِّ أَنَّ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ كَذَلِكَ وَذَكَرَ الْحَافِظُ بْنُ جَرْرٍ أَنَّ الْعَرَبَ تَزْعُمُ أَنَّ الْغُلَامَ إِذَا وَلَدَ فِي الْقَمْرِ
 فَسَخَتْ قَلْفَتُهُ أَيْ اتَّسَعَتْ فَصِيرَ كَالْخَتُونِ الثَّانِي أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَتَنَهُ جَدُّهُ عَبْدِ الْمَطْلَبِ يَوْمَ سَابِعِهِ
 وَصَنَعَ لَهُ مَادِيَةً وَسَمَّاهُ مُحَمَّدًا أَوْرَدَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي التَّمْهِيدِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ الثَّلَاثُ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَصَلَّمَ خَتَنَ عِنْدَ حَلِيمَةَ السَّعْدِيَّةِ ذَكَرَهُ ابْنُ الْقَيْمِ وَالْأَمِيَّاطِيُّ وَمَغْلَطَايُ وَقَالَ ابْنُ جَبْرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَتَنَهُ
 حِينَ طَهَرَ قَلْبَهُ وَكَذَا أَخْرَجَهُ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَأَبُو نَعِيمٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي بَكْرَةَ لَكِنْ قَالَ الذَّهَبِيُّ إِنَّ هَذَا
 مِنْكَرٌ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالُغَ فِي خَفْضِ الْمَرْأَةِ) أَيْ خَتَانَهَا (قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَامَ عَطِيَّةٍ)
 الْإِنصَارِيَّةُ (وَكَانَتْ تُخَفِّضُ) أَيْ تُخْتَنُ لِلنِّسَاءِ (يَا أُمَّ عَطِيَّةَ أَشْمِي وَلَا تَهْكِ فَإِنَّهُ أُسْرِي لِلْوَجْهِ وَأَحْطَى
 عِنْدَ الزَّوْجِ) قَالَ الْعِرَاقِيُّ رَوَاهُ الْحَسَاكُمُ وَابْنُ بَيْهَقٍ مِنْ حَدِيثِ الضَّحَّاكِ بْنِ قَيْسٍ وَابْنِ دَاوُدَ نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ
 أُمِّ عَطِيَّةَ وَكُلَاهُمَا ضَعِيفَانِ وَالْإِثْمَامُ هُوَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ بَيْنٍ وَالتَّمْلِكُ هُوَ الْمُبَالَغَةُ فِي الْعَمَلِ قَالَ الرِّجْسِيُّ
 وَقَدْ أَخْرَجَ الطَّبْرَانِيُّ فِي الْكَبِيرِ أَيْضًا مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ وَلَقَطَهُ أَخْفَضِي وَلَا تَهْكِ فَإِنَّهُ أُسْرِي لِلْوَجْهِ وَأَحْطَى

وَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَبَالُغَ فِي خَفْضِ
 الْمَرْأَةِ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ لَامَ عَطِيَّةَ وَكَانَتْ
 تُخَفِّضُ يَا أُمَّ عَطِيَّةَ أَشْمِي وَلَا
 تَهْكِ فَإِنَّهُ أُسْرِي لِلْوَجْهِ
 وَأَحْطَى عِنْدَ الزَّوْجِ

وأحسن في جماعها فانظر
الى جزالة لفظه صلى الله
عليه وسلم في الكتابة والى
اشراق نور النبوة من
مصالح الآخرة التي هي
أهم مقاصد النبوة الى
مصالح الدنيا حتى انكشف
له وهو أي من هذا الامر
النازل قدره ما لو وقعت
الغفلة عنه خيف ضرره
فسبحان من أرسله رجة
للعالمين ليجمع لهم بين
بعثته مصالح الدنيا والدين
صلى الله عليه وسلم الثامنة
ما طال من المحبة وانما
أخرناها لنحقق بها مافي
المحبة من السنن والبدع اذ
هذا أقرب موضع يليق به
ذكرها وقد اختلفوا فيها
طال منها فقيس ان قبض
الرجل على الحية وأخذ
ما فضل عن القبضة فلا بأس
فقد فعله ابن عمر وجاعة
من التابعين واستحسنه
الشعبي وابن سيرين وكرهه
الحسن وقتادة وقالوا
عافية أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا المحبة
والامر في هذا قريب ان
لم ينته الى تقصيص المحبة
وتدبرها من الجوانب
فان الطول المفرط قد يشوه
الخلقوة ويطلق السنة
المغتائب بالنزاهة فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه
النية وقال النخعي عجب
لرجل عاقل طويل المحبة

عند الزوج ولفظ الضحك بن قيس كان بالمدينة امرأة يقال لها أم عطية تخفف الجوارى فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذلك والضحك بن قيس راوى هذا الحديث قيل هو الفهرى وقيل غيره وقال الحافظ بن
حجر ورواه أبو داود في السنن وأعله بمحمد بن حسان فقال مجهول ضعيف وقال في موضع آخر كلاهما ضعيف
ومعنى أسرى للوجه (أي أكثر لماء الوجه ودمه) لان شهوتها تبق بالاشمام فيرجع الدم الى الوجه
ويظهر فيه الطراوة (و) معنى قوله وأخطى عند الزوج أي (أحسن في جماعها) وذلك لان الخافضة اذا
استأصلت حادثة الختان ضعفت شهوة المرأة فكبرت الجماع فقلت حظوتها عند بعلمها كما انها اذا تركتها
بجها فلم تأخذ منها شيأ بقيت غلظتها فقد لا تنكفي بجماع حليلها فتقع في الزنا فأخذ بعضهن تعديل للخلقوة
والشهوة (فانظر الى جزالة لفظه صلى الله عليه وسلم في الكناية) مع كمال اليجاز والاختصار والتلويح
الى اختيار الوسط الذي هو العدل (و) انظر (الى اشراق نور النبوة في مصالح الآخرة التي هي أهم مقاصد
النبوة الى مصالح الدنيا) ودقائقها (حتى انكشف له) من وراء حجاب (وهو) صلى الله عليه وسلم مع ذلك
(أي) لم يقرأ ولم يكتب ولا جلس بين يدي معلم (من هذا الامر النازل قدره) يشير الى الحديث المتقدم
(ما لو وقعت الغفلة عنه) ولم ينبه على ذلك (خيف ضرره) واشتد شره (فسبحان من أرسله رجة للعالمين)
محضة (ليجمع لهم بين بعثته) أي بركتها (مصالح الدنيا والدين) من كل ما يحتاج اليه الانسان منها
(صلى الله عليه وسلم) وشرف وكرم ومجد وعظم * (مهمة) * قال السهلي في الروض نقلا عن نوادر أبي
زيد أول امرأة خففت من النساء وثقبت اذنها وحث ذيلها باجر وذلك ان سارة غضبت عليها فخلعت
أن تقطع ثلاثة أعضاء من أعضائها فأمرها ابراهيم عليه السلام أن تبرقسمها بثقب اذنها وخفاضها
فصارت سنة في النساء اه (الثامن) من خصال الفطرة كما هو في حديث عائشة على ما سيأتي بيانه اعفاء
الحي وهو (ما طال من المحبة وانما أخرناها لنحقق بها مافي المحبة من السنن والبدع اذ هذا أقرب موضع
يليق به ذكرها وقد اختلفوا فيها طال منها فقيس ان قبض الرجل على الحية وأخذ ما فضل عن القبضة
فلا بأس) في ذلك (فقد فعله) من الصحابة عبد الله (بن عمر) بن الخطاب رضى الله عنه (وجاعة من
التابعين واستحسنه الشعبي) الفقيه عامر بن سراحيل (وابن سيرين) ومحمد وآخرون (وكرهه الحسن)
البصري (وقتادة) بن دعامة أبو الخطاب السدوسي (وقالوا تركها عافية) أي عفوا (أحب لقوله صلى الله
عليه وسلم اعفوا المحبة) كما في الصحيحين من حديث ابن عمر وفي رواية أوفوا وفي رواية وفروا وفي رواية
أرخوا بالخاء المعجمة على المشهور وقيل بالجيم من الترك والتأخير وأصله الهمز فحذف تخفيفا واعفاء
المحبة توفير شعريها وتكثيره وانه لا يأخذ منه كالشارب من عفا الشيء اذا أكثر وزاد وهو من الاضداد
وفي الفعل المتعدي لغتان أعفاه وعفاه وجاء المصدر هنا على الرباعي قال العراقي واستدل به الجمهور على
أن الاولى ترك المحبة على حالها وأن لا يقطع منها شيء وهو قول الشافعي وأصحابه وقال عياض يكره حلقها
وقصها وتحريفها وقال القرطبي في المفهم لا يجوز حلقها ولا تنفها ولا قص الكثير منها قال عياض وأما
الاخذ من طولها فحسن قال ويكره الشهرة في تعظيمها كما يكره في قصها وجزها قال وقد اختلف السلف
هل لذلك حد فمنهم من لم يحدد شيأ في ذلك الا انه لا يتركها بحد الشهرة ويأخذ منها وكره مالك طولها
جدا ومنهم من حدد بما زاد على القبضة فيزال ومنهم من كره الاخذ منها الا في ج أو عرة اه (والامر في
هذا قريب اذ لم ينته الى تقصيص المحبة وتدبرها من الجوانب) كما هو شأن أهل الذعارة (فان الطول
المفرط) فيها (قد يشوه الخلقوة) الاصلية (و يطلق السنة المغتائب بالنز) والتعيب (اليه فلا بأس
بالاحتراز عنه على هذه النية وقال) ابراهيم بن الاسود (النخعي) فقيه الكوفة (عجب لرجل) ونص
القوت عجا من رجل (عاقل طويل المحبة كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها) ونص القوت فيجعلها
(بين لحيته فان التوسط في كل شيء حسن ولذلك قيسل) ونص القوت وقال بعض الادباء (كلما طالت

كيف لا يأخذ من لحيته ويجعلها بين لحيته فان التوسط في كل شيء حسن ولذلك قيل كلما طالت

اللحية تشمر العقل) وقال آخر ما طالت اللحية من رجل الا ونقص من عقله بمقدار ما طال من لحيته قال صاحب القوت وأشدت لبعض الظرفاء
 لانجسين اللحية * طالت منابتها طويلة نهوى بماء صف الريا * حكاها ذنب الحسيلة
 قد يدرك الشرف الفتى * يوما ولحيته قلبه
 وأشدت لبعض العرب لعمر كمالا الفتيان أن تنبت اللحية * ولكنهما الفتيان كل فتى ندى
 * (فصل) * (وفي اللحية عشر خصال مكروهة وبعضها أشد من بعض) ونص القوت وفي اللحية من
 خفايا الهوى ودقائق آفات النفوس ومن البدع المحدثه اثنا عشر خصلة بعضها أعظم من بعض وكلها
 مكروهة وقد كُتِبَ أجملنا ذلك عدد في باب آفات النفوس (وهو خضابها بالسواد) لاجل الهوى وتدليس
 الشيب (وتبييضها بالكبريت) وغيره استعجالا لظهور علو السن وسرا للحدائق والتعليم (و) من ذلك
 (تنفهاؤ) أيضا (تنف الشيب منها) تغطية للتكهل (والنقصان والزيادة فيها) على ما سيأتي بيانه
 (وتسريحها تصنع لاجل الرياء) ونص القوت لاجل الناس (وتركها شعثا) تفلته مغبرة (اظهار الزهد)
 والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (و) من ذلك (النظر الى سوادها عجباً) بها وخيلاء وغرة
 (بالشباب) ونفرا (و) من ذلك النظر (الى بياضها تكبرا بعلو السن) وتطاولا على الشباب فيعجبه
 نظره الهامع النظر لنفسه من تعلم العلم وتعلم القرآن الذي لا يسعه جهله (و) من ذلك (خضابها بالجره
 والصفرة من غيرنية) صالحة (تشبها بالصالحين) والقراء من أهل السنة فهذه عشر خصال وزاد صاحب
 القوت فقال ومنه تقصيصها كالتعبية طاعة على طاقة للترين والتضعع ووافقه النووي فعند الخصال
 المكروهة فيها اثني عشر كما قاله صاحب القوت وزاد حلقها وعقدتها وضفرها وبه تمت الخصال اثني عشر
 ثم فسر المصنف تلك الخصال فقال (أما الاول وهو الخضاب بالسواد) لالفرض الجهاد (فهو منهى عنه
 لقوله صلى الله عليه وسلم خير شبابكم من تشبه بشيوخكم وشريوخكم من تشبه بشبابكم) كذا في القوت
 ولكن قال بكهولكم بدل بشيوخكم قال العراقي أخرجه الطبراني من حديث واثله بن الاسقع باسناد
 ضعيف اه قلت وكذا أبو يعلى قال الهيثمي وفيه من لم أعرفهم وأخرجه البيهقي عن ابن عباس وقال
 تفرد به بحر بن كثير السقاوي بحر قال في الكاشف تركوه وفي الضعفاء اتفقوا على تركه وفيه أيضا الحسن
 ابن أبي جعفر وهو ضعيف وأخرجه ابن عدي عن ابن مسعود وقال ابن الجوزي حديث لا يصح (والمراد
 بالتشبه بالشيوخ) في الحديث المذكور (في الوار لافي تبييض الشعر) فانه مكروه لما فيه من اظهار
 علو السن توصلا الى التصديرو وقال ابن أبي ليلى يعجبني ان أرى قفا الشاب أحسنه شيئا وأبغض أن أرى قفا
 الشيخ أحسنه شابا فاذا هو شيخ وأخذ الماوردي من الحديث انه ينبغي للطالب الاقتداء بأشياخه
 والتشبه بهم في جميع أفعالهم ليصير لها آلفا وعليها ناشئا ولما انفجها مجانبوا وقال المناوي في شرح الجامع
 معنى من تشبه بكهولهم أى في سيرتهم لافي صورتهم فيغلب عليه وقار العلم وسكينة الحلم وزاخرة التقوى
 من مدانى الامور وكف نفسه عن علة الطبع واخلاق السوء والتصابى واللهو فيكون في الدنيا في رعاية
 الله وفي القيامة في ناله ومعنى من تشبه بشبابكم أى في العجلة والثبات والصبر عن الشهوات والقصد
 من حث الشباب على اكتساب الحلم وزجر الكهول عن الخفة والطيش (ونهى) رسول الله صلى الله
 عليه وسلم (عن الخضاب بالسواد) قال العراقي أخرجه ابن سعد في الطبقات من حديث عمرو بن العاص
 باسناد منقطع ولمسلم من حديث جابر وغيره واهذا بشئ واجتنبوا السواد قاله حين رأى بياض شعر أى تعافه
 قلت وأخرجه أحمد عن أنس بلفظ غيروا الشيب ولا تقر به السواد وزاد في الفرديس يعنى بأفحافه
 (وقال) صلى الله عليه وسلم (هو خضاب أهل النار) أى الخضاب بالسواد (وفي لفظ آخر الخضاب بالسواد
 خضاب الكفار) قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الكافر قال ابن أبي

اللحية تشمر العقل (فصل)
 وفي اللحية عشر خصال
 مكروهة وبعضها أشد
 كراهية من بعض خضابها
 بالسواد وتبييضها بالكبريت
 وتنفهاؤ تنف الشيب منها
 والنقصان منها والزيادة
 فيها وتسريحها تصنع لاجل
 الرياء وتركها شعثا اظهارا
 للزهد والنظر الى سوادها
 عجباً بالشباب والى بياضها
 تكبرا بعلو السن وخضابها
 بالجره والصفرة من غيرنية
 تشبها بالصالحين * أما
 الاول وهو الخضاب
 بالسواد فهو منهى عنه
 لقوله صلى الله عليه وسلم
 خير شبابكم من تشبه
 بشيوخكم وشريوخكم
 من تشبه بشبابكم والمراد
 بالتشبه بالشيوخ في الوار
 لافي تبييض الشعر ونهى
 عن الخضاب بالسواد وقال
 هو خضاب أهل النار وفي
 لفظ آخر الخضاب بالسواد
 خضاب الكفار

حاتم منكرا هوسيا في بقية الحديث قريبا ومذهب الشافعي يذب خضب الرجل والمرأة بنحو جرة أو صفرة ويحرم عليه ما خضابه بالسواد الا الرجل لحاجة الجهاد وقيل يكره قاله ابن حجر في شرح الشرائع وأما قول عياض منع الا كثرون الخضاب مطلقا وهو مذهب مالك فقد رده النووي بما هو مذكور في شرح مسلم (وتزوج رجل) بامرأة (على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه) (خضابه وظهر سنه) وفي القوت فظهرت شيبته وفي بعض النسخ وظهر شيبه (فرفعه أهل المرأة الى عمر رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك) ونص القوت ودلست عليهم شيبك (ويقال أول من خضب بالسواد فرعون) ملك مصر (لعنه الله) نقله صاحب القوت وذكره السيوطي في الاوليات (وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة) وأورده صاحب القوت وقال رواه سعيد بن جابر عن ابن عباس وقال العراقي أخرجه أبو داود والنسائي من حديثه باسناد جيد اهـ والحوصل جمع حوصلة الطائر بتشديد اللام وتخفيفها معروف ولا يريحون أي لا يشمون (الثاني الخضاب بالصفرة والجره) عده في الاجال آخره قدمه في التفصيل بالنسبة ما قبله ولا بأس في ذلك (وهو جائز) اذا قارنته نية صالحة وهو أن يكون (تلبيسا للشيب على الكفار في الغزو) عليهم (والجهاد) فهم (فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين) والصالحين وليس منهم (فهو مذموم) ولا يخفى ان مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة سواء كان بحمرة أو صفرة وهذا لا يحتاج فيه الى نية الجهاد بل حاجة الجهاد تبع السواد فضلا عن غيره كما تقدم فتأمل (وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والجره خضاب المؤمنين) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي أخرجه الطبراني والحاكم من حديث ابن عمر بلفظ الافراد قال ابن أبي حاتم منكرا هـ قلت أورده الحاكم في المناقب ولكن لفظهم الصفرة خضاب المؤمنين والجره خضاب المسلمين والسواد خضاب الكفار قال بعض رواه دخل ابن عمر على ابن عمر وقد سؤد لحية فقال السلام عليك أيها الشبيب قال أما تعرفني قال أعرفك شيخا وأنت اليوم شاب سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فذكره قال الذهبي منكرو وقال الهيثمي فيه من لم أعرفه وتعبيره بالأمميين تارة وبالمسلمين أخرى تفنن وهذا الحديث كما تراه مشتمل على ثلاث جمل وقد قطع المصنف كما ترى تبعا لصاحب القوت (وكانوا يخضبون بالحناء للحمره وبالخلوق والكتم للصفرة) هكذا أورده صاحب القوت والخضاب بهم ما محبوب مطلوب لكونه دأب الصالحين وفي الصحيحين من حديث ابن عمر أنه رأى النبي صلى الله عليه وسلم يصبغ بالصفرة وهو دليل مذهب المصنف ان الخضاب بغير السواد سنة ويدلله ما رواه أبو داود في سننه مرر رجل على النبي صلى الله عليه وسلم فدخل خضبا بالحناء والكتم فقال هذا حسن فخر آخر خضب بالصفرة فقال هذا أحسن من هذا كله وما قال عياض من منع الخضاب مطلقا وعزاه لما لا أكثر من ما روى من النهي عن تغيير الشيب ولأنه صلى الله عليه وسلم لم يغير شيبه وقد أجاب عنه النووي بأن ما مر من حديث ابن عمر وغيره لا يمكن تركه ولا تأويله قال والمختار أنه صلى الله عليه وسلم صبغ في وقت وترك في معظم الاوقات فأخبر كل بما رأى وهو صادق وهذا التأويل كالتعين للجمع به بين الاحاديث والله أعلم والحناء معروف والكتم محرمة ويشدد من نبات الجبال ورقه كورق الاس يخضب به مدقوقا وله غير كقدر الغافل وبسودا اذا اضمح وقد يعصر منه دهن يستصح به في البوادي واذا اخلط بالوشمة خضب سوادا وتقدم ان الخضاب بالسواد حرام ما لم ينو الجهاد (و) قد (خضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو) على الكفار فيريهم انه شاب قوي فيها بون منه ومنهم عبد الله بن عمر فإنه كان يخضب كذلك بهذه النية (وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة) للنفس والاصل فيه لصاحب القوت حيث قال فاما الخضاب بالسواد فقد

وتزوج رجل على عهد عمر رضي الله عنه وكان يخضب بالسواد فنصل خضابه وظهرت شيبته فرفعه أهل المرأة الى عمر رضي الله عنه فردنكاحه وأوجعه ضربا وقال غررت القوم بالشباب ولبست عليهم شيبك ويقال أول من خضب بالسواد فرعون لعنه الله وعن ابن عباس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال يكون في آخر الزمان قوم يخضبون بالسواد كواصل الحمام لا يريحون رائحة الجنة الثاني الخضاب بالصفرة والجره وهو جائز تلبيسا للشيب على الكفار في الغزو والجهاد فان لم يكن على هذه النية بل للتشبه بأهل الدين فهو مذموم وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفرة خضاب المسلمين والجره خضاب المؤمنين وكانوا يخضبون بالحناء للحمره وبالخلوق والكتم للصفرة وخضب بعض العلماء بالسواد لاجل الغزو وذلك لا بأس به اذا صحت النية ولم يكن فيه هوى وشهوة

يروى عن بعض العلماء من كان يقاتل في سبيل الله عز وجل انه كان يخضب بالسواد ولكن لم يخضب به لأجل الهوى ولا لتدليس الشيب انما كان بعد هذا من اعداد العدة لاعداء الله لعنى قوله تعالى وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة واظهار الشباب من القوة وقد رمل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه واضطجع هو وأصحابه ليراهم الكفار فيعلمون ان فيهم جلد اقوة ومن صنع شيأ بنية حسنة صالحة يريد بذلك وجه الله تعالى وكان عالمها ذهب اليه فهو فاضل في فعله كان ذلك من أدون أعماله فلا ينبغي أن يستن به فيه لانار وينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من شر الناس منزلة من يقتدى بسنة المؤمن ويترك حسنة فآخبر ان المؤمن سنة وحسنة وان من شر الناس من تأسى بهم معذرة لنفسه في هواها (الثالث تبييضها بالكبريت) ونحوه والكبريت عين بحري فاذا اجدها مؤه صار كبريتا وهو أنواع أصفر وأبيض وكدر وجيع أنواعه يبيض الشعر بخورا (استعمل الا لطهار عا لوالسن) وسر اللخدا سة (توصلا الى التوقير) والتعظيم عند الناس والرياسة (و) توصلا الى (قبول الشهادة) أى لتقبل شهادته عند الحكم (و) الى (التصديق بالرواية) أى لينفق بذلك حديثه (عن الشيوخ) الماضين ويدعى بالسن مشاهدة من لم يره وقد فعل ذلك بعض الشهود وبعض المحدثين (وترفعا عن الشباب واظهار الكثرة العلم) وقد فعل ذلك بعض القصاص والوعاظ لرواج قولهم (ظنا) منه بجهله (بان كثرة الايام) التى بيصت شعر لحسته (تعطيه فضلا) أو تجعل فيه علما ولا يعلم ان العقل غرائفى القلوب وان العلم والعمل مواهب من الله تعالى علام الغيوب واليه أشار المصنف بقوله (وهيات فلا يزيد كبر السن للجاهل الا جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى غريزة) فى القلب (ولا يؤثر الشيب فيها) بكثرة وزيادة (ومن كانت غريزته الحق) وطبيعته الجهل (فطول المدة) وكثرة الايام (بؤ كد حياقته) كلما كبر وزيد جهله كلما أسن ورأينا جميع ذلك كثيرا فى كثير من الناس (وقد كان الشيوخ) فى السن والعلم (يقدمون الشباب) ورون فضلهم (بالعلم) والدين نواضعوا خبايا لا تكبر بالكبر ولا علما (كان) أمير المؤمنين (عمر بن الخطاب رضى الله عنه يقدم) عبد الله (بن عباس وهو حديث السن على أ كابر العجاية ويسأله دونهم) هكذا أو رده صاحب القوت وقال ابو نعيم فى الحلية حدثنا سليمان حدثنا على بن عبد العزيز حدثنا عارم أبو النعمان حدثنا أبو عوانة عن أبي بشر عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان عمر يدخلنى مع أشياخ بدر فقال بعضهم لم تدخل هذا الذى معنا ولنا أبناء مثله فقال انه من قد علمت قال فدعاهم ذات يوم ودعائى معهم ومارأيت دعائى يومئذ الا ليربهم منى فقال ما تقولون اذا جاء نصر الله والفتح حتى ختم السورة فقال بعضهم أمرنا أن نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وقال بعضهم لا ندرى ولم يقل بعضهم شيأ فقال لى يا ابن عباس أ كذلك تقول قلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلمه الله اذا جاء نصر الله والفتح فتح مكة فذاك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا قال عمر ما أعلم منها الا ما تعلم حدثنا أحمد بن جعفر بن مالك حدثنا محمد بن يونس الكرمي حدثنا أبو بكر الحنفي حدثنا عبد الله بن وهب عن محمد بن كعب القرظى عن ابن عباس ان عمر بن الخطاب جلس فى رهط من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين فذكروا ليلة القدر فتكلم منهم من سمع فيها شئ ما سمع فتراجع القوم فيها الكلام قال عمر مالك يا ابن عباس صامت لا تتكلم تكلم ولا تمنعك الحدأة قال ابن عباس فقلت يا أمير المؤمنين ان الله وتر يحب الوتر فجعل أيام الدنيا دور على سبع وخلق الانسان من سبع وخلق أرزاقنا من سبع وخلق فوقنا السموات سبعا وخلق تحتنا أرضين سبعا وأعطى من المثاني سبعا ونهى فى كتابه عن نسكح الاقربين من سبع وقسم الميراث فى كتابه على سبع ونفع فى السجود من أجسادنا على سبع وطاف رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعا بالكعبة وبالصفاء المروسة سبعا ورمى الجمار سبع لاقامة ذكر الله مما ذكر فى كتابه فأراها فى السبع الاواخر من شهر رمضان والله أعلم قال فتجب عمر وقال ما وافقنى فيها أحد

الثالث تبييضها بالكبريت
استعمل الا لطهار عا لوالسن
توصلا الى التوقير وقبول
الشهادة والتصديق بالرواية
عن الشيوخ وترفعنا عن
الشباب واظهار الكثرة
العلم ظنا بان كثرة الايام
تعطيه فضلا وهيات فلا
يزيد كبر السن للجاهل الا
جهلا فالعلم ثمرة العقل وهى
غريزة ولا يؤثر الشيب
فيها ومن كانت غريزته
الحق فطول المدة يؤكده
حياقته وقد كان الشيوخ
يقدمون الشباب بالعلم
كان عمر بن الخطاب رضى الله
عنه يقدم ابن عباس وهو
حديث السن على أ كابر
العجاية ويسأله دونهم

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الا هذا الغلام الذي لم تستوشن رأسه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال التمسوها في العشر الاواخر ثم قال ياهؤلاء من يؤذي من هذا كذا ابن عباس (وقال ابن عباس رضي الله عنه) ونص القوت وروى عن ابن عباس وغيره (ما آتى الله عبده علماً) ونص القوت عبد العلم (الاشبا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا له عناقى يذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى) ونص القوت ثم تلا قوله تعالى (انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبياً) الى هنا نص القوت فالاولى فيها وصف ابراهيم عليه السلام بالفتوة والثانية في حق أصحاب الكهف والثالثة في حق يحيى عليه السلام وكلهم وصفوا بالفتوة (وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه وحيتة عشرة بيضاء فقبل له يا أبا حنزة) وهى كنية أنس (فقد أنس فقال لم يشبه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلكم يكرهه) هكذا أورده صاحب القوت قال العراقي متفق عليه من حديث أنس دون قوله فقبل الى آخره ولمسلم من حديثه وسئل عن شيب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما شأنه الله بيضاء اه قلت ولمسلم عن أنس روايات أخر كان في لحيتة شعرات بيضاء لم يرم من الشيب الا قليلا لو شئت أن أعده شمطات كن في رأسه ولم يخضب انما كان البياض في عنقه وفي الصدغين وفي الرأس نبذ أى شعرات متفرقة وقوله لم يخضب انما قاله بحسب علمه وفي الصحيحين من حديث ابن عمر انما كان شبيهه صلى الله عليه وسلم نحواً من عشرة من شعرة بيضاء وهو لا ينفى رواية من قال الا أربع عشرة شعرة بيضاء لان الأربع عشرة نحو العشرين لانها أكثر من نصفها ومن زعم انه لا دلالة لنحو اشي على القرب منه فقد وهم نعم روى البيهقي عن أنس نفسه ما شأنه الله بالشيب ما كان في رأسه وحيتة الا سبع عشرة أو ثمان عشرة شعرة بيضاء وقد يجمع بينهما بان اخباره اختلف لاختلاف الاوقات أو بان الاول اخبار عن عدة والثاني اخبار عن الواقع فهو لم يعد الا أربع عشرة وأما الواقع فكان سبع عشرة أو ثمان عشرة وقد يجمع بين الروايات المختلفة فمن قال انه صلى الله عليه وسلم شاب ومن نفاه فالذي نفاه نفى كثرته لا أصله وسبب قلته شبيه ان النساء يكرهنه غالباً ومن كره من النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً كفر وهذا معنى قول أنس ولم يشبهه الله بالشيب وأما خبر ان الشيب وقار ونور فيجاب عنه بأنه وان كان كذلك لكنه بشين عند النساء غالباً وبان المراد من الشيب المنفى الشين عند من كرهه لا مطلقاً فجمع الروايات وروى البخارى عن أبي حميفة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أبيض قد شمت ومسلم عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذه منه بيضاء ووضع الراوى بعض أصابعه في عنقه وأخرج مسلم والنسائي عن جابر بلفظ كان قد شمت مقدم رأسه وحيتة وعند مسلم كان اذا ادهن لم يتبين أى الشيب واذا أشعث تبين قال شارحه لانه عند الادهان يجمع شعره فيخفى شيبه لقلته وعند عدمه يتفرق شعره فيظهر شيبه والله أعلم (ويقال ان يحيى بن أكرم) التميمي أبو محمد المروزي القاضى روى عن عبد العزيز بن أبي حازم وابن المبارك وعن الترمذى والسراج وكان من بحور العلم لولا دعاة فيه وتكلم فيه نوفي بالريضة منصرفاً من مكة سنة ٢٤٣ (ولى القضاء) الاكبر بالبصرة (وهو ابن احدى وعشرين سنة) وهذا ذكره صالح شاذان سمعت منصور بن اسمعيل يقول لولى يحيى بن أكرم قضاء البصرة وهو ابن احدى وعشرين سنة اه (فقال له ر جل) ذات يوم وهو (في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه) ونص القوت يريد أن يخجله بذلك (كم سن) سيدنا (القاضى أيد الله) فأدرك ذلك منه (فقال سن عتاب بن أسيد) بن أبي العيص بن أمية القرشى ابن عبد الرحمن أمير مكة أرسل عنه ابن المسيب وعطاء وجاعة مات يوم مات الصديق وعمره خمس وعشرون سنة وروى له الاربعة (حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فأخذه) أى أسكنه هكذا أورده صاحب القوت وكانت التولية يوم الفتح وزاد العراقي فقال وأتانا كبير من معاذ بن جبل حين وجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم قاضياً على اليمن وقال أخرجه الخطيب في التاريخ باسناد فيه

وقال ابن عباس رضي الله عنه ما آتى الله عز وجل عبداً علماً الاشبا والخير كله في الشباب ثم تلا قوله عز وجل قالوا له عناقى يذ كرههم يقال له ابراهيم وقوله تعالى انهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى وقوله تعالى وآتيناه الحكم صبياً وكان أنس رضي الله عنه يقول قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس في رأسه وحيتة عشرة بيضاء فقبل له يا أبا حنزة فقال لم يشبهه الله بالشيب فقبل أهوشين فقال كلهم يكرهه ويؤى قال يحيى بن أكرم لولى القضاء وهو ابن احدى وعشرين سنة فقال له رجل في مجلسه يريد أن يخجله بصغر سنه كم سن القاضى أيد الله فقال مثل سن عتاب ابن أسيد حين ولاه رسول الله صلى الله عليه وسلم إمارة مكة وقضاءها فأخذه

نظر وما ذكره ابن أكرم صحيح بالنسبة الى عذاب بن أسيد فإنه كان حين الولاية ابن عشرين سنة واما بالنسبة الى معاذ فأنما يتيم له ذلك على قول يحيى بن سعيد الانصاري ومالك وأبي حاتم انه كان حين مات ابن ثمان وعشرين سنة والراجح انه مات ابن ثلاث وثلاثين سنة في الطاعون سنة ثمان عشرة والله أعلم اهـ قلت ولعل هذا هو السبب في اسقاط ذكره عند صاحب القوت وتبعه المصنف (وروى عن مالك) أطلقه فيتوهم انه مالك بن أنس فقيه المدينة وليس كذلك ففي القوت وروى نافع عن مالك بن مغول رحمه الله وهذا من المصنف اطلاق في محل التقييد ومالك بن مغول هذا يحيى كوفي روى عن ابن بريده والشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم وقيصة حجة روى له الجماعة مات سنة ١٥٩ (قال قرأت في بعض الكتب) المنزلة (لا تغرنكم اللعي فان التيس له لحية) والتيس هو الذ كرم المعز اذا أتى عليه الحول وقبل الحول هو جدي الجمع تيوس (وقال أبو عمرو بن العلاء) سيد القراء بالبصرة قرأت في طبقات القراء للذهبي بخطه اختلف في اسمه على تسعة عشر قولاً والذي صح انه زيان بن العلاء بن عمار بن العريان بن حصين بن الحرث بن جلهمة ابن حجر بن مازن بن مالك بن عمرو بن تميم المازني التميمي توفي سنة ١٥٤ روى عنه أبو عمرو والشيباني وغيره وله اخوة أربعة معاذ وأبو سفيان والعريان وأبو حفص (اذا رأيت الرجل طويل القامة) أي القدر (صغير الهامة) أي الرأس (عريض اللحية) أي كثيفها (فاقص عليه بالحق) أي قلله العقل لان كلا من الاوصاف المذكورة على استقلالها مذموم فكيف اذا اجتمعت (ولو كان أمية بن عبد شمس) بن عبد مناف وهو أبو الاعصاب والعنابس وانما ذكره لشرفه هكذا أورده صاحب القوت وزاد وقال معار به رضى الله عنه يتبين حق الرجل في طول قامته وعظم لحيته وفي كنيته وفي نقش خاتمه اهـ ومنه ما يحكى ان الاصمعي كان قد ذكر له روى عن الرشيد هذه المقالة فبينما هو ذات يوم في عليه له يشرف على السوق وبين يديه الاصمعي اذ مر رجل على هذه الصفة فقال هرون له أترى هذا الرجل يكون أحق فقال ليبر به مولانا فطلبه في الحال فحضر فسأله عن اسمه فذكر له وسأله عن كنيته فقال أبو عبد الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فقال الاصمعي هذه واحدة فضحك هرون ثم سأله على نقش خاتمه فقال وتفقدا الطير فقال مالي لا أرى الهد هد أم كان من الغائبين فقال الاصمعي هذه ثنتان الى آخر القصة وهي مغروقة ثم قال صاحب القوت ولم تكن الاشياخ يستنكفون أن يتعلموا من الشباب ما جهلوا ولا يزرون عليهم اصغر سنهم اذ الفضل بيد الله يؤتية من يشاء لا مانع لما أعطى فيعطى فضله من يشاء من صبي وغيره ولا معطى لما منع من كبير وغيره (وقال أنوب) هو ابن أبي تيممة واسمه كيسان أبو بكر (السختياني) البصري الامام نسب الى محلة السختيان بالبصرة لتزوله فيها روى عن عمرو بن سلمة الجرمي ومعاذة وابن سيرين وعن شعبة وابن علية قال شعبة ما رأيت مثله كان سيد الفقهاء مات سنة ١٣١ عن ثلاث وستين سنة (أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه) فيقال له تتعلم من هذا فيقول نعم أنا عبده مادمت أعلم منه (وقال علي ابن الحسين) بن علي بن أبي طالب الامام زين العابدين والد أبي عبد الله الباقر (من سبق اليه العلم قبلك فهو) أفضل منك و (امام فقيه وان كان أصغر سنًا منك) هكذا أورده صاحب القوت (وقيل لابي عمرو بن العلاء) تقدمت ترجمته قريبا (أبحسن من الشيخ) من باع سن الشيخوخة (أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجاهل يقيمه بالتعلم يحسن به) ونص القوت ان كانت الحياة تحسن به فالتعلم يحسن به وانه يحتاج الى العلم مادام حيا (وقال يحيى بن معين لا جد بن حنبل) تقدمت ترجمته (وقدر آه عشي خلف بغلة) الامام (الشافعي) رضى الله عنه وذلك ببغداد في القدمة الاولى وكان قد لازمته اذ ذاك كثيرا (يا أبا عبد الله) هي كنية الامام أحمد وبقية الأئمة سوى أبي حنيفة (زكت حديث سفيان) بن عيينة لا سفيان الثوري فإنه قديم الوفاة سنة ١٦٣ (بعالوه وتمشي خلف بغلة هذا الشاب الفتي) يعني به الشافعي (وتسمع منه فقال له أحمد لو عرفت لكنت تمشي) في ركابه (من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو

وروى عن مالك رحمه الله أنه قال قرأت في بعض الكتب لا تغرنكم اللعي فان التيس له لحية وقال أبو عمرو بن العلاء اذا رأيت الرجل طويل القامة صغير الهامة عريض اللحية فاقص عليه بالحق ولو كان أمية ابن عبد شمس وقال أنوب السختياني أدركت الشيخ ابن ثمانين سنة يتبع الغلام يتعلم منه وقال علي بن الحسين من سبق اليه العلم قبلك فهو امامك فيه وان كان أصغر سنًا منك وقيل لابي عمرو بن العلاء أبحسن من الشيخ أن يتعلم من الصغير فقال ان كان الجاهل يقيمه بالتعلم يحسن به وقال يحيى بن معين لا جد بن حنبل وقد رآه عشي خلف بغلة الشافعي يا أبا عبد الله تركت حديث سفيان بعالوه وتمشي خلف بغلة هذا الفتي وتسمع منه فقال له أحمد لو عرفت لكنت تمشي من الجانب الآخر ان علم سفيان ان فاتني بعلو

أى مشافهة من غير واسطة (أدركته بنزول) بواسطة عنه (وان عقل هذا الشاب ان فاتني لم أدركه بعلا ولا نزول) هكذا أورده صاحب القوت والقطب الخبيري في اللمع الالمانية وكان عمر الشافعي اذ ذلك نيفا واربعين سنة ولذلك وصفه بالشاب والفتى * (تنبيه) * قد بقي مما يناسب ابراده في هذا الموضوع من كتاب القوت مانصه قال وسمعت أبا بكر الجلال يقول اني لارى الصبي يعمل الشيء فاستحسنه فاقتدى به فيكون اماني فيه فأما معنى الخبر الذي روى لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أكلهم فاذا أناهم عن أصاغرهم هل كوا فان ابن المبارك سئل عن ذلك فقال أصاغرهم أهل البدع لانه لا صغير من أهل السنة عنده علم ثم قال كم من صغير السن حملنا عنه كبير العلم وقد قيل عن أكلهم يعني أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا موطن الخبر لا سخر لا يزال الناس بخير ما دام فيهم من رأي وليأتين عليهم زمان يطلب في أقطار الارض رجل رأي فلا يوجد كيف وقد جاءت بذلك لفظة ذكرتها لا يزال الناس بخير ما أناهم العلم عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن أكلهم فاذا أناهم عن أصاغرهم استعصى الكبير على الصغير فهلكوا أى لا يرى لنفسه أن يتعلم منه لما ذكرنا من الحياء والكبر والاستنكاف ووجه آخر هذا مجازة عندي على الخبر والكون لا على الذم والعيب لانه قد جاء في الاثر وصف هذه الامة في أول الزمان يتعلم صغارها من كبارها فاذا كان آخر الزمان تعلم كبارها من صغارها فان كان كذلك فهذا على تفضيل الاصاغر وتشريف هذه الامة على سالف الامم لانهم لم يكونوا يحملون العلم الا عن القسيسين والاحبار والرهبان والاشياخ العباد الزهاد وأخبار هذه الامة في آخر الزمان تفضل سالف الامم في أول أزمنتهم بان يتعلم الكبير من الصغير بما فضلهم الله عز وجل فذلك كما شد وطاء للخبر الاخر أمي كما لمطر لا يدري أوله خبر أو آخره وثالثه من الشاهد الاخر كيف تهلك أمة أنا أولها والمسيح بن مريم آخرها وقد روي في الخبر لا تحقروا عبداً آناه الله عز وجل علما فان الله تعالى لم يحقره ان جعل العلم عنده وكان شعبة يقول من كتبت عنه سبعة أحاديث أو تعلمت منه علما فانا عهده وقال مرة أخرى انا كتبت عن الرجل سبعة أحاديث فقد استرقتني والله أعلم (الرابع تنف بياضها استنكافا من الشيب) ورغبة عنه (وقد نهي عليه السلام عن تنف الشيب وقال هو نور المؤمن) قال العراقي أخرجه أبو داود والترمذي وحسنه والنسائي وابن ماجه من رواية عمر بن شعيب عن أبيه عن جده اه قلت وعند المنذري وقال انه نور المسلم وعند أبي داود من حديثه بلفظ لا تنفوا الشيب فانه نور يوم القيامة وفي روايه فانه نور المؤمن وأخرج البيهقي من هذه الرواية الشيب نور المؤمن لا يشيب رجل شيبه في الاسلام الا كانت له بكل شيبه حسنة ورفع بهادرة وفي اسناده الوليد بن كثير أورده الذهبي في الضعفاء وروى ابن عساكر من حديث أنس الشيب نور من خلع الشيب فقد خلع نور الاسلام وانما جعل الشيب نور المؤمن لانه يمنع عن الغرور والخفة والطيش ويميله الى الطاعة ويحبس نفسه عن الشهوات وكل ذلك موجب للثواب يوم المآب وفي الحديث الاخر من خلع الشيب يعني ازاله بنحو تنف أو غيره واليه أشار المصنف بقوله (وهو في معنى الخضاب بالسواد) في اظهار الجلد وانه شاب قوي تدلبسا (وعلة الكراهية ماسبق) واختلف هل النهي للتحريم واختاره النووي لثبوت الزجر عنه في عدة أخبار وبعضهم أطلق الكراهية ومقتضى سياق المصنف التحريم لانه جعله في معنى الخضاب بالسواد (والشيب نور الله) قد تقدم من حديث أنس الشيب نور والتنف في الحديث أعم من أن يكون في اللحية أو من الرأس لانه نور ووقار (والرغبة عنه رغبة عن النور) وميل الى الخلود في دار الغرور * (تنبيه) * ذكر السيوطي في الاوليات ان أول من شاب ابراهيم عليه السلام وفي الاسرائيليات ان ابراهيم عليه السلام لما رجع من تقرب ولده الى ربه رأته سارة في لحية شعرة بيضاء فانكرتها وأرته اياها فتأمل لها فاجتمعت وكرهتها وطالبته بازالتها فابى وأناه ملك فقال السلام عليك يا ابراهيم وكان اسمه ارم فزاد في اسمه هاء والهاء في السريانية للتخفيف والتعظيم ففرح وقال انك الهى واله كل شيء قاله الملك ان الله صيرك معظما في أهل السموات وأهل الارض (الخامس تنفها) كلها (أوتنف بعضها بحكم العيب) بها (والهوس) أى خفة العقل كما يلي بذلك جناية وما نقل عن الحريري

وأدركته بنزول وان عقل
هذا الشاب ان فاتني لم
أدركه بعلا ولا نزول الرابع
تنف بياضها استنكافا
من الشيب وقد نهي عليه
السلام عن تنف الشيب
وقال هو نور المؤمن وهو في
معنى الخضاب بالسواد وعلة
الكراهية ماسبق والشيب
نور الله تعالى والرغبة عنه
رغبة عن النور * الخامس
تنفها أو تنف بعضها بحكم
العيب والهوس

وذلك مكروه ومشوه للخلقة وتنف (٤٢٦) الفينيكيين بدعة وهم اجانب العنقفة شهد عند عمر بن عبد العزيز رجل كان ينتف فنيكيه فرد

شهادته ورد عمر بن الخطاب
رضي الله عنه وابن أبي ليلى
قاضي المدينة شهادة من
كان ينتف لحية واما تنفها
في أول النبات تشبها بالمرء
فن المنكرات السكران فان
اللحية زينة الرجال فان الله
سبحانه ملائكة يقسمون
والذي زين بنى آدم بالحي
وهو من تمام الخلق وبها
يتميز الرجال عن النساء
وقيل في غريب التأويل
اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء قال
أصحاب الاحنف بن قيس
وددنا ان نشترى للاحنف
لحية ولو بعشرين ألفا
وقال شريح القاضي وددت
ان لي لحية ولو بعشرة آلاف
وكيف تكثر اللحية وفيها
تعظيم الرجل والنظر اليه
بعين العلم والوقار والرفع في
المجالس واقبال الوجوه اليه
والتقديم على الجماعة
ووقاية العرض فان من
يشتم يعرض باللحية ان كان
للمشتوم لحية وقد قيل ان
أهل الجنة مرد الاهرون
أخاموسى صلى الله عليهم
وسلم فان له لحية الى سرته
تخصيصا له وتفضيلا
* السادس تقصيصها
كالنبيسة طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتصنع قال
كعب يكون في آخر الزمان
أقوام يقصون لحاهم

صاحب المقامات من العبث او تنفها فهو من باب الاضرار (وذلك مكروه) كراهة التحريم كمال اليه
النوى (ومشوه للخلقة) الاصابة أى تغيير لها (وتنف الفينيكيين بدعة) كما قاله صاحب القوت قال
(وهما) منى فيك كأمر (جانبا العنقفة) التي تحت الشفة السفلى (شهد عند عمر بن عبد العزيز
رضي الله عنه) من الخلفاء الراشدين (رجل كان ينتف فنيكيه فرد شهادته) كذا في القوت وذلك لانه
أتى بدعة محدثة لم تكن في زمن السلف فزجره برده شهادته (ورد عمر بن الخطاب) أمير المؤمنين (رضي
الله عنه) أبو عبد الرحمن محمد بن عبد الرحمن (ابن أبي ليلى) الانصارى (قاضي المدينة) روى عن
الشعبي وعنه شعبة وأبو نعيم ووكيع قال أبو حاتم محله الصدق أخرجه الاربعة توفي سنة ١٤٨ (شهادة
من كان ينتف لحية) كذا في القوت الا أنه قال شهادة رجل (وأمانتها في أول النبات تشبها بالمرء)
جمع أمر من لا لحية له (فن المنكرات السكران) وكذا حاقها بالموسى أو أزالها بالنور وفي سياق
النوى تنفها أول طلوعها اثار المردة وحسن الصورة من أشد المنكرات (فان للحي زينة الرجال)
وعلمة الكمال (فان الله سبحانه) وعبارة القوت قد ذكر في بعض الاخبار ان الله عز وجل (ملائكة
يقسمون) أى يحلفون (والذي زين بنى آدم بالحي) وفي بعض نسخ الكتاب يسبحون يقولهم سبحانه
الذي زين (وهي من تمام الخلق) الظاهر (وبها يتميز الرجال من النساء) في ظاهر الخلق وتقدم ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان كث اللحية وكذلك أبو بكر وكان عثمان رقيق اللحية طويلا وكان على عريض
اللحية وقد ملأت ما بين منكبيه رضى الله عنهم (وقيل في غريب التأويل اللحية هي المراد بقوله تعالى
يزيد في الخلق ما يشاء) وعبارة القوت وقد روى في بعض تأويل قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء قال
الحي وفيه وجوه كثيرة اه قلت قد ذكر السيوطي في الدر المنثور في تفسير هذه الآية ما نصه أخرجه
ابن أبي حاتم عن السدي في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشاء يقول يزيد في أجنحتهم وخلقهم ما يشاء وأخرج
ابن المنذر عن ابن عباس قال الصوت الحسن وعند عبد بن حميد وابن المنذر وابن أبي حاتم والبيهقي في
الشعب عن الزهري قال حسن الصوت وأخرج البيهقي عن قتادة قال الملاح في العيسين اه (وقال
أصحاب الاحنف بن قيس) وعبارة القوت وصف بعض بني تميم من رهط الاحنف بن قيس رضى الله عنه
قال (وددنا أن نشترى لحية) وفي القوت انا اشترينا (للاحنف) بن قيس لحية (بعشرين ألفا) ولم يذكر
حنفه في رجله ولا عوره في عينه وذ كر كراهية عدم لحيته وكان الاحنف رضى الله عنه رجلا عاقلا
حليما كريما (وقال شريح) بن الحرث (القاضي) أبو أمية الكندي ولاء عمر قضاء الكوفة وولى
قضاء البصرة وقتا سمع عمر وعليه وعنه ابراهيم وأبو حصين أخرجه النسائي توفي سنة ٧٨ (وددت ان لي
لحية بعشرة آلاف) هكذا أورده في القوت (وكيف تكثر اللحية وفيها) خصال نافعة نقلها صاحب
القوت عن بعض الادباء منها (تعظيم الرجل والنظر اليه بعين العلم والوقار) منها (الرفع في المجالس
واقبال الوجوه اليه) منها (التقديم على الجماعة) والتفضيل عليهم (و) منها (وقاية العرض فان من يشتم
يعرض باللحية ان كان للمشتوم لحية) وفي القوت يعنى اذا رأوا شتمه عرضوا له بها فوقت عرضه وقال أبو
يوسف القاضي من عفا مت لحيته جلت معرفته (وقد قيل ان أهل الجنة مرد الاهرون أخاموسى صلى
الله عليهم فان له لحية الى سرته تخصيصا له وتفضيلا) هكذا أورده صاحب القوت وفي رواية ذكرها في
اسان الميزان الاموسى فليحيتها الى سرته وعند الترمذي من حديث أبي هريرة أهل الجنة جرد مرد كل
لا يفتى شبابهم ولا تبلى ثيابهم ومعنى جرد مرد لا شعر على أبدانهم ولا لحي لهم (السادس تقصيصها
كالنبيسة) أى يقصها من أطرافها فيجعلها على هيئة النعيسة وفي سياق النوى تصفيفها (طاقة على طاقة
للتزين للنساء والتصنع) أى لتستحسنه النساء وغيرهن (وعن كعب) هو المعروف بالاحبار تقدمت
ترجمته قال (يكون في آخر الزمان أقوام يقصون لحاهم كذنب الجمجمة ويعرقون نعالهم كالمناجل
أولئك لا خلاق لهم) أورده صاحب القوت عن كعب وأبي الخلد انهم ما وصفوا قوميا يكونون في آخر الزمان
فساقاه قال وذ كر أيضا عن جماعة ان هذا من أشراط الساعة والمناجل جمع منجل جديدة معوجة آلة

معروفة للخصاد وروى عن أبي هريرة أن أصحاب الدجال عليهم السجحان شواربهم كالصياصي ونعالهم
مخرطمة أي نعالهم لها أعناق طوال مفرقة كالخرطوم والسيحان جمع ساج الطيالس والصياصي
القرون (السابع الزيادة فيها) والنقص منها (وهو أن يزيد في شعر العارضين من الصدغ وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم اللحية) وذلك هو حد اللحية (أو) أخذ بعض العذار في حلق الرأس ويدخل فيه
نتف جانبي العنفة وهما الفنيكان أو ينقص من العظم حتى (ينتهي إلى نصف الحد وذلك) نقصان من
اللحية وهو (يبين هيئة أهل الصلاح) بل هو مثله فليجنب ذلك (الثامن تسريحها لأجل الناس)
تصنعوا تر كها شعنة اظهار الزهد والتهاون بالقيام على النفس لانه قد عرف بذلك (قال بشر) هو الحافي
كذافي نسخ الكتاب والصواب قال السري وهو ابن المغلس السقطي خال الجندب كما هو مصرح به في القوت
وغيره (في اللحية شركان) خفيان (تسريحها لأجل الناس) أي لاراعتهم (وتر كها متفتلة) أي شعنة
مغبرة فتائل (لاظهار الزهد) ونص القوت لأجل الزهد وقال أيضا لودخل على داخل فمسحت لحيتي
لأجله لظننت أني مشرك (التاسع والعاشر النظر في سوادها بعين العجب) والخيلاء وغرة بالشباب ونفرا
وهذا هو التاسع وأما العاشر فلم يشر اليه المصنف هنا وقد مر عند ذكر الخصال أجالا في الأول وهو النظر
إلى بياضها تكبرا بذكر السن وقطاولا على الشباب فيحجبها نظره البها عن النظر لنفسه (وذلك) أي النظر
بعين العجب (مذموم في جميع أجزاء البدن بل في جميع الاخلاق والأفعال على ماسيأتي بيانه) في مواضعه
اللاثقة به (فهذا ما أردنا أن نذكره من أنواع التزين والنظافة) الظاهرة (وقد حصل من) تضمن
(ثلاثة أحاديث) متفرقة مروية من طرق صحيحة منها حديث عائشة وابن عباس وأبي هريرة رضي الله
عنهم على ما يأتي بيانه (من سنن الجسد اثنا عشر خصلة خمس منها في الرأس فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشوارب والسواك وثلاثة) منها (في البدن والرجل وهي القلم) أي قص الاظفار
(وغسل البراجم وتنظيف الرواجب وأربعة) منها (في الجسد وهي تنظيف الابط والاستحداد والختان
والاستنجاء بالماء فقد وردت الاخبار بمجموع ذلك) وكل ذلك قد تقدم بيانه ما عدا فرق الرأس فقد أخرج
البخاري من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعر رأسه إلى أن قال ثم فرق
رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق هو جعل الشعر فرقين كل فرقة ذؤابة ضد السدل وهو مطلق الارسال
والمراد هنا ارساله على جبينه وجعله كالقصة وقد سدله من ورائه من غير أن يجعل فرقتين وفيه دليل على أن
الفرق أفضل لانه الذي رجح اليه صلى الله عليه وسلم وانما جاز السدل خلافا لما قال نسخ السدل فلا يجوز
فعله ولا اتخاذ الجمجمة والناسية لما ورد أن انفرت عقيصته فرق الخ فهو مصرح في جواز السدل وزعم نسخه
يحتاج إلى بيان ناسخه وانه متأخر عن المنسوخ ويحتمل رجوعه إلى الفرق باجتهاد وعليه فحكمه عدوله
عن موافقة أهل الكتاب هنا أن الفرق أقرب إلى النظافة وأبعد عن الاسراف في غسله وعن مشابهة النساء
ومن ثم كان الذي يتجه جواز السدل حيث لم يقصد التشبه بالنساء والاحرام من غير نزاع وأما بيان مجموع
الاخبار الواردة فيه فحديث أبي هريرة لفظه خمس من الفطرة الختان والاستحداد وقص الشارب وتقليم
الاطفار وتنف الابط أخرجه الأئمة الستة فرووه خلا الترمذي من طريق سفيان بن عيينة والترمذي
والنسائي أيضا من رواية معمر والنسائي أيضا من رواية توفيق بن يزيد ثلاثتهم عن الزهري عن ابن المسيب
ورواه النسائي من رواية سعيد المقبري كلاهما عن أبي هريرة وأما حديث عائشة فلفظه عشر من الفطرة
قص الشارب واعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الاظفار وغسل البراجم وتنف الابط وحلق
العانة وانتقاص الماء أخرجه مسلم وأصحاب السنن قال زكريا قال مصعب ونسبت العاشرة لأن تكون
المضمضة وزاد قتيبة قال وكيع انتقاص الماء بمعنى الاستنجاء وقد ضعف النسائي رفعه فانه رواه موقفا على
طلق بن حبيب ثم قال انه أولى بالصواب من حديث مصعب بن شيبة قال ومصعب بن شيبة منكر الحديث
وقال الترمذي انه حديث حسن وأما حديث ابن عباس فلفظه خمس كلها في الرأس ذكر فيها الفرق ولم
يذكر اعفاء اللحية أخرجه أبو داود وقال عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا معمر عن ابن طاوس عن أبيه

السابع الزيادة فيها وهو
أن يزيد في شعر العارضين
من الصدغين وهو من شعر
الرأس حتى يجاوز عظم
اللحية وينتهي إلى نصف
الحد وذلك يبين هيئة أهل
الصلاح * الثامنة تسريحها
لأجل الناس قال بشر في
اللحية بشركان تسريحها
لأجل الناس وتر كها متفتلة
لاظهار الزهد * التاسع
والعاشر النظر في سوادها
أوبياضها بعين العجب وذلك
مذموم في جميع أجزاء
البدن بل في جميع الاخلاق
والأفعال على ماسيأتي
بيانه فهذا ما أردنا أن
نذكره من أنواع التزين
والنظافة وقد حصل من
ثلاثة أحاديث من سنن
الجسد اثنا عشر خصلة
خمس منها في الرأس وهي
فرق شعر الرأس والمضمضة
والاستنشاق وقص الشارب
والسواك وثلاثة في البدن
والرجل وهي القلم وغسل
البراجم وتنظيف الرواجب
وأربعة في الجسد وهي
تنف الابط والاستحداد
والختان والاستنجاء بالماء
فقد وردت الاخبار بمجموع
ذلك

عن ابن عباس واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتهمن قال ابتدأه الله بالطهارة خمس في الرأس وخمس في
الجسد خمس في الرأس قص الشارب والمضمضة والاستنشاق والسواك وفرق الرأس وفي الجسد تقليم الاظفار
وحلق العانة والختان وتنف الابط وعن صاحب القوت بحديث ابن عباس حديث استبطاء الوحى وفيه
وأنتم لا تستمنون ولا تقلمون أظفاركم ولا تقصون شواربكم ولا تنقون براجمكم وقد تقدم ذلك للمصنف
* (تنبيه) * وقد روى في الباب أحاديث غير التي ذكرت فن ذلك حديث عمار بن ياسر ولفظه من الفطرة
المضمضة والاستنشاق والسواك وقص الشارب وتقليم الاظفار وتنف الابط والاستحداد وغسل البراجم
والانتضاح والاختتان هذا اللفظ ابن ماجه وساق أبو داود بعضه وأحال بسبقته على حديث عائشة وهو من
رواية علي بن زيد عن سلمة بن محمد عن عمار بن ياسر وقال البخاري انه لا يعرف لسلمة سماع من عمار وفي
رواية لابي داود عن سلمة عن أبيه والظاهر انهم مرسله ومنها حديث ابن عمر بلفظ الفطرة قص الاظفار
وأخذ الشارب وحلق العانة أخرجه النسائي ورواه البخاري بلفظ من الفطرة حلق العانة وتقليم
الاظفار وقص الشارب وفي رواية له من الفطرة قص الشارب هكذا أورده من الطريقين في اللباس من
رواية حنظلة عن نافع عن ابن عمر وأسقطه المزني في الاطراف فاقتصر على عزوفه للنسائي * (تنبيه آخر) *
قول مسلم في إحدى الروايتين في حديث أبي هريرة من: رواية نونس بن يزيد عن الزهري الفطرة خمس
وكذلك رواية النسائي من طريق سفيان الفطرة خمس فان سفيان قد رواه على الشك كما هو عند مسلم من
طريقه الفطرة خمس فان سفيان قد رواه من الفطرة فاما أن يكون الشك منه أو ممن فوقه أو ممن الرواة عنه
وجمع بينه وبين حديث عائشة وعمار بن يحيى أحدهما أن يكون ذكر في حديث أبي هريرة المتأ كد من
خصال الفطرة وأفردها لذكر لثا كدها والثاني أن يكون مقتضى ما ذكره حديث ابن عمر السابق ذكره وأنه
المذكور في حديث عائشة وحديث عمار على تقدير صحتهما وكذلك حديث ابن عمر السابق ذكره وأنه
أعلم * (تنبيه آخر) * دل حديث عائشة المتقدم على ان خصال الفطرة أكثر من العشرة وهو كذلك
فانه أسقط منها الختان المذكور في حديث أبي هريرة وذكر منها الانتضاح في حديث عمار والفرق في
حديث ابن عباس ولم يذكر فيه اعفاء اللحية فقد يتحصل من مجموع ذلك ثلاثة عشر خصلة وأوصلها أبو
بكر بن العربي شارح الترمذي الى نحو ثلاثين خصلة وقال لا أطيل بإيرادها ولم يذكر المصنف الانتضاح
المذكور في حديث عمار ولا الانتقاض المذكور في حديث أبي هريرة تبعه صاحب القوت فلينبه لذلك
والله أعلم * (خاتمة) * تشمل على مهمات تتعلق بهذه الخصال التي تضمنتها الاخبار المذكورة كوردة الأولى
اختلف في المراد بالفطرة في هذه الاحاديث فقبل السنة حكاه الخطابي عن أكثر العلماء يدل عليه رواية
أبي عوانة في المستخرج في حديث عائشة عشر من السنة فعلى هذا المراد بالسنة الطريقة أى ان ذلك من
سنن الانبياء وطريقهم لان بعضها واجب كما تقدم على الخلاف ومن لا يرى وجوب شئ منها يحملها على
السنة التي تقابل الواجب وقبل المراد بالفطرة هذا الدين وقبل الاسلام ولكل وجهة والله أعلم * الثانية
في مناسبة تسمية هذه الخصال فطرة قال صاحب المذهب في هذه الخصال محافظة على حسن الهيئة والنظافة
وكلاهما يحصل به البقاء على أصل كمال الخلقة التي خلق الانسان عليها وبقاء هذه الامور وتركها انتهى
بشوة الانسان ويقبح بحيث يستقذر ويحتجب فيخرج مما تقتضيه الفطرة الاولى لهذا المعنى والله أعلم
* الثالثة أغرب القاضي أبو بكر بن العربي في شرح الموطأ فقال عندي ان الخصال الخمس المذكورة في
الحديث كلها واجبة فان المراد لو تركها لم تبق صورته على صورة الادميين وتعبه أبو شامة بأن الاشياء
التي مقصودها مطلوب لتحسين الخلق وهي النظافة لا يحتاج الى ورود أمرها بحجب بل مجرد الندب اليها من
الشارع كاف * الرابعة ان هذه الخصال هي التي ابتلى الله بها ابراهيم فأتهمن فجعله الله مسلما وروى ذلك
عن ابن عباس كما في مذهب عبد الرزاق وتقدمت الاشارة اليه وربما احتج من قال بوجوب بعض هذه
الخصال بقوله تعالى أن اتبع له ابراهيم حنيفا وثبت ان هذه الخصال أمر بها ابراهيم عليه السلام وكل
شئ أمر الله باتباعه فهو على الوجوب بان أمر به وتقدمت الاشارة اليه مع التعقب عليه وقال بعضهم مؤيدا

لذلك ان الابتلاء غالباً انما يقع بما يكون واجبا والله أعلم * الخامسة فيه ان مفهوم العبد ليس بحجة لانه
اقتصر في حديث أبي هريرة على خمس وفي حديث ابن عمر على ثلاث وفي حديث عائشة على عشر مع ورود
غيرها وقد تقدم انها ثلاثة عشر وأصلها أبو بكر بن العربي الى ثلاثين فأفادنا ذلك ان ذكر العدد
لا يقيضي نفي الزيادة عليه وهو قول أكثر أهل الأصول ولين قال به بحجب بما تقدم ان الله أعلمه بالزيادة في
خصال الفطرة بعد ان لم يكن عليه لما حدث ببعضها والله أعلم * السادسة قد ذكر من جملة الخصال انتقاص
الماء ولم يذكره المصنف وقد اختلف في ضبط هذه اللفظة فاشهور انهم بالقاف والصاد المهملة وهكذا
ذكره أبو عبيد في الغريب والهرودي في الغريين وغيرهما وقيل بالماء حكاه ابن الاثير في النهاية وحكى عن
بعضهم تصويبه قال النووي وهذا شاذ والصواب ما سبق وقد اختلف في معناه فسره وكيع كما عند مسلم
بالاستنجاء ومراده الاستنجاء بالماء لا مطلقا لان الماء مصرح به في الحديث وحكى الترمذي في الجامع عن
أبي عبيد انه الاستنجاء بالماء وقال أبو عبيد في الغريب انتقص البول بالماء اذا غسل هذا كبره به وقد
رواه الترمذي من قول طلق بن حبيب وقال فيه وغسل الدبر وقال النسائي انه أشبه بالصواب * السابعة من
جملة الخصال المذكورة التي لم يذكرها المصنف الانتضاح وهو عند أبي داود وابن ماجه من حديث عمار كما
تقدم واختلف في تفسيره فقيل هو الانتقاص اي الاستنجاء بالماء وقيل هو وش الماء وهو الصواب واختلف
في موضع استحبابه فذكر النووي عن الجمهور انه نضح الفرج بماء قليل بعد الوضوء لدفع الوسواس ومنه
حديث الحكم بن سفيان الثقة في رفعه ثم أخذ كفا من ماء فنضح به فرجه أي بعد الوضوء رواه أبو داود
وابن ماجه وابن ماجه من حديث زيد بن حارثة رفعه علي بن جبريل عليه السلام الوضوء وأمرني أن أنضح
تحت ثوبي مما يخرج من البول بعد الوضوء فقوله بعد الوضوء متعلق بالنضح لا بقوله يخرج لانه لو خرج البول
بعد الوضوء لوجب إعادة الوضوء وابن ماجه أيضا من حديث أبي هريرة اذا توضأت فانتضح وقيل ان
الانتضاح المذكور هو أن ينضح ثوبه بالماء بعد الفراغ من الاستنجاء لدفع الوسواس أيضا حتى اذا توههم
نجاسة بلل في ثوبه أو بدنه أحال به على الماء الذي نضح به وبدله مارواه أبو داود من رواية رجل من ثقيف
عن أبيه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال ثم نضح فرجه والأول أصح ويحتمل أن يراد بالنضح
هنا غسل البول فيكون المراد الاستنجاء فان النضح يطلق و يراد به الغسل أيضا وقد حكاه النووي في شرح
مسلم قولاً والله أعلم (واذا كان غرض هذا الكتاب التعرض) فيه (للطهارة الظاهرة) فقط (دون)
الطهارة (الباطنة فلنقتصر على هذا) القدر (وليتحقق ان فضلات الباطن وأوساخه التي يجب) على
مريد الآخرة (التنظيف منها) والتوصل عنها (أكثر من أن يحصى) أو يحمد (وسياقي تفصيلها في)
مواضعها من (ربيع المهلكات) على وجه يبين المراد (مع تعريف الطريق في ازالتها) كيف يكون
وبما يكون (و) كيف هديتم (تطهير القلب منها ان شاء الله تعالى) والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا
محمد وعلى كل عبد مصطفى وحسيننا الله ونعم الوكيل وقد وجدت هذه الزيادة في بعض النسخ وفي
نسخة أخرى زيادة وبه تم كتاب أسرار الطهارة ويتلوه ان شاء الله تعالى كتاب أسرار الصلاة وأنا أقول
بعون الله تعالى معتمداً على فضله وامداده وبه تم شرح كتاب أسرار الطهارة والحمد لله الذي بنعمته تتم
الصالحات ويتلوه ان شاء الله تعالى شرح كتاب أسرار الصلاة وكان الفراغ من تسويده

سحر ليلة الاربعاء سابع شهر رمضان سنة ١٩٧٧ قاله وكتب أبو الهيثم

محمد مرتضى الحسيني حامداً لله تعالى ومصلياً على نبيه

ومسلمنا ومستغفراً وحسيننا الله ونعم الوكيل

* (تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث أوله كتاب أسرار الصلاة) *

واذا كان غرض هذا
الكتاب التعرض للطهارة
الظاهرة دون الباطنة
فلنقتصر على هذا ولتحقق
ان فضلات الباطن
وأوساخه التي يجب
التنظيف منها أكثر من أن
تحصى وسياقي تفصيلها في
ربيع المهلكات مع تعريف
الطريق في ازالتها وتطهير
القلب منها ان شاء الله
عز وجل * ثم كتاب أسرار
الطهارة بحمد الله وعونه
ويتلوه ان شاء الله تعالى
كتاب أسرار الصلاة والحمد
لله وحده وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى كل عبد
مصطفى

صفحة	صفحة
٣	مقدمة وفيها فصول الفصل الاول في ترجمة
٦	امامى السنة أبى الحسن الاشعري وأبى
٧	منصور الماتريدى
١٢	الفصل الثانى اذا أطلق أهل السنة فالمراد بهم
١٣	الاشاعرة والماتريديّة
١٤	ذكر البحث عن تحقيق ذلك
١٥	الفصل الثالث في تفصيل ما أجل آنفا الخ
١٦	الفصل الرابع هذه المسائل التى تلقاها
١٧	الامامان الخ
١٨	الفصل الخامس قال السبكي في شرح عقيدة
١٩	ابن الحاجب الخ
٢٠	الفصل السادس اعلم أنه قد اصططح أهل هذا
٢١	الفن على ألفاظ الخ
٢٢	الفصل السابع اعلم أن الكتب الموضوعة في
٢٣	هذا الفن الخ
٢٤	(كتاب قواعد العقائد) وفيه أربعة
٢٥	فصول
٢٦	الفصل الاول في ترجمة عقيدة أهل السنة في
٢٧	كلمتى الشهادة الخ
٢٨	الفصل الثانى في وجه التدرج الى الارشاد
٢٩	وترتيب درجات اعتقاد الخ
٣٠	الفصل الثالث في لوازم الادلة للعقيدة وفيه
٣١	أربعة أركان
٣٢	الركن الاول من أركان الايمان في معرفة
٣٣	ذات الله تعالى ومداره على عشرة أصول
٣٤	الاصل الاول معرفة وجوده تعالى الخ
٣٥	الاصل الثانى العلم بأن البارئ تعالى قديم لم
٣٦	يزل الخ
٣٧	الاصل الثالث العلم بأنه تعالى مع كونه أزليا
٣٨	ابديا الخ
٣٩	الاصل الرابع العلم بأنه تعالى ليس بجوهر الخ
٤٠	الاصل الخامس العلم بأنه تعالى ليس بجسم الخ
٤١	الاصل السادس العلم بأنه تعالى ليس بعرض
٤٢	الخ
٤٣	الاصل السابع العلم بأن الله تعالى منزّه الذات
٤٤	عن الاختصاص بالجهات الخ
٤٥	الاصل الثامن العلم بأنه تعالى مستوع على عرشه
٤٦	بالمعنى الذى أراد الخ
٤٧	الاصل التاسع العلم بأن الله تعالى مع كونه
٤٨	منزها عن الصورة والمقدار الخ
٤٩	فصل رجمت طائفة من متبى الرؤية باستحالة
٥٠	رؤيته تعالى فى المنام الخ
٥١	فصل قال النسفى المعلوم ليس بمرئى الخ
٥٢	الاصل العاشر العلم بأن الله عز وجل واحد الخ
٥٣	فصل عقود التوحيد على ثلاثة أقسام الخ
٥٤	فصل وقعت لهم عبارات في تفسير التوحيد
٥٥	الخ
٥٦	فصل ان أريد بالفساد فى الآيت عدم التكوّن
٥٧	فتقدّره أن يقال لو تعدد الاله لم يتمّ التكوّن
٥٨	السماء والارض الخ
٥٩	فصل قد أوسع الكلام فى أدلة التوحيد فيها
٦٠	رأيت الامام أبومنصور التميمي فى الاسماء
٦١	والصفات الخ
٦٢	فصل رجع الى تحقيق سياق المصنف الخ
٦٣	فصل قد تقدم آنفا أن هذا المطلب مما يصح
٦٤	فيه التسك بالسمع الخ
٦٥	الركن الثانى العلم بصفات الله تعالى ومداره
٦٦	على عشرة أصول
٦٧	الاول العلم بأن صانع العالم قادر الخ
٦٨	فصل والمحدث يقول قال الله تعالى قل هو
٦٩	القادر الخ
٧٠	الاصل الثانى العلم بأنه تعالى عالم بجميع
٧١	الموجودات الخ
٧٢	الاصل الثالث العلم بكونه عز وجل حيا الخ
٧٣	الاصل الرابع العلم بكونه تعالى مريدا لافعاله
٧٤	الخ
٧٥	فصل وأما المحدث فيقول قد ثبت سمعان الله
٧٦	تعالى أراد الاشياء ويريد بها الخ

صحيفه	صحيفه
١٤٣	الاصل الخامس انه تعالى سميع بصير
١٤٤	الاصل السادس انه سبحانه وتعالى متكلم
١٤٧	بكلام الخ
١٥٠	الاصل السابع اعلم أن الكلام القائم بذاته
١٥٢	المختص بنفسه قديم الخ
١٥٣	الاصل الثامن ان علمه قديم الخ
١٥٣	الاصل التاسع ان ارادته قديمة الخ
١٥٧	الاصل العاشر ان الله تعالى عالم بعلم حي بحياة الخ
١٦٣	الركن الثالث العلم بافعال الله تعالى ومداره
١٦٥	على عشرة أصول
١٦٣	الاصل الاول العلم بان كل حادث في العالم فهو
١٦٥	فعله وخلقه واختراعه الخ
١٦٥	الاصل الثاني ان انفراد الله سبحانه باختراع
١٧٢	حركات العباد لا يخرجهما عن كونها مقدورة الخ
١٧٢	الاصل الثالث ان فعل العبد وان كان كسبا
١٧٨	للعبد فلا يخرج عن كونه مراد الله سبحانه
١٧٨	فصل لاختلاف بين أهل السنة والجماعة في
١٨٠	اطلاق ان الكائنات كلها بارادة الله تعالى الخ
١٨٣	فصل وهذا المطلب أدلته من الكتاب والسنة
١٨٤	لاختص
١٨٥	الاصل الرابع ان الله تعالى متفضل بالخلق
١٨٥	والاختراع الخ
١٨٥	الاصل الخامس انه يجوز على الله تعالى أن
١٨٦	يكاف الخلق بما لا يطيقونه الخ
١٨٨	فصل قد أورد المصنف في اثبات هذا الاصل
١٩٠	دليلين عقليين الخ
١٩٣	الاصل السادس ان الله عز وجل ايلام الخلق
١٩٣	وتعذيبهم من غير جرم سابق
١٩٣	فصل وحاصل ما في المسامرة وشرحه الخ
١٩٣	الاصل السابع انه تعالى يفعل بعباده ما يشاء
١٩٣	فصل ومن أجوبة المساتريدية في الرد
١٩٣	الاصل الثامن ان معرفة الله سبحانه واجبة الخ
١٩٣	فصل لانزاع في استقلال العقل بادر الحسن
١٩٣	الخ
١٩٦	فصل وهذا الدليل الذي سقناه في أول الاصل
١٩٧	هو متمسك بالحدث وأما الصوفي الخ
١٩٧	الاصل التاسع انه ليس يستحيل بعثة الانبياء
١٩٨	عليهم السلام
١٩٨	فصل اتفق أهل السنة والجماعة على ان بعثة
١٩٩	الانبياء جازمة عقلا الخ
٢٠٠	فصل اعلم أن البعثة لعنف من الله تعالى الخ
٢٠٠	فصل ودليل المحدث في هذا الاصل قوله تعالى
٢٠١	رسلا مبشرين ومنذرين
٢٠١	فصل ودليل الصوفي يقول قد تحقق الخ
٢٠١	تكميل الاصل اعلم أن النبوة ليست صفة
٢٠١	ذاتية للنبي الخ
٢٠١	الاصل العاشر في اثبات نبوة يميننا محمد صلى الله
٢٠٥	عليه وسلم وبعض معجزاته
٢٠٥	فصل وأما تسبيح الطعام
٢١٣	الركن الرابع في السمعيات ومداره على
٢١٦	عشرة أصول الاصل الاول في الحشر والنشر
٢١٦	فصل وأما المحدث فخاله لا يخرج عن أحد
٢١٨	القولين في الاعادة الخ
٢١٨	الاصل الثاني سؤال منكر ونكير
٢١٨	الاصل الثالث عذاب القبر ونعيمه
٢٢٠	الاصل الرابع الميزان
٢٢١	الاصل الخامس الصراط
٢٢١	الاصل السادس ان الجنة والنار مخلوقتان
٢٢٢	فصل لم يذكر المصنف الخوض الخ
٢٢٢	الاصل السابع في الامامة والبحث فيها الخ
٢٢٥	فصل وقبل عدم تسليم على رضى الله عنه قتله
٢٢٧	عثمان لا مر آخر
٢٢٧	الاصل الثامن ان فضل الصحابة على حسب
٢٢٩	ترتيبهم في الخلافة
٢٢٩	فصل وأما أصحابه عليه السلام فابوبكر رضى
٢٣٠	الله عنه الخ
٢٣٠	الاصل التاسع ان شرائط الامامة خمسة الخ
٢٣٢	الاصل العاشر انه لو تعذر وجود الورع والعلم
٢٣٣	الفصل الرابع في الايمان والاسلام وما بينهما

صفحة	محتوى	صفحة
٢٩٠	من الاتصال والانفصال وفيه ثلاث مباحث	٢٣٤
٢٩٣	البحت الاول في موجب اللغة	٢٣٥
٢٩٤	البحت الثاني في اطلاق الشرع كيف هو الخ	٢٤١
٢٩٥	البحت الثالث عن الحكم الشرعي في الاسلام	٢٥٤
٢٩٦	والايمان الخ	٢٥٦
٢٩٧	فان قلت قد مال الاختيار الى ان الايمان حاصل	٢٧٧
٢٩٨	دون العمل الخ	٢٧٨
٢٩٩	مسئلة فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان	٢٨٢
٣٠٠	يزيد وينقص الخ	٢٨٢
٣٠١	ولنختم هذا الكتاب بفصول الخ	٢٨٣
٣٠٢	النوع الاول من الفصول الثلاثة الخ	٢٨٤
٣٠٣	فصل قد ألف تقي الدين السبكي رسالة صغيرة	٢٨٥
٣٠٤	في المسئلة الخ	٢٨٦
٣٠٥	النوع الثاني من الفصول الثلاثة في ذ كرماله	٢٨٧
٣٠٦	تعلق بالايمان وفيه ثلاث مباحث المبحث الاول	٢٨٨
٣٠٧	في بيان ما يتعلق بالايمان الخ	٢٨٩
٣٠٨	المبحث الثاني في بيان الايمان مخلوق أو غير	٢٩٠
٣٠٩	مخلوق	٢٩١
٣١٠	المبحث الثالث في بيان ان الايمان باق مع	٢٩٢
٣١١	النوم والغفلة والانجماد والموت	٢٩٣
٣١٢	النوع الرابع من الفصول الثلاثة في بيان	٢٩٤
٣١٣	مسائل اعتقادية	٢٩٥
٣١٤	فصل الحرام رزق فصل الدعاء مخ العبادة	٢٩٦
٣١٥	فصل الاموات ينتفعون الخ	٢٩٧
٣١٦	فصل كره أبو حنيفة أن يقول الرجل أسألك	٢٩٨
٣١٧	بحق فلان الخ	٢٩٩
٣١٨	فصل القرآن اسم للنظم والمعنى	٣٠٠
٣١٩	فصل تصديق الكاهن كفر	٣٠١
٣٢٠	خاتمة الفصول ذكر فيها عقيدة مختصرة	٣٠٢
٣٢١	كتاب أسرار الطهارة	٣٠٣
٣٢٢	مقدمة للشرح تشتمل على فصول وخاتمة	٣٠٤
٣٢٣	الفصل الاول في معنى الفقه ومتى يطلق على	٣٠٥
٣٢٤	الانسان اسم الفقيه والامام ومتى يجوز له أن	٣٠٦
٣٢٥	يفتي	٣٠٧
٣٢٦	الفصل الثاني الفقه في الدين هو الفقه للخمس	٣٠٨
٣٢٧	الخ	٣٠٩
٣٢٨	الفصل الثالث في بيان الاسباب الموجبة	٣١٠
٣٢٩	للخلاف	٣١١
٣٣٠	الفصل الرابع في تمثيل الخلاف الواقع بين	٣١٢
٣٣١	الناس في الاديان والمذاهب	٣١٣
٣٣٢	الفصل الخامس في ذكر أشياع من أصل	٣١٤
٣٣٣	الفقه على طريقة المتقدمين	٣١٥
٣٣٤	الفصل السادس العلم امانة ان يكون معقور	٣١٦
٣٣٥	الخ	٣١٧
٣٣٦	الفصل السابع في بيان ان الشافعية الاثن	٣١٨
٣٣٧	وقبل الاثن عبال على كتب المصنف	٣١٩
٣٣٨	الفصل الثامن في معرفة اصطلاح هذه الكتب	٣٢٠
٣٣٩	الفصل التاسع في ذكر أصحاب التخرير	٣٢١
٣٤٠	والوجوه الخ	٣٢٢
٣٤١	الفصل العاشر في بعض اصطلاحات لفقهاءنا	٣٢٣
٣٤٢	الحنفية	٣٢٤
٣٤٣	خاتمة في ذكر سلسلة التفقه لاحباب الشافعي	٣٢٥
٣٤٤	رضي الله عنه	٣٢٦
٣٤٥	البسملة وخطبة المصنف	٣٢٧
٣٤٦	طهارة الظاهر على ثلاثة أقسام الخ	٣٢٨
٣٤٧	القسم الاول في طهارة الخبث الخ وقد ذكر	٣٢٩
٣٤٨	المصنف ما في هذا القسم في ثلاثة أطراف	٣٣٠
٣٤٩	الطرف الاول في المزال الخ	٣٣١
٣٥٠	الطرف الثاني في المزال به	٣٣٢
٣٥١	الطرف الثالث في كيفية الازالة	٣٣٣
٣٥٢	القسم الثاني في بيان طهارة الاحداث	٣٣٤
٣٥٣	باب آداب قضاء الحاجة	٣٣٥
٣٥٤	كيفية الاستنجاء	٣٣٦
٣٥٥	كيفية الوضوء ٣٧٣ فضيلة الوضوء	٣٣٧
٣٥٦	كيفية الغسل	٣٣٨
٣٥٧	كيفية التيمم	٣٣٩
٣٥٨	القسم الثالث من النظافة التمتع من	٣٤٠
٣٥٩	الفضلات الظاهرة الخ	٣٤١
٣٦٠	وأما السنن فعشرة	٣٤٢
٣٦١	فصل وفي الحجة عشر خصال مكروهة الخ	٣٤٣
٣٦٢	*(تمت)*	٣٤٤